Adres / Address
Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
Bursa - Türkiye
+ 90 224 294 1826
philosophy@uludag.edu.tr
http://philosophy.uludag.edu.tr

ISBN 978-975-8149-42-1

Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik / Liberty, Equality and Fraternity

Özgürlük, Eşitlik ve Kardeşlik
Liberty, Equality and Fraternity

Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi
First International Philosophy Congress
14-16 Ekim 2010, Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye
14-16 October 2010, Uludag University, Bursa Turkey
Gözden Geçirilmiş Bildiriler / Revised Papers

Editör /Edited by
İsmail Serin

ASA

Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi

First International Philosophy Congress

Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi

First International Philosophy Congress

"Eşitlik, Özgürlük ve Kardeşlik"

"Equality, Liberty and Fraternity"

Bildiriler / Papers

İsmail Serin
Editör /Editor

Bursa - Türkiye

Düzenleyen / Organised By
Uludağ Üniversitesi
Fen-Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü
Bursa - Türkiye
+ 90 224 294 1826
philosophy@uludag.edu.tr
http://philosophy.uludag.edu.tr

Ana Destekçiler / Main Sponsors
Bursa Valiliği
Bursa Büyükşehir Belediyesi
Nilüfer Belediyesi
Bursa Kent Konseyi
Nilüfer Kent Konseyi
Uludağ Felsefe Derneği

Yayıncı / Publisher
Asa Kitabevi Yayınları
Ünlü Cad. Sönmez İş Sarayı, No: 13
Bursa - Türkiye
+90 224 220 40 74

Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi
First International Philosophy Congress
Kongre Bildiri Tam-Metinler Kitabı
Congress Full-Text Papers' Book
14 - 14 Ekim / October 2010
ASA Kitabevi: 43
ISBN: 978-975-8149-42-1

İçindekiler / Contents

Onursal Kurul / Honorary Board 10

Bilim Kurulu / Academic Board 10

Çağrılı Konuklar / Keynote Speakers 11

Düzenleme Kurulu / Organising Board 11

Başlarken 12

Preface 13

Prof. Dr. A. Kadir Çüçen / Açış Konuşması 14

Prof. Dr. A. Kadir Çüçen / Opening Speech 16

Prof. Dr. Oliver Leaman / How plausible a political slogan is liberty, equality and fraternity? 20

Prof. Dr. Oliver Leaman /Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ne kadar makul bir politik slogandır? 31

Prof. Dr. Jean-Michel Besnier / «Le progrès des sciences peut-il réconcilier la liberté et l'égalité ?» 42

Prof. Dr. Jean-Michel Besnier / Bilimlerin İlerlemesi, Özgürlük ve Eşitliği Uzlaştırabilir mi? 49

I. Oturum / I. Session

Krzysztof Kedziora / The Post-enlightenment Notions of Liberty, Equality and Fraternity 59

Geoffrey Cupit / Equality and Fraternity 67

Michal Zvarik / Structure of Prejudice and Discrimination in the Phenomenology of Alfred Schutz 74

II. Oturum / II. Session

Talip Karakaya / Varoluşçu Felsefede "Başkası ve Özgürlüğün Sınırı" Problemi 82

Ferhat Akdemir / Lockecu Perspektiften Temel Hak ve Özgürlüklerin Kaynağı ve Güvencesi Üzerine Bir Analiz 92

Fikri Gül / Özgürlük Sorununa Etik-Politik Bir Yaklaşım 98

Elif Akgün – Hasan Aslan / Üç Özgürlük Paradigması 111

III. Oturum / III. Session

Mehmet Önal / Dünya Yurttaşlığı, Barış Ve Kardeşlik Üzerine Düşünceler Immanuel Kant Örneği 122

İsmail Serin / Kant'ın "Ebedi Barış" Düşüncesi Gerçekçi midir? 131

Serdar Şen / Küreselleşme Çağında Dünya Barışı Olanaklı Mıdır?: Kant ve Postmodernizm 134

IV. Oturum / IV. Session

Renata Kišoňová / The Idea of Deweyan participatory democracy in contemporary culture 161

Melek Zeynep Zafer / The Tragedy of Modern Individual in Society: A Kafkaesque View ***169***

Daniel DiLeo / Aristotle on Civic Education 175

V. Oturum / V. Session

Enver Orman / Kant ve Hegel'de Özgürlük 199

Aydın Müftüoğlu / Özgürlüğün Eşitlik Ve Kardeşlikle Kavgası: Locke vs. Rousseau 210

Umut Dağ / Kant'ın Özgürlük ve Ahlak Anlayışının Günümüzde Uygulanabilme Olanağı Üzerine 222

Berfin Kart / Immanuel Kant'ta Etik Özgürlük-Toplumsal Özgürlük İlişkisi 232

VI. Oturum / VI. Session

Solmaz Zelyut / "Özgürlük" Neyin Adıdır? 242

Ogün Ürek / Etik Ahlâk Felsefesi Midir? Doğru Değerlendirme Sorunu 247

Sergender Sezer / Birlikte Yaşamak: Gönüllülük Mü, Zorunluluk Mu, Dayatma Mı? 253

Deniz Kundakçı / Rasyonalite Ya Da Mutlak Yalnızlık: Max Weber'in Özgürlük Anlayışının Politik ve Toplumsal Sınırları Üzerine 263

VII. Oturum / VII. Session

Ali Taşkın / Adaletin Nesnelliği Bağlamında, Hukukî Olanla Adalete Uygun Olan Ayrımı 274

Nur Yeliz Gülcan / Adalet ve Yasa İlişkisine Felsefi Bir Bakış 282

Metin Becermen / Adil Bir Düzen Kurmak Mümkün mü? 287

Adnan Esenyel / Adaletin Olanağı Olarak Ontoloji 298

VIII. Oturum / VIII. Session

Şengül Çelik / Mülk'ün Başladığı Yerde Kardeşlik 305

H. Fırat Şenol / Asabiyet ve Kardeşlik: Tikel-Tümel İlişkisi? 315

Murat Satıcı / Modern Hukuk Açısından Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik 327

Duygu Türk / Levinas'ta Etik ve Siyaset: "Kardeşlik, Tutsaklık, Eşitsizlik" 337

IX. Oturum / IX. Session

Celalettin Yanık / Liberal Çokkültürlülük Açısından Birlikte Yaşamak 349

Barış Mutlu / Günümüz Politik Adalet Anlayışına Eleştirel Bir Bakış: Amartya Sen ve Olanaklar Teorisi 359

Duygu Dinçer / Toplumsal Güvenlik Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Ulusal Güvenlik Boyutlarıyla İncelenmesi: Kolektif Kimliğe Yönelik Tehditler 373

X. Oturum / X. Session

Ahmet Ulvi Türkbağ / İnsan Hakları Hukuku ve Alan Gewirth 384

Selman Karakul / Hukuki Pozitivizm mi, Doğal Hukuk Yaklaşımı mı? Türkiye'nin İnsan Hakları Yorumu Sorunu 390

Feysel Taşçıer / Hukukun ve Siyasetin (Ara)yüzü Olarak Adalet 411

Funda Günsoy Kaya / Hukuk Versus Politika Kıskacında İnsan Hakları 418

XI. Oturum / XI. Session

Hakan Çörekçioğlu / Parçalanmış Politik Birliği Yeniden Kurmak: Hikaye Anlatımı 423

İrfan Mukul / Milliyetçilik ve Ulus-Devlet Bağlamında Mekânın Kullanımı 433

Gökhan Yavuz Demir / Bir Metafor Olarak Adalet 451

M. Ertan Kardeş / Politik Felsefe Bağlamında Kozmopolitist Düşüncenin İmkânları ve Sınırları 459

XII. Oturum / XII. Session

Ali Utku / "Her Şeyi Söyleme Hakkı": Jacques Derrida'da Edebiyat-Demokrasi Bağıntısı 469

Serpil Tunç / Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde 481

Özgür Soysal / Evrenselcilik-Tikelcilik Gerilimi Işığında Ötekiler'in Kaderi 495

Özlem Duva / Evrensel Konukseverlik ve Haklara Sahip Olma Hakkı 513

XIII. Oturum / XIII. Session

H. Haluk Erdem / Karl Jaspers'te Avrupa Düşüncesi 522

Emin Çelebi / David Hume'da Zorunluluk ve Özgürlük: Humecu Uzlaştırma 527

Serkan Gölbaşı / Foucault'nun Yasa-Norm Ayrımı 537

Elif Ergün / Giorgio Agamben ve Müselmann 544

XIV. Oturum / XIV. Session

Ertuğrul Rufayi Turan / Geleceğin Toplumsal Örgütlenmesi ve Heidegger Felsefesi 552

Müslim Akdemir / Ütopyalarda Uygulanabilirlik Sorunu 558

Fikret Osman / Ütopya ve Gerçeklik Arasında Eşitlik 564

XV. Oturum / XV. Session

Tariq Hashim Khamis / Studies in Hermetic Thought 572

Afifeh Hamedi / Mutahhari Theory of Justice 582

Murat Arıcı / Ideological Freedom, the Problem of Axiological Tension and the Grounds for Respecting Others' Ideologies 591

XVI. Oturum / XVI. Session

Vejdi Bilgin / İslâm Düşünce-Siyaset Tarihinde Laikliğin İzini Sürmek 598

Ferhat Ağırman / İslam Düşüncesinde Birey Özgürlüğünün Nasıllığı Üzerine 616

Fatih Toktaş / İslam Dünyasında Norm ve Yasa İlişkisine Sıra Dışı Bir Yaklaşım: Fârâbî ile Fazlur Rahman Örneği 626

Mehmet Kuyurtar / Barış İçinde Birarada Yaşamanın Bir İlkesi Olarak Dinsel Özgürlük 642

XVII. Oturum / XVII. Session

Şahin Efil / Sanat Felsefesi Bağlamında Tolstoy'un Sanat Anlayışından Özgürlüğe Bir Yol Çıkar mı? 650

Şule Gece / Avangard Sanatın Toplumsal Etkileri 663

Tayfun Torun / Yaşamı Anlamanın *Organon*u Olarak Sanatta Empati 669

Engin Topuzkanamış / Mûsıki İnkılâbıyla Toplum İnşası: Müzik, Toplum ve Cumhuriyet 678

XVIII. Oturum / XVIII. Session

Zafer Yılmaz / William Godwin Felsefesinde Birey–Toplum İlişkisi 695

Oylum Çağan - Seçil Özay / Doğu-Batı Ekseninde Medyada Hegemonya ve Sessizlerin Söz Hakkı: Al Jazeera English Örneği 702

Mustafa Cihan / John Stuart Mill'de Birey ve Toplum İlişkisi 714

Aysel Demir / Siyasi Bir Korku Aracı Olarak Medya 725

XIX. Oturum / XIX. Session

Hatice Nur Erkızan / Betül Çotuksöken'de Öznenin Ontik, Epistemik ve Etik Kuruluşu 732

Fatih Duman / Egemenlik Kuram(lar)ı Bağlamında Halk/Ulus Kavramının Söylemsel İşlev(ler)i ve Özgürlük Sorunsalı 741

Şamil Öçal / Osmanlılarda ve Hıristiyan Batıda Siyasi Otoritenin Meşruiyetinin Sınırları ve Felsefi -Teolojik Temelleri 763

XX. Oturum / XX. Session

Cihan Camcı / Aydınlanmanın Kurgusal Olanağı Olarak Özgürlük Etik İlişkisi 789

Senem Kurtar / Günahkâr Bir Özgürlük Düşü: Kierkegaard ve *İbrahim Olmak* 807

Gülçin Ayıtgu / Kierkegaard ve Kojeve Dolayımında Hegel'in Tarih Anlayışında "İnsan"ın Konumu 819

XXI. Oturum / XXI. Session

Cem Deveci - Mehmet Ruhi Demiray / Schmitt's Theory of Public Law and His Conception of Basic Rights* 827

Demet Kurtoğlu Taşdelen / A Positive Conception of Closedness in Favour of Openness 836

Melouki Slimane / Human Rights And Democracy: Conceptualization and Application in Republic of Algeria 844

XXII. Oturum / XXII. Session

Çağatay Edgücan Şahin / Çalışma Yaşamını Düzenleyen Yasalardaki Dönüşümün Dayanağı Olarak Neo-Liberalizm; Devlet-Toplum İlişkisinde Leviathan'ın Yükselişi mi? 862

Ahu Tunçel / Evrensellik ve Yerellik Geriliminde "Cumhuriyetçi Yurtseverlik" 881

Recep Batu Günör / Neo-Liberalizmin Demokrasi ile İmtihanı: Hayek'e göre Demokrasi-Diktatörlük İlişkisi 892

XXIII. Oturum / XXIII. Session

H.Bahadır Türk / Slavoj Žižek Düşüncesinde Liberalizm ve Özgürlük Sorunu Üzerine Bazı Notlar 901

Yunus Yoldaş - Özlem Becerik Yoldaş / Niklas Luhmann'ın Demokrasi Teorisi 917

Füsun Kökalan Çımrın / Sistem Karşıtı Hareketler ve Toplumsal Muhalefet 926

Onursal Kurul / Honorary Board

Bölümün kuruluşunda ve gelişmesinde katkısı bulunan akademisyenler.

Prof. Dr. Arda Denkel
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Harun Tepe
Prof. Dr. İoanna Kuçuradi
Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer
Prof. Dr. Sevgi İyi
Doç. Dr. İsmail Demirdöven
Yard. Doç. Dr. Tüten Anğ
Yrd. Doç. Dr. Uğur Ekren
Afıtap Boz

Bilim Kurulu / Academic Board

[Alfabetik Sırayla]
Prof. Dr. Abdullah Kaygı
Prof. Dr. Ahmet İnam
Prof. Dr. Ali Osman Gündoğan
Prof. Dr. Ali Yaşar Sarıbay
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. David Grünberg
Prof. Dr. Doğan Özlem
Prof. Dr. Harun Tepe
Prof. Dr. Ferudun Yılmaz
Prof. Dr. İoanna Kuçuradi
Prof. Dr. Kenan Gürsoy
Prof. Dr. Kurtuluş Dinçer
Prof. Dr. Ömer Naci Soykan
Prof. Dr. Sabri Büyükdüvenci
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Süleyman Seyfi Öğün
Prof. Dr. Tülin Bumin
Prof. Dr. Yasin Ceylan
Prof. Dr. Zeynep Direk

Çağrılı Konuklar / Keynote Speakers

Jean-Michel Besnier, Prof. Dr., Sorbonne Üniversitesi Felsefe Bilgi ve İletişim Teknolojileri Felsefe Kürsüsü, Fransa.

Oliver Leaman, Professor of Philosophy and Zantker Professor of Judaic Studies, Ph.D. Cambridge, 1979

Düzenleme Kurulu / Organising Board

Kongre Başkanı / Congress Chair
Prof. Dr. A. Kadir Çüçen

Koordinatörler / Co-ordinators
Öğr. Gör. Dr. İsmail Serin, Uludağ Üniversitesi
Dr. Metin Becermen, Uludağ Üniversitesi

Üyeler / Members
Prof. Dr. Dimitar Denkov, Sofia University, Bulgaria
Doç. Dr. Işık Özgündoğdu Eren, Uludağ Üniversitesi
Doç. Dr. Zekiye Kutlusoy, Uludağ Üniversitesi
Yrd. Doç Dr. Muhsin Yılmaz, Uludağ Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Ogün Ürek, Uludağ Üniversitesi
Dr. Alexander L. Gungov, Sofia University, Bulgaria
Dr. Andrej Démuthovci, Trnava University, Slovakia
Dr. Funda Günsoy Kaya, Uludağ Üniversitesi
Dr Marien van den Boom, INHolland University of Applied Sciences
Öğr. Gör. Ayşe Gül Çıvgın, Uludağ Üniversitesi
Öğr. Gör. Nihal Petek Boyacı, Uludağ Üniversitesi
Araş Gör. Adnan Esenyel, Uludağ Üniversitesi
Araş Gör. Melek Zeynep Zafer, Uludağ Üniversitesi
Araş Gör. Tayfun Torun, Uludağ Üniversitesi
Araş Gör. Ümit Öztürk, Uludağ Üniversitesi

Başlarken

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü 1990-1991 yılında kurulmuştur ve halen lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde öğretim vermektedir. Genç ve dinamik kadrosuyla Türkiye'deki Felsefe bölümleri arasında kendine saygın bir yer edinen bölüm, Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi'ni yılda iki sayı olarak yayımlamaya devam etmektedir. Birçok öğretim üyesi ve görevlisinin bölümün kurumsallaşmasına katkı yaptığı Felsefe Bölümü yirmi yıllık bir süreçte çeşitli deneyimler kazanarak bu güne geldi. Bu yıl yirminci yılını dolduracak olan bölümümüz bu vesile ile uluslar arası bir kongre düzenlemektedir.

Kongre, bir devletin yurttaşlarıyla ilişkisinde veya devletler ve kültürler arası ilişkilerde birçok kişinin kafasını kurcalayan, üzerinde çok konuşulan ve tartışılan, ama bir mutabakatın sağlanamadığı "eşitlik, özgürlük ve kardeşlik" kavramlarını ele almaktadır. Bugün, herkesin dilinden düşürmediği bu kavramlar genelde bağlamından kopuk bir şekilde ele alınmakta ve farklı şekillerde içeriklendirilmektedir. Ancak, dünyamızda, ama özellikle -Kafkaslar ve Ortadoğu olmak üzere- bölgemizde yaşananlar bu kavramalar üzerine daha geniş kapsamlı düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Bunu yaparken en önemli dayanak noktası olarak felsefi bir donanımla şekillenmiş bir bakış olabilir. Ancak felsefi bir bakışın yanında farklı disiplinlerden bakışların da katkısını göz ardı etmediğimiz için kongreyi disiplinler arası bir zeminde düzenlemeyi uygun bulduk.

Bu bağlamda, bu kongre ile, farklı disiplinlerin kazandıracağı zenginlik perspektifinin de etkisiyle, "eşitlik, özgürlük ve kardeşlik" kavramları ve bu kavramlar eksenindeki konuların açıklık kazanması, kültürler ve devletler arası ilişkilerde ya da bir devletin yurttaşlarıyla olan ilişkisinin düzenlenmesinde bu kavramların yerinin ve öneminin ortaya konması amaçlanmaktadır.

Preface

The Philosophy Department at the Faculty of Arts and Sciences, Uludağ University was established in the academic year 1990-1991 and offers undergraduate and graduate programs (both MA and PhD.) The department which achieved an honorable status with its young and dynamic staff among the philosophy departments in Turkey, continues to publish Kaygı, the biannual journal of The Philosophy Department, the Faculty of Arts and Sciences, Uludağ University. The Philosophy Department has its current position at the end of a 20-years process during which many professors and lecturers contributed to department's institutionalization. Our department, on the eve completing its 20th year, is organizing an international congress.

The congress deals with the notions of "equality, freedom and fraternity" which puzzle many people about the relationship between a state and its citizens or the relationships among states and cultures and which have been spoken and discussed but never have been agreed upon. Today, these harped on notions are considered outside their contents and are contented in many different ways. However, the events experienced in our world, especially in Caucasus and Middle East bears the need for a comprehensive study. While doing this, the most important basis is a viewpoint shaped by a philosophical background. But since we haven't ruled out the contribution of angles of different disciplines in addition to a philosophical view, we have approved an interdisciplinary organization.

In this respect, by means of this congress and with the effects of the broad perspective gained by various disciplines, clarification of the notions of "equality, freedom and fraternity" and the subjects about these notions and exposition of the place and importance of these notions in the arrangement of the relationships among cultures and states or a state's relationship with its citizens are aimed at.

Açış Konuşması

Prof. Dr. A. Kadir Çüçen

Sayın Rektör Yardımcım, Dekanım, Öğretim Üyeleri, Konuşmacılar ve değerli katılımcılar, 1. Uluslararası Felsefe Kongresine hoş geldiniz.

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü 1990-1991 yılında kuruldu ve halen lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyinde öğretim vermektedir. Genç ve dinamik kadrosuyla Türkiye'deki Felsefe Bölümleri arasında kendine saygın bir yer edinen Bölümümüz, *Kaygı* adlı ve indekslerce de taranan dergisiyle düşünce dünyasına katkı yapmaktadır. Birçok öğretim üyesi ve görevlisinin bölümün kurumsallaşmasına katkı yaptığı Felsefe Bölümü, yirmi yıllık bir süreçte çeşitli deneyimler kazanarak bu güne geldi. Bu yıl yirminci yılını dolduracak olan bölümümüz, bu vesile ile uluslararası bir kongre düzenleyerek hem yurtdışında hem de yurt içine felsefecilere ulaşmayı hedeflemiştir. Bu buluşma, Bursa kentimizdeki felsefe sevenlere ve ilgi duyanlara da farklı ses ve düşüncelerin ulaşmasını sağlayacaktır.

Kongre, bir devletin yurttaşlarıyla ilişkisinde veya devletler ve kültürler arası ilişkilerde birçok kişinin kafasını kurcalayan, üzerinde çok konuşulan ve tartışılan, ama bir mutabakatın sağlanamadığı "eşitlik, özgürlük ve kardeşlik" kavramlarını ele almaktadır. Bugün, herkesin dilinden düşürmediği bu kavramlar genelde bağlamından kopuk bir şekilde ele alınmakta ve farklı şekillerde içeriklendirilmektedir. Ancak, dünyamızda, ama özellikle -Kafkaslar ve Ortadoğu olmak üzere- bölgemizde yaşananlar bu kavramalar üzerine daha geniş kapsamlı düşünmeyi gerekli kılmaktadır. Bunu yaparken en önemli dayanak noktası olarak felsefi bir donanımla şekillenmiş bir bakış olabilir. Ancak felsefi bir bakışın yanında farklı disiplinlerden bakışların da katkısını göz ardı etmediğimiz için kongreyi disiplinler arası bir zeminde düzenlemeyi uygun bulduk.

Bu bağlamda, bu kongre ile, farklı disiplinlerin kazandıracağı zenginlik perspektifinin de etkisiyle, "eşitlik, özgürlük ve kardeşlik" kavramları ve bu kavramlar eksenindeki konuların açıklık kazanması, kültürler ve devletler arası ilişkilerde ya da bir devletin yurttaşlarıyla olan ilişkisinin düzenlenmesinde bu kavramların yerinin ve öneminin ortaya konması amaçlanmaktadır. Günümüz sorunlarına yanıt aranacak olan kongremiz, I. Uluslararası Felsefe Kongresi adı altında 14-16 Ekim 2010 tarihinde Bursa'da yapılmaktadır. Kongre'ye Bursa Valiliği, Büyükşehir Kent Konseyi, Nilüfer Kent Konseyi ve Uludağ Felsefe Derneği destek vermektedir.

3 gün sürecek kongreye 98 konuşmacı değişik ülke ve kurumlardan katılacaktır. Kongre dili İngilizce ve Türkçe olarak belirlenmiştir. Kongremize ülkemizde de tanınan iki filozof çağrılı konuşmacı olarak katılacaktır. Amerikalı ve İslam Felsefesi alanında da çalışmalar yapan Prof. Dr. Oliver leaman açılış konuşması ve Fransa Sorbonne Üniversitesi

öğretim üyelerinden Prof. Dr. Jean-Michel Besnier ise kapanış konuşması ile kongremizi onurlandıracaklardır.

Özellikle Batı Afrika ülkelerinden Kamerun, Gana ve Siere leona'dan çok sayıda delege gelerek kongremizi izleyecekler ve kendi ülkelerindeki durumu örnekleyeceklerdir. Ayrıca Irak, Polonya, Yeni Zelanda, Amerika, Bulgaristan, Slovakya, Cezayir, İran ve Kıbrıs gibi ülkelerden gelen konuşmacılarla kongre düşünce çeşitliliğinin merkezi olacaktır. Uludağ Üniversitesi rektörlük binasındaki salonlarda aynı anda 4 oturum şeklinde gerçekleşecek kongrenin 3. Günü Ördekli Kültür Merkezinde yapılacaktır. Böylece, felsefe, akademik alandan çıkıp halka ulaşacaktır. Bursa kenti, Avrupa kültür başkenti olma yolundaki adımlarına bir yenisini ekleyerek, felsefecilere ev sahipliği yapacaktır. Bir kültür ve tarih kenti olan Bursa, düşüncenin de merkezi olma olanağına hizmet etmeyi tüm aydınları ve entelektüelleri ile katkı yapacaktır. Farklı medeniyetlerin yaşadığı Bursa kenti, medeniyetlerin oluşmasındaki felsefe düşüncesini, gelecek kuşaklara da taşımayı bir görev kabul ederek, I. Uluslar arası Felsefe Kongresi'ne ev sahipliği yapacaktır.

Kongre'ye katkı yapacak herkesi saygılarımla selamlar, başarı bir Kongre olmasını dilerim.

Opening Speech

Prof. Dr. A. Kadir Cucen

Dear Rector, Dean, Professors, Speakers and distinguished participants, we are all delighted to welcome you to the First International Philosophy Congress.

The Philosophy Department in the Faculty of Arts and Sciences at Uludağ University was established in 1990-1991 and presently offers bachelor's, graduate and doctorate degrees. Our department which has gained an honorable place among philosophy departments in Turkey with its young and dynamic staff contributes to *Kaygı* journal which is scanned by indexes. Philosophy Department, the institutionalization of which was supported by many professors and lecturers, reached its current position by the help of various experiences within a period of twenty years. Our department, on the occasion of its completion of twenty years aimed at contacting philosophers both at home and abroad by organizing an international congress. This meeting will provide the accession of different voices and ideas to Bursa people who love and have interest in philosophy.

The congress handles "equality, liberty and fraternity", the concepts which preoccupy many people's minds in the relationships between a state and its citizens and among nations and cultures and the concepts which are spoken on and discussed a lot but never compromised on. Today, these widespread concepts are often handled disconnected with their contexts and thus the contents they comprised are various. However, the events in the world, especially those experienced in Caucasus and Middle East, requires in-dept thinking on these concepts. While doing this, the most important reference point may be a view shaped by a philosophical background. We agreed to organize this congress on interdisciplinary ground for we didn't ignore the contribution of other disciplines' perspectives besides the perspective of philosophy.

In this sense, with the effects of richness of perspectives of different disciplines, this congress aims at the clarification of the concepts "equality, liberty and fraternity" and the subjects about these concepts, and the presentation of the place and importance of these concepts in the organization of the relationships among cultures and nations and between a state and its citizens. Our congress, in which the solutions for today's problems will be discussed is being held in Bursa under the name of First International Philosophy Congress on October fourteenth to sixteenth 2010. Bursa Governorship, Metropolis City Council, Nilüfer City Council and Uludağ Philosophy Organization give support to the congress.

Ninety eight speakers from different countries and institutions participate in this congress lasting for three days. The languages of the congress were

specified as English and Turkish. Two philosophers, well known in our country as well, will attend our congress as invited speakers. Prof. Dr. Oliver Leaman, from U.S. A who makes studies on Islamic Philosophy will honor our congress with an opening speech and Prof. Dr. Jean-Michel Besnier from Paris-Sorbonne University will honor our congress with a closing speech.

Notably, many representatives from Western African countries like Cameroon, Ghana and Sierra Leone will follow the congress and exemplify cases in their own countries. Besides, by means of the speakers from countries such as Iraq, Poland, New Zealand, U.S.A., Bulgaria, Slovakia, Algeria, Iran and Cyprus, the congress will be the centre of variety of thoughts. The first two days of congress will take place in conference halls in Uludağ University Rectorate Building in four concurrent sessions. The third day program will take place in Ördekli Culture Centre. Since therefore, philosophy will not only remain in academic field but also get through to public. The city of Bursa takes a further step in its way to become European Capital of Culture by hosting the philosophers. A city of culture and history, Bursa will serve as a centre of thought with all its intellectuals. The city of Bursa, having received different civilizations throughout history, accepts it as its duty to hand the philosophy behind the establishment of civilizations down to the next generation and hence hosts the First International Philosophy Congress.

It's a pleasure to greet all the people contributing to the congress with respect and I hope we have a successful congress.

DAVETLİ KONUŞMACILAR
KEYNOTE SPEAKERS

How plausible a political slogan is liberty, equality and fraternity?

Oliver Leaman, University of Kentucky

Liberty, equality and fraternity is the slogan of the French Revolution, but more in the public mind than in reality. It certainly is not the slogan of the European Union, which has more different kinds of governments within it than have most putative unions. One thing that a member has to possess is democracy, although it would be interesting to see what might happen if one of the countries were to move to a regime that could not really be called democratic. The trio of liberty, equality and fraternity really do make up a sensible group. A country which valued nothing except liberty would surely be a miserable place for the poor to live, and a country which promoted liberty and equality would also need to be able to create some sense of community, since otherwise it would hardly be an enjoyable place to live. Conservatives sometimes suggest that all we need to prioritize is liberty, since this would lead to a great expansion of wealth, and the wealthy would be inclined to bestow some of their wealth on those less successful. In any case, the great increase in general economic activity is supposed to make everyone better off. There is certainly some evidence to support this view. We do see great amounts of charity in countries that are prosperous and give their citizens the freedom to dispose of their wealth relatively freely, and these are often highly successful countries economically. It seems rather arbitrary though to hope that this would work out in every case, and should we allow perhaps a significant part of the population to slip beneath a certain level of welfare if the generosity of the rich does not come up to par?

It is reasoning like this that encouraged some emphasis on equality. This was not important during the French Revolution, and the latter should not be understood at all as having anything to do with a general redistribution of wealth. John Rawls argues in his work that it would be reasonable to expect people to agree to provide for those who are at the bottom of the heap if no-one knew where they would end up in society. This is just the same as the rationality of home insurance. We do not expect our houses to burn down, but we insure them just in case, and it is rational to give up some consumption if there is an appropriate balance between the costs of the insurance and the costs of repairing/rebuilding the house. There is nothing moral in this, it is just a matter of working out what actions are in our interests. Similarly, it is a good thing if people see themselves as linked with each other in some way, since otherwise life is nasty, brutish and short. If people would just take advantage of each other when it was safe to do so, if everyone saw himself or herself as in competition for

everything with everyone else, it would be difficult to relax. We could take Rawls' principle of rationality again here and ask what sort of community would we wish to live in if we did not know where in that community we might end up. It could be that some kinds of society are more desirable than others, again not only morally, but from a rational perspective. So for example we might wonder if when we found a purse on the floor of a bus we would like to live in a society where we picked it up and kept it, or where we tried to return it to its "rightful" owner. Since we do not know, on Rawls' principle of the veil of ignorance whether we would be the finder or the loser, it might be rational to want to live in a society where people care to a degree for each other. It might also be rational to want to live in such a society because of the warm fuzzy feeling we get from our relationships with others.

So liberty, equality and fraternity do seem to go together. One of the questions that Europeans tend to ask is what sort of balance is appropriate here. Those more on the right emphasize liberty and also to a degree fraternity, since the links that bind social groups are seen as fragile and in need of support. Those on the left tend to emphasize equality and argue that this is the way in which community is built. This may seem very abstract, but it is not really. We are all familiar with the fact that a group sometimes works and sometimes does not, and it is often unclear why. The addition of a particular person, or their absence, may make a huge difference, a fact with which teachers have always been familiar. Here there is an interesting dilemma for conservatives. They often see liberty as something very important, and yet as something that requires restriction when it threatens social cohesion, something it tends to do. What makes them conservative is the notion that the state is something that needs to be conserved and the delicate relations within it are part of what makes it run the way it does, so changing some of them in order to increase liberty, or equality, will often interfere with fraternity. For many conservatives it is the fostering of community which is fundamental to a successful polity, and without it the other social goods that might accrue will find themselves without an agreeable context within which to operate.

The role of religion

Religions often claim to be in line with the current positions of societies on liberty, equality and fraternity, and may even suggest that those political principles are in themselves basically religious. These claims should be rejected outright. There is no difficulty at all in a religion arguing that it is compatible with the principles of what we call liberal democracy, and they often do so argue. After all, the sources of religious doctrine are in general so vague and varied that it is not difficult to argue that they are compatible with anything. This is not a cynical comment on religion, but merely a reflection on its history, during which all types of political organization have been linked with one religion or another quite happily,

or so it would seem. The significant claim that religions sometimes make is that liberal democracy is in fact a religious idea, and this is not only false but dangerously so. People often point to the apparent paradox of a society that is in fact quite enthusiastic about religion, like the United States, having a constitution that puts religion in such a restricted official position, but it is no paradox. Some European countries formally privilege religion, and particular religions at that, yet their populations are largely secular in their views. This is also not a paradox. Basing liberal democracy on religion is just wrong, in that there is nothing in any of the major religions to privilege one form of society over others. Why should people be consulted over their government, especially when those who run the government are in contact with God? What is the role of personal liberty if it leads the individual to do things that offend divinely-ordained behaviour? In a world where everyone has been made different by God, why should the state seek to promote equality? Now, it is certainly the case that one can find and interpret passages from religions which provide ammunition for those advocating liberty, equality and representation, but it is worth pointing out that for all religions the link between the individual and God is primary. This is what authentic life is based upon, this is the most important aspect of our lives, and this, it has to be said, is compatible with a range of political organizations. That is why religions have lasted so long, perhaps. They are adaptable and have changed in accordance with circumstances.

Does this mean that religions are irrelevant as far as politics are concerned? Certainly not, the nature of a religion at a particular time and place can be highly supportive, or even creative, with respect to the nature of social organization. Some people refer to the European Union as a Christian club for this reason. It is not because most citizens of the EU are Christians, although they are, nor that members of other religions are less privileged in general in the Union, and nor is it because the founders of the EU in its earlier form consciously looked to religion to formulate the principles of the new organization. But they were all the products of many centuries of Christian civilization in Europe and one of the principles which at that time they were interested in emphasizing was that of peace, certainly a Christian principle, and a very apposite one after a long war in which Christians on all sides had enthusiastically been supported by their national churches in their pursuit of each others' destruction. The initial point of the European Iron and Steel Union ? was to link France and Germany in such a way that war would never be an issue again. Is this a Christian policy? Well, it is in just the same way that ten years earlier Christians on both sides found good reasons to fight each other. Not all Christians, to be sure, but most of them. Does this mean that Christianity is not an important part of why people in Christian Europe do things and make the decisions they make? Not at all, it is important but in a subtle way. European civilization embodies within it various Christian ideas, yet as has been suggested, these are so variably interpreted and identified

that the only definite remark that can be made about them is that they are Christian and not from some other religion.

The idea that European values are based on religion is highly misleading. Sometimes it is said that they were in the past, and may be so again in the future, but that while Europe is in a largely secular mood they are not now. This is also highly misleading. What are these values that are based on religion? Are they the values of (today's) Roman Catholic Church or of the Protestant churches, or are they Orthodox? If they are Catholic are they the values of the (present) Pope, or of those Catholics who call themselves Catholics yet disagree with the Pope? Are they the values of Charlemagne, or Richard I of England, or Czar Nicholas II, or the Anabaptists? As I write this Chelsea and Portsmouth are about to meet each other in the FA Cup Final in London, and we can ask the same question of these clubs. When was the last time that someone from West London played for Chelsea, or someone from the West Country for Portsmouth? I am a Chelsea supporter, I am a Londoner, but most of our players come from other countries, let alone are not Londoners, and many of them when they come do not even speak English. The owner is from overseas, as is the manager, and as are many supporters. What then makes Chelsea Chelsea if nothing about the club, except its location (which is really in Fulham) really stems from Chelsea? What makes Europe Christian if nothing specifically Christian can be located in the idea of Europe, in the policies of the EU or even in the enthusiasms of the majority of the population of Europe? We often use a general term to describe a group of people yet as Wittgenstein delighted in pointing out, just because we use such a term we should not imagine that it must be based on an essence or shared quality between everything it covers. It might do, but in many cases it will not, and so many terms like Christian, European, liberal democracy and so on do not have within them some core of values or beliefs that anyone or thing that comes under the term has to share. Wittgenstein suggested that it is often like a length of rope where no one strand of fibre runs through the whole (*Philosophical Investigations* 67), but where the various strands are connected to each other so that they make up something that can be used as rope to tie things. Christianity is no different from any other religion in this respect, and we find with all religions a determined compatibility with a wide variety of different forms of political organization

How religions, and other forms of affiliation function, is to exclude others and in that way to define their members. The only difference between the supporter of one football team and another is often the fact that they support different football teams. They may live in the same road, they may share their views on most things, they may even be members of the same family, yet they support different teams. It is a bit like being a member of a tribe when the tribes are intertwined with each other, as they so often are, and when it is not always easy to tell which tribe someone is in. It is difficult to argue that the tribes are based on different values or theories,

but they clearly have different interests, since they may be variously economically and politically successful in dividing up the spoils.

The case of America

The contrast between European and American values are important in defining an ethos for Europe, not so much because there is such a clear contrast but because of the necessity to assert some major difference in order to define the different continents. The creation of a degree of unity in Europe during the Cold War was always an American aim, given the need to deter Soviet expansionism and revive the economy of Europe, and it continues to be an aim, in that an organized Europe is an effective ally for the United States on most occasions. Yet there are certainly policy differences between the US and Europe. The former unlike the latter spends a relatively large amount of resources on defence, and so is able to play a significant military role around the world, whereas Europe finds it difficult to play any sort of military role even in Europe itself without American support. Universal health care, the welfare state and increasing government involvement in the lives of its citizens is a general social democratic European policy, and is perhaps starting to become an American one also with the onset of the Obama regime, but there remains quite a contrast between the continents. The United States does see a military role for itself worldwide, whereas European countries might reluctantly assist if called upon energetically, but do not look for such opportunities, and military conflict remains unpopular with their populations at large. Europe seeks to resolve issues diplomatically, not just as a matter of policy but through the necessity based on insufficient resources going into resolving them in any other way. It is of course worth pointing out that a pacific Germany and a bellicose United States has not exactly been a constant in modern times, so these trends may change over time, but it is worth referring back yet again to the issue of resources. A Europe which sees butter (or probably polyunsaturated vegetable spread) as more significant than guns will find its options restricted largely to economic rather than military means.

Europeans often refer in a rather superior manner to their disinclination to use force, and compare themselves as sophisticated to the uncomplicated and naïve Americans, yet this can be taken too far. There are disputes which can only be settled by force and where armed intervention is the only way of saving lives and bringing about a less undesirable conclusion. Some of the interventions in the former Yugoslavia are of that kind. This attitude to the Americans as the boors of the West, powerful and dangerous but basically uncivilized, Rome as opposed to Athens, is persistent, and is shared by some Americans also, but is condescending and problematic. The contrast between Europe and the United States is by no means as marked as one might think. Even pre-Obama there existed in the US a nascent welfare state, with free (emergency) health

care, unemployment insurance, social security, free school education and a well developed system of scholarships for higher education. The US has also of course a long tradition of converting immigrants into citizens, and by contrast with Europe has no problems with religious minorities and their strange clothes or behaviour, even though the country has for some time been at war with the countries from which many of those minorities originate. The advancement of Barack Obama to the presidency is an event that many Europeans could not realistically expect to happen with an equivalent person in their own countries, and brings out a significant aspect of what is called the American Dream, the attitude that anyone can do anything. Although of course it is far from true, it does provide a very helpful attitude to entrepreneurial life in the United States and to the integration of the new migrants year after year into loyal American citizens.

The suggestion here is that while there are certainly important differences between the social attitudes of many Americans and Europeans, and although believing in the existence of such differences is important in defining the contrast between the continents, in fact the difference is not that large. The interests of both regions are often common, as are their values. There is a tendency to stress the fact that the USA is just one country whereas the EU is a combination of entirely different countries, and this is true but misleading. The parts of the USA are often very different from each other, far more different than the different countries in the EU are from each other, and while federal tax policy governs everyone, state financial policy is very much tailored to each individual state. On the other hand, in the war in America in the nineteenth century to bring all the states under one government the Unionists won. In the European wars where one state sought to dominate the others, the latter eventually won. This has subsequently brought about a series of debates on how far each country in the EU, or outside it, should seek to integrate with the others, and what in effect it means to be a country or nation in the twenty-first century. Some countries like Belgium seem to have given up the debate altogether, while others apparently have no difficulty in being both within the EU and also fiercely independent in every other cultural way. We should not over-emphasize the European nature of this debate, though, since virtually every country comes up against the existential issue of who it is, where they see themselves going and what sort of country they wish to become. Almost all countries today, and probably in the past also, are congeries of nationalities, political views, shifting borders and so on, and the consequence is that it is often not at all obvious what the answer is to questions about national identity.

One of the comments that de Toqueville made about America is that the new democracy would be critical of religion, since "Equality begets in man the desire of judging everything for himself: it gives him, in all things, a taste for the tangible and the real, a contempt for tradition and

for forms" (*Democracy in America*, 163). He seems to have got this wrong sine the USA is often reckoned a far more religious society than Europe, for instance. We should be careful here before we accept this as entirely true. It is certainly the case that more people go to church in America than in Europe, but whether this is a real religious enthusiasm is not that obvious. We should recall Nietzsche's famous phrase in *The Gay Science* where he said that God is dead, which included the comment that the churches are nonetheless still in existence, albeit more as mausolea than as anything else. Nietzsche was referring to the feeling that the world is now operating by itself, without any divine guidance or agency, and that is true for many Americans, even church goers. They just have not yet made the connection between the absence of God in the world and the lack of necessity to worship him formally in some way. The radical separation of church and state which so impressed de Toqueville, and is so surprising to many Europeans, is a highly significant aspect of American culture. It recognizes that in the working out of the links between equality, liberty and fraternity, no intervention by religion can be allowed. This is because religion is an entirely different form of reasoning than the sorts of discussions that take place around the political trinity of liberty, equality, fraternity. Religion gets to the essence of things, it determines the truth once and for all, and that represents an entirely inappropriate sort of way of working out the links between the parts of the trinity. This is not in any way to criticize religion, it is just to suggest that its role in political life is to overwhelm the liberty, equality, fraternity debate, and in very unhelpful ways.

The significance of balance as a political ideal

The main issue of the liberty, equality, fraternity debate is one of balance. How far can we expand one and compress another of these notions to produce the sort of state we want to live in, one that is fair, where people can live together and where there is scope for people to act on their own initiative and aspirations. These are certainly not minor issues, they are very different though from the sorts of religious solutions to problems that are offered by the major faiths. There is a tendency today for religions to comment on a wide range of social and political issues of even quite a minor kind, which is in itself evidence of the lack of a real religious sense in modern society, yet at the basis of religion is the belief that there is an answer to what should happen, and that answer is something that is determined once and for all by our creator, God. It is not something that one can argue about or debate, although argument and debate may be involved in discovering what it is. God knows how we should behave, since he has made us in a certain way and is aware of how we flourish, and what makes us decline, and any actions or decisions that go in the wrong direction are just wrong themselves, however many people think they are right and are misled.

This is why religion often seems to be fanatical to its opponents. It looks to a final solution, an all or nothing position in which it tells us where the truth lies and what we have to do if our actions are to be in alignment with it. It looks to a utopian future, one in which everyone will follow the religion, or aspects of it, and where God will rule the world. When this finally happens everything will be perfect and this world is merely a stage in the progress of perfection that will come ultimately. The separation of religion and state in America is significant in trying to get people to think politically in secular terms. Once religion is used to discuss politics the whole sense of balance that is involved in regulating liberty, equality and fraternity goes out of the window. It is not that religious people cannot think in terms of that balance, obviously they can and do , it is just that the religion itself is basically uninterested in that balance. It is more interested in other and greater issues, and so the balance becomes subsidiary to some broader concerns, and the nature of the debate subtly changes. Politics in a secular sense is all about tinkering with the state, but in a religious sense it is a matter of presenting the only possible way of doing things that accords with the will of God.

This is not to suggest that it is not possible for religious thinkers to tinker, of course they do all the time, and often purport to pursue a political agenda that has nothing to do with their religious views. We tend to get pulled in different directions here. There is first of all the idea that religion covers the whole of life and so cannot be dissociated from political issues. From this perspective people will often say that they are in favour of a certain policy because of their religion, and it is not unreasonable to expect them to look for a political position that is in accord with their faith, at the very least. The problem is that it is quite possible for others in the same religion to take an entirely different political line, so that it is difficult to see which view fits in with the religion. From a personal point of view everyone else could be wrong, of course, or dishonest or disingenuous, in holding the dissenting views they do. One of the remarkable features of religion though is its ability to go in a wide variety of different directions on political issues, which presumably has a good deal to do with its survival value. We are frequently told by religious people what the view of their religion is on a particular issue, and in some countries people are actually punished for wearing the “wrong” clothes according to the religion, while in France right now legislation is going through parliament to ban certain kinds of “religious” clothes, as though there was such a thing. In my part of London there are many shops selling Islamic clothes, but I am sure that these clothes have very little to do with the fashion sense of the Prophet Muhammad and his Companions, in just the same way that the clothes of the ultra-Orthodox Jewish community in London have very little to do with the clothes worn in ancient Israel. Yet Muslims and Jews who do not wear these clothes are viewed critically by those who insist on certain styles, while at the same time those critical of such clothes cannot see beyond them to the individuals who are within

them. The fierce secularism that would ban such clothes shares the lack of balance displayed by the religious authorities who would enforce them. Both these attitudes go directly against the sort of ethos embodied in the liberty, equality, fraternity principle which is of course not a principle but a set of competing principles which embody compromise, ambivalence, balance and uncertainty.

Liberals tend to see history and politics in optimistic terms, as a gradual process by which the forces of darkness and absolutism are replaced by increasing freedom and enlightenment. This view is seen as naïve both from the left and from those enthusiastic about religion. Whatever the truth of the matter, it may turn out that the period when liberty, equality and fraternity were seen as the key slogans of civil society have been quite brief in human history, since perhaps societies based on that slogan are not able to last for very long. It could be, in Ibn Khaldun's terms, that the social solidarity or □*asabiyya* on which society is based cannot find within that principle anything solid enough to bind people together when other political or religious principles come to challenge liberal society. It could be, to use a term coined by Alain Minc, that we are living in the new Middle Ages, where powerful illiberal forces which originally exist at the periphery of society will gradually become more central until there is a collapse of the power of the liberal institutions themselves (this is discussed in my *Islamic Philosophy: an introduction*). Whatever the truth of these dire possibilities, it has to be admitted that the liberty, equality, fraternity slogan is essentially compromised by its complexity. It does not provide an answer or a solution, but rather it raises questions and suggests temporary and provisional solutions, which themselves have to become part of the new problematic to be resolved. Also, it has to be said, there is little romance involved in systems of thought based on compromise. It is like the contrast between two types of lover, one who is insistent and confident, brash and sure of himself, while the other is hesitant and constantly questions what he does and what it means. There are no prizes for guessing which one is likely to be more successful, but if we ask which one deserves to be more successful, then that is an entirely different matter.

Religion again

It is here that the contrast between liberty, equality and fraternity, and religion, becomes critical. The contrast is similar to that which exists between positive and negative liberty, as outlined by Isaiah Berlin. The latter is based on preventing interference in action, and is predominantly defensive, cautious and needs to be balanced by other considerations to do with the public welfare. Positive liberty is far more exciting:

> The 'positive' sense of the word 'liberty' derives from the wish on the part of the individual to be his own master. I wish my life and decisions to depend on myself, not on external forces of whatever kind. I wish to be the instrument of my own, not of other men's, acts of will... a doer - deciding, not being decided for, self-directed.., conceiving goals and

policies of my own and realizing them. (131) .

As Berlin comments this notion of liberty can very easily be identified with an authoritarian political doctrine where quite dramatic policies need to be enacted for people to be truly liberated in this positive way. It is not difficult to see how neatly religion can also fit in here. Once people know the truth, the absolute truth, it becomes an easy step to oblige others to follow it absolutely, and indeed seems cruel not to do so. This thinking also took place within the French Revolution, when Chamfort famously said "Sois mon frère ou je te tue" (Be my brother or I will kill you), a rather more energetic summons to fraternity than is normally undertaken!

Liberty, equality and fraternity represents a trinity of demands and contrasting aims which inevitably involves compromise, discussion and the sort of horse trading so beloved of politicians, and of course horse traders. It is essentially ignoble and piecemeal, its aims are merely a better sort of life and its method is to try out a variety of forms of allocation until the most satisfactory result (for the moment) is achieved. Contrast this with the more dramatic and apocalyptic motives of religious thinkers and their secular allies, or with those who seek to emphasize only one part of the trinity at the expense of the others, thinking thereby to introduce clarity into the situation and resolve wavering patched up agreements between the different parts of the three. Pursuing these varied and varying aims and objectives is essentially untidy and temporary, experimental and variable, and yet in material terms likely to be far more productive than its more radical and totalitarian alternatives. Only in material terms? This is the challenge of modern liberal thinkers, to construct an ideology that will go along with their ways of thinking and working that will make it all seem more exciting and sexy. Work, family and fatherland, the new slogan during the Pétain regime in Vichy France, makes much more sense emotionally, and all the three hang together in a way that is intellectually satisfying, although of course in a very restrictive manner. Did the newly defeated French enjoy those restrictions and the more organic and corporate ethos of the state? Some of them certainly did and enthusiastically set about destroying the remnants of the French Republic that eschewed liberty, equality and fraternity. Yet fragile, unloved and unstable though that trinity is, it often seems to have far stronger roots in Western civilization than its enemies appreciate. Whether this will continue to be the case in the future is something we shall have to wait to see.

Berlin, I. (1988) "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press

de Toqueville, A. (1961) *Democracy in America*, trans. H. Reeve, New York: Mentor

Ibn Khaldun (1981) *The Muqadimmah*, trans. F. Rosenthal, Princeton: Princeton University Press

Leaman, O. (2000) "Can rights coexist with religion?" *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions*, Hawting, G, Mojaddedi, J. & Samely, A. (eds.), Oxford: Oxford University Press, 163-74

---------- (2009) *Islamic Philosophy: an introduction*, Cambridge: Polity

Nietzsche, F. (1974) *The Gay Science*, trans. W. Kaufmann, New York: Vintage

Rawls, J. (1972) *On Justice*, Oxford: Clarendon Press

Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ne kadar makul bir politik slogandır?

Prof. Dr. Oliver Leaman

Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik Fransız Devriminin sloganıdır fakat gerçek olmaktan çok halkın zihnindedir. Bünyesinde farklı tipte hükümetleri barındıran Avrupa Birliğinin sloganı olmadığı kesindir. Avrupa Birliğinin bir üyesinin sahip olması gereken tek şey demokrasidir. Ne var ki, ülkelerden biri demokratik olarak adlandırılamayacak bir rejime geçiş yapsaydı ne olabileceğini görmek ilginç olurdu. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üçlüsü gerçekten de hassas bir grubu bir araya getirebilir. Özgürlük dışında hiçbir şeye değer vermeyen bir ülke, yoksulların yaşaması için kesinlikle çok kötü bir yer olurdu. Özgürlüğü ve eşitliği teşvik eden bir ülkenin de bir çeşit topluluk anlayışını yaratabilmesi gerekir çünkü aksi halde yaşamaktan zevk alınan bir yer olması çok zor olurdu. Muhafazakarlar bazen özgürlüğü öncelikli kılmamız gerektiğini çünkü bunun zenginliğin artmasına yol açacağını ve zenginlerin daha az başarılı olanlara zenginliklerinin bir kısmını bahşetmeye yöneleceğini belirtmektedir. Her halükarda, genel ekonomik etkinlikteki büyük artışın herkesi daha iyi bir duruma getirmesi beklenir. Muhakkak ki, bu bakış açısını destekleyen bazı bulgular vardır. Refah içinde olan ülkelerde büyük oranlarda hayır işi yapıldığını ve vatandaşlarına varlıklarını göreli olarak dağıtma özgürlüğü verildiğini görüyoruz. Bunlar çoğunlukla ekonomik anlamda yüksek başarı elde etmiş ülkelerdir. Yine de bunun her durumda işleyeceğini ummak aslında nedensizdir ve eğer zenginlerin cömertliği başa baş gelmezse, nüfusun belki de önemli bir parçasının belirli bir varlık düzeyinin altına inmesine göz yummalı mıyız?

Eşitliğe verilen önemi teşvik eden düşünce bunun gibidir. Bu Fransız Devrimi sırasında önemli değildi ve sonrasının varlığın yeniden genel dağıtımıyla ilgili olduğu anlaşılmamalıdır. John Rawls kitabında, eğer hiç kimse toplumdaki sonunu bilmeseydi, topluluğun en alt kesiminde olanların ihtiyacını insanlardan karşılamalarını beklemek mantıklı olacaktır demektedir. Bu ev sigortası yaptırmak kadar mantıklıdır. Evlerimizin yanmasını ummayız ama sigorta masrafı ile evi yenileme masrafı arasında uygun bir denge varsa, bazı harcamalarımızdan vazgeçmek akla yatkındır. Bu durumda ahlaki hiçbir şey yoktur, sadece çıkarlarımız açısından hangi eylemlerin işe yaradığı önemlidir. Benzer şekilde, insanların kendilerini bir şekilde birbirleriyle bağlantılı görmeleri iyi bir şeydir, aksi halde hayat çirkin, yabani ve kısa olur. Eğer insanlar öyle yapılması güvenli diye birbirlerinden avantaj sağlasalardı, eğer herkes her şey için kendisini diğer herkesle rekabet halinde görseydi, rahatlamak zor olurdu. Burada tekrar Rawls'ın akla uygunluk ilkesini ele alabilir ve eğer

o topluluk içinde nerede olacağımızı bilmeseydik hangi tip bir topluluk içinde yaşamak isteyebileceğimizi sorabiliriz. Şöyle olabilirdi, toplumun bazı kesimleri diğerlerinden, yine ahlaki açıdan değil ama mantıki olarak, daha talep edilir olabilir. Böylece örneğin bir otobüsteyken yerde bir cüzdan bulursak, onu alıkoyabileceğimiz bir toplumda mı yoksa onu "doğru" sahibine iade etmeye çalıştığımız bir toplumda mı yaşamak isteyeceğimizi merak edebiliriz. Rawls'ın bilgisizlik tülü ilkesine göre, bulan mı, kaybeden mi olacağımızı bilmediğimiz için, insanların birbirlerini bir dereceye kadar umursadığı bir toplumda yaşamayı istemek mantıklı olabilir. Ayrıca başkalarıyla ilişkilerimizden kazandığımız belirsiz sıcak hisler sebebiyle de böyle bir toplumda yaşamak istememiz mantıklı olabilir.

Bu sebeple özgürlük, eşitlik ve kardeşlik birlikte gidebilir gibi görünmektedir. Avrupalıların sorduğu sorulardan biri, burada nasıl bir denge olmasının uygun olduğudur. Sağ kesimde olanların çoğu özgürlüğü ve bir dereceye kadar da kardeşliği vurgular, çünkü sosyal grupları birbirine bağlayan halkaların kolay kırıldığı ve desteklenmesi gerektiği görülür. Sol kesimde olanlar eşitliği vurgulamaya ve toplumun bu yolla yapılandığını belirtmeye meyillidir. Bu çok soyut görünebilir ama gerçekte değildir. Bir grubun bazen çalıştığına bazen çalışmadığına ve çoğunlukla bunun nedeninin belirsiz olduğuna hepimiz aşinayızdır. Belirli bir kişinin gruba dâhil olması veya gruptan çıkması büyük bir fark yaratabilir ki bu olgu öğretmenlere her zaman çok tanıdıktır. Burada muhafazakârlar için ilginç bir ikilem vardır. Sıklıkla özgürlüğü çok önemli bir şey olarak ama sosyal uyumu tehdit ettiğinde, buna meylettiğinde, kısıtlanması gereken bir şey olarak görürler. Onları muhafazakâr yapan, devletin korunması gereken bir şey olduğu mefhumudur ve içindeki narin ilişkiler devletin olduğu gibi işlemesini sağlayan yolun bir parçasıdır, bu sebeple özgürlüğü veya eşitliği artırmak adına bunlardan bazılarını değiştirmek kardeşliğe müdahale olacaktır. Birçok muhafazakâr için toplumu geliştirmek başarılı bir yönetim biçimidir ve bu olmadan gerçekleşen diğer sosyal menfaatler kendilerini işletecek uygun bir çevre bulamayacaktır.

Dinin rolü

Dinler sıklıkla özgürlük, eşitlik ve kardeşlik konusunda toplumların mevcut pozisyonları ile aynı çizgide olduklarını iddia eder ve hatta temelde bu politik ilkelerin kendilerinin dini olduğunu bile ileri sürer. Bu iddialar bütün olarak reddedilmelidir. Bizim liberal demokrasi olarak nitelendirdiğimiz ilkelerle bağdaştığını belirten bir dinde hiçbir zorluk yoktur. Bununla birlikte dini doktrinin kaynakları genel olarak o kadar bulanık ve çeşitlidir ki herhangi bir şeyle uyum içinde olduklarını söylemek zor olmaz. Bu din üzerine alaycı bir yorum değildir ama bütün politik organizasyon türlerinin, bir veya başka bir dinle oldukça memnun biçimde bağlantılı olduğu veya böyle göründüğü tarihlerine yönelik derinlemesine bir düşünmedir. Dinlerin zaman zaman ileri sürdükleri

önemli iddia, liberal demokrasinin gerçekte dini bir fikir olduğudur ve bu sadece yanlış olmakla kalmaz çok da tehlikelidir. Dini kısıtlanmış bir resmi pozisyona konumlandıran bir yapıya sahip olan Birleşik Devletler gibi din açısından oldukça coşkulu olan bir toplumun açık paradoksuna sıklıkla işaret eder ama bu bir paradoks değildir. Bazı Avrupa ülkeleri resmi olarak dini, hem de belirli dinleri ayrıcalıklı kılar yine de bu ülkelerin toplumları görüşlerinde geniş anlamda laiktir. Bu da bir paradoks değildir. Liberal demokrasiyi din üzerine temellendirmek sadece yanlıştır çünkü ana dinlerin hiçbirinde bir tür toplumun diğerlerinin üzerinde ayrıcalıklı olduğunu belirten hiçbir şey yoktur. Neden insanlar hükümetlerine akıl danışmak zorundadır, özellikle de hükümeti idare edenlerin Tanrı ile temas halinde olduğunda? Eğer bireyi ilahi olarak papazlık rütbesi verilmiş bir tavrı rencide eden şeyler yapmaya yönlendirirse, kişisel özgürlüğün rolü nedir? Herkesin Tanrı tarafından farklı yaratılmış olduğu bir dünyada, devlet neden eşitliği gözetmelidir? İmdi, durum kesinlikle şudur ki, dinlerde özgürlüğü, eşitliği ve ders vermeyi savunanlara koz veren pasajların bulunması ve yorumlanması mümkündür fakat bütün dinler için birey ve Tanrı arasındaki bağın temel olduğuna işaret etmeye değer. Muteber hayatın temellendiği şey budur, hayatlarımızın en önemli tarafı budur ve belirtilmelidir ki, bu bir dizi politik organizasyonla uyumludur. Belki bu sebeple dinler bu kadar uzun suredir vardır. Uyarlanabilirler ve şartlarla uyum içinde değişebilirler.

Bu, siyasetle ilgilenildiği sürece dinlerin konu dışı olduğu anlamına mı gelir? Kesinlikle gelmez, sosyal bir organizasyonun doğası açısından bakıldığında bir dinin doğası belirli bir zamanda ve yerde yüksek oranda destekleyici ve hatta yaratıcı olabilir. Bazı insanlar bu sebeple Avrupa Birliğini Hıristiyan bir kulüp olarak nitelendirmektedir. Sebebi, öyle olsalar da, Avrupa Birliğinin vatandaşlarının çoğunun Hıristiyan olması değildir veya Birlikte diğer dinlerin mensuplarının genelde daha az önemli olması da değildir ve ne de Avrupa Birliğinin kurucularının önceki biçiminde yeni bir organizasyonun ilklerini oluşturmak için bilinçli olarak dine bakmasıdır. Ne var ki, bu ilkeler Avrupa da Hıristiyan medeniyetinin birkaç yüzyıllık ürünüdür ve o zamanlarda vurguladıkları ilkelerden birisi barıştır, barış kesinlikle bir Hıristiyan ilkesidir ve ulusal kiliseleri tarafından coşkun bir şekilde desteklenen bütün tarafların birbirlerinin yıkımının peşinde olduğu uzun bir savaştan sonra böyle olması çok da uygundur. Avrupa Demir Çelik Sendikasının birinci maddesi Fransa ve Almanya'yı savaşın hiçbir zaman tekrar bir mesele olmayacağı bir biçimde bağlamaktadır. Bu bir Hıristiyan politikası mıdır? On yıl önce Hıristiyanlar, bütün tarafların birbirleriyle kavga etmek için iyi sebepler bulduğu yol aynıdır. Elbette bütün Hıristiyanlar değil ama çoğu. Bu, Hıristiyan Avrupa'sında insanların yaptıkları şeyleri yapış nedenlerinde, aldıkları kararları alış sebeplerinde Hıristiyanlığın önemli bir payının olmadığı anlamına mı gelir? Hiçte değil, önemlidir ama ince bir biçimde. Avrupa medeniyeti, çeşitli Hıristiyan fikirleri bünyesinde barındırmaktadır, yine de belirtilmiş olduğu gibi o kadar çeşitli yorumlanmıştır ve tanımlanmıştır

ki, onlar hakkında yapılabilecek tek belirli yorum, Hıristiyan oldukları ve başka bir dinden olmadıklarıdır.

Avrupa değerlerinin dine dayandığı fikri büyük oranda aldatıcıdır. Bazen bunların geçmişte kaldığı ve belki Avrupa'nın şu anda olmadığı kadar geniş bir laik durumdayken gelecekte de böyle olacağı söylenir. Bu da oldukça aldatıcıdır. Dine dayanan bu değerler hangileridir? Bugünün Roma Katolik Kilisesinin mi, Protestan Kilisesinin mi değerleridir, yoksa Ortodoks mudur? Eğer Katoliklerse, mevcut Papanın mı yoksa Papa ile anlaşamamalarına rağmen kendilerini Katolik olarak çağıranların mı değerleridir? Şarlman'ın (Kutsal Roma Cermen İmparatorluğunun Kurucusu) mı, İngiltere Kralı I. Richard'ın mı, yoksa Çar II. Nicholas'ın mı yada Anabaptistlerin mi değerleridir? Ben bunları yazarken, Chealsea ve Portsmouth Londra'da FA Cup Finalinde buluşmak üzereler ve bu kulüpler açısından da aynı soruyu sorabiliriz. En son ne zaman West Country'den birisi Chelsea'da veya Portsmouth'da oynadı? Ben Chelsea taraftarıyım ve Londralıyım ama oyuncularımızın çoğu diğer ülkelerden gelme, Londralı olmak bir yana çoğu geldiklerinde İngilizce bile konuşamıyordu. Takımın sahibi, yöneticisi ve birçok taraftarı deniz aşırı yerlerden. O halde, eğer kulübün bulunduğu yer dışında (ki aslında yeri Fulham'dadır) Chelsea'dan kaynaklanan hiçbir şeyi yoksa Chelsea'yı Chelsea yapan nedir? Avrupa ideasında, Avrupa Birliği politikalarında ve hatta Avrupa nüfusunun çoğunluğunun heyecanlarında saptanabilen Hıristiyanlık dışında bir şey değilse, Avrupa'yı ne Hıristiyan yapar? Wittgenstein'ın işaret etmekten memnun olduğu gibi, bir grup insanı tanımlamakta sıklıkla genel bir terim kullanırız, sadece bu terimi kullandığımız için, bu terimin kapsadığı her şey arasında bir öze veya paylaşılan bir niteliğe dayanması gerektiğini düşünmemeliyiz. Böyle olabilir ama birçok durumda olmayacaktır ve Hıristiyan, Avrupalı, liberal demokrasi vb birçok terimin içinde, terimin altında olan herhangi bir kişinin veya herhangi bir şeyin paylaşmak zorunda olduğu bir değerler veya inançlar temeli yoktur. Wittgenstein, çoğunlukla hiçbir iplik telinin bütünün arasından geçmediği ama çeşitli iplik tellerinin birbirleriyle bağlantılı olduğu ve böylece bir şeyleri bağlayan bir urgan olarak kullanılabilen bir şey oluşturduğu uzun bir ip gibidir (Felsefi Soruşturmalar, 67). Hıristiyanlığın bu açıdan diğer dinlerden hiçbir farkı yoktur ve politik organizasyonun farklı biçimlerinin geniş bir çeşitliliğiyle belirlenmiş bir uyumu bütün dinlerde buluruz.

Dinler ve duygusal bağlılığın diğer biçimlerinin işlemesi başkalarını dışlayarak ve bu yolla kendi mensuplarını tanımlayarak olur. Bir futbol takımını destekleyenle bir diğerini destekleyen arasındaki tek fark çoğunlukla farklı futbol takımlarını destekledikleri olgusudur. Aynı cadde üzerinde yaşıyor olabilirler, birçok şeyde aynı bakış açısına sahip olabilirler, hatta aynı ailenin mensupları olabilirler ama faklı takımları destekliyorlardır. Bu, topluluklar birbirine karışmışken ki çoğunlukla böyledir ve bir kişinin hangi topluluğa mensup olduğunun söylenmesi zor olduğunda, bir topluluğa mensup olmaya benzer. Toplulukların farklı

değerlere veya kuramlara dayandığını belirtmek zordur ama açıkça faklı çıkarları vardır çünkü ganimetleri bölmekte çeşitli ekonomik ve politik başarı olabilir.

Amerika Örneği

Avrupa ve Amerika değerleri arasındaki kontrast Avrupa için bir değerler ve inançlar sistemi tanımlamakta önemlidir, nedeni çok net bir kontrast olduğundan değil ama farklı kıtaları tanımlamak için bazı ana farklar ortaya koyma gerekliliğindendir. Sovyet yayılmacılığını engelleme ve Avrupa ekonomisini canlandırma ihtiyacı dikkate alındığında, Soğuk Savaş sırasında Avrupa'da bir ittifak seviyesi yaratmak her zaman bir Amerika amacıydı ve hala bir amaç olmaya devam ediyor. Organize olmuş bir Avrupa birçok durumda Birleşik Devletler için etkili bir müttefiktir. Yine de Birleşik Devletler ve Avrupa arasında siyasal farklar kesinlikle vardır. Birleşik Devletler, Avrupa'nın tersine savunma üzerine göreli olarak geniş kaynak harcamaktadır ve bu sebeple dünya çapında önemli bir askeri rol oynayabilmektedir ama Amerikan desteği olmadan Avrupa'ya Avrupa içinde bile herhangi bir çeşit askeri rol oynamak zor gelmektedir. Evrensel sağlık hizmetleri, refah devleti ve hükümetin vatandaşlarının hayatlarına dâhil olmasının artırılması genel bir sosyal demokrat Avrupa politikasıdır ve belki de Obama rejiminin başlamasıyla bir Amerikan politikası olmaya da başlamıştır ama kıtalar arasındaki önemli kontrast hala sürmektedir. Birleşik Devletler kendine dünya çapında askeri bir rol biçmişken, Avrupa ülkeleri ısrarla çağrı aldıkları takdirde gönülsüzce destek olmakta ama böyle durumları ummamaktadır ve askeri çatışma Avrupa halkları için geniş oranda istenen bir şey değildir. Avrupa meseleleri diplomatik olarak çözme arayışındadır. Bu sadece bir politika meselesinden değil ama meseleleri başka bir yolla çözmeye girişmelerini sağlayacak kaynakların yetersizliliğinin sunduğu gerekliliğinden ileri gelir. Elbette barışçı bir Almanya'nın ve savaşçı bir Birleşik Devletlerin modern zamanlarda kesin olarak değişmez olmadığına ve bu eğilimlerin zamanla değişebilir olduğuna işaret etmeye değer, ama kaynak meselesini burada yine belirtmek gerekir. Tereyağını (veya muhtemelen doymamış yağdan yapılan sebze ziyafetini) silahlardan daha çok önemseyen bir Avrupa, seçeneklerini askeri araçlardan ziyade ekonomik araçlarla sınırlanmış bulacaktır.

Avrupalılar çoğunlukla güç kullanımı konusundaki isteksizliklerine kuvvetli biçimde vurgu yaparlar ve kendilerini anlaşılması kolay ve naif Amerikanlara göre daha entelektüel olarak tanımlarlar ama bu abartı olabilir. Sadece güç kullanımıyla çözülebilecek ve hayat kurtarmanın ve istenmeyen sonuçların daha az gerçekleşmesini sağlamanın tek yolunun silahlı müdahale olduğu anlaşmazlıklar vardır. Eski Yugoslavya'daki bazı müdahaleler bu çeşittir. Amerikalılara Batının görgüsüzleri olarak yapılan bu muamele, güçlü ve tehlikeli ama temelde uygarlaşmamış Roma'nın Atinalılara olan karşıtlığı gibi süreklidir ve bu fikir bazı Amerikalılar

tarafından da paylaşılmaktadır ama küçümseyici ve problemlidir. Birleşik Devletler ve Avrupa arasındaki bu kontrast hiçbir suretle dikkat çekici değildir. Obama öncesi, yeni olgunlaşan bir refah devleti olan Birleşik Devletlerde bile bedelsiz (acil) sağlık hizmeti, işsizlik sigortası, sosyal güvenlik, bedelsiz okul eğitimi ve yüksek eğitim için gelişmiş bir burs sistemi vardı. Birleşik Devletler aynı zamanda göçmenlere vatandaşlık vermek konusunda uzun geçmişi olan bir geleneğe sahiptir ve o azınlıkların oluşturduğu ülkelerle bir süre savaş yapmış olsa bile, Avrupa'nın tersine, dini azınlıklarla, onların garip kıyafetleriyle veya davranışlarıyla hiçbir problemi yoktur. Barack Obama'nın başkanlığa getirilmesi, birçok Avrupalının kendi ülkelerindeki benzer bir insanın başına gelmesini beklemeyecekleri bir olaydır ve Amerikan Rüyası olarak adlandırılan şeyin, herkesin her şeyi yapabileceğinin belirgin bir şekilde vücuda gelişidir. Elbette doğru olmaktan çok uzak olmasına rağmen, bu Birleşik Devletlerdeki girişimci hayata ve yıldan yıla yeni göçmenlerin asil Amerikan vatandaşlarıyla entegrasyonuna çok yardımcı bir yaklaşım sağlamaktadır.

Burada anlatılan şudur, birçok Amerikalı ve Avrupalının sosyal duruşları arasında önemli farklar kesinlikle varken ve bu farkların varlığına inanmak kıtalar arası kontrastı tanımlamakta önemli olmasına rağmen, aslında fark o kadar da büyük değildir. İki bölgenin çıkarları da, değerleri gibi çoğunlukla ortaktır. Amerika Birleşik Devletlerinin sadece bir devlet olduğunu ama Avrupa Birliğinin tamamen farklı ülkelerin bir kombinasyonu olduğunu ve bunun doğru ama yanıltıcı olduğu olgusunu vurgulamak için yeterli bir eğilim vardır. ABD'nin bölgeleri birbirlerinden oldukça farklıdır, bu fark Avrupa Birliğindeki farklı ülkelerin birbirleriyle olduğundan çok daha fazladır ve federal vergi politikası herkesi bağlamasına rağmen, devletin finansal politikası bireysel her eyaletin şartlarına oldukça uygun hale getirilmiştir. Diğer yandan, Amerika'da bütün eyaletleri bir devlet altına almak için 19. yüzyılda yapılan savaşta, Birleşme Yanlıları kazanmıştı. Bir devletin diğerlerini hâkimiyet altına almaya çalıştığı Avrupa savaşlarında, kaçınılmaz olarak diğerleri kazandı. Bu, akabinde Avrupa Birliğindeki veya dışındaki her ülkenin diğerleriyle nereye kadar entegrasyon arayışında olması gerektiği ve yirmi birinci yüzyılda bir ülke veya millet olmanın gerçekte ne demek olduğu konusunda bir dizi tartışmaları da beraberinde getirdi. Belçika gibi bazı ülkeler tartışmayı bütünüyle bir kenara bırakmış görünürken, diğerleri açıkça hem Avrupa Birliği içinde olmakta hem de kültürel açılardan tamamen bağımsız olmakta hiçbir zorluk görmemektedir. Bu tartışmanın Avrupalı doğası üzerinde durmamalıyız çünkü gerçekte her ülke, kim olduğuna, kendini nereye gidiyor görüyor ve nasıl bir ülke olmak istiyor gibi varoluşsal meselelerle karşı karşıya kalmıştır. Bugün ve muhtemelen geçmişte de hemen hemen bütün ülkeler, milletler, politik görüşler, değişken sınırlar vb yığınıydı ve sonuç şudur ki, ulusal kimlik hakkındaki soruların cevabı çoğunlukla açık değildir.

Toqueville'in Amerika hakkında yaptığı yorumlardan biri şudur, yeni demokrasi dinin eleştirisi olacaktır çünkü "Eşitlik, insanda kendisi açısından her şeyi sorgulama isteği yaratacaktır: ona, bütün şeylerde elle tutulur ve gerçek olanın tadını, geleneği ve diğer formları küçümsemeyi verecektir" (*Democracy in America*, 163). Toqueville bunu yanlış anlamış gibidir çünkü örneğin ABD, Avrupa'dan çok daha dindar bir toplumu hesaba katmaktadır. Bunu tamamen doğru olarak kabul etmeden önce burada dikkatli düşünmeliyiz. İnsanların Amerika'da, Avrupa'da olduğundan fazla kiliseye gittiği kesinlikle bir gerçektir ama bunun gerçek bir dini şevk olup olmadığı o kadar da açık değildir. Nietzsche'nin, her ne kadar başka bir şeyden ziyade türbe olarak da olsa kiliselerin her şeye rağmen hala var olduğunu belirttiği yorumunu da içeren ve Tanrının öldüğünü söylediği The Gay Science'daki meşhur cümlesini hatırlamalıyız. Nietzsche dünyanın artık kendi kendini herhangi bir ilahi rehberlik veya aracılık olmadan yönettiği duygusuna gönderme yapmıştır ve bu birçok Amerikalı için, hatta kiliseye gidenler için bile doğrudur. Bu insanlar sadece Tanrının yokluğu ve resmi olarak bir şekilde ona tapma gerekliliğinin eksikliği arasındaki bağlantıyı henüz kurmamışlardır. Kilisenin ve devletin Toqueville'ı bu kadar etkileyen ve birçok Avrupalı için çok şaşırtıcı olan radikal ayrılığı, Amerikan kültürünün çok önemli bir unsurudur. Amerikan kültürü, eşitlik, özgürlük ve kardeşlik arasındaki bağların kurulmasında dinin hiçbir müdahalesine izin verilmemesi gerektiğini kabul eder. Bunun sebebi, dinin, siyasi özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üçlüsü çerçevesinde yer alan tartışmaların biçiminden tamamen farklı bir akıl yürütme biçimi olmasıdır. Din şeylerin özüne iner, herkes için doğru olanı bir kereliğine tanımlar ve bu, yukarıdaki üçlünün parçaları arasındaki bağların işlemesi için tamamen uygunsuz bir yol sunar. Bu dini eleştirmek anlamına gelmez, sadece politik hayattaki rolünün eşitlik, özgürlük ve kardeşlik tartışmasını alt etmek olduğunu belirtmektedir.

Dengenin politik bir ideal olarak önemi

Eşitlik, özgürlük ve kardeşlik tartışmasının ana meselesi denge meselesidir. İçinde yaşamak istediğimiz tipte, adil olan, insanların birlikte yaşayabileceği ve insanların kendi öncelikleri ve arzuları adına hareket etme alanının olduğu bir devlet yaratmak için bu kavramların birini nereye kadar genişletip diğerini ne kadar daraltabiliriz. Bunlar elbette önemsiz konular değildir, hatta ana inançlar tarafından küçümsenen problemlere bulunan dini çözüm türlerinden oldukça farklıdır. Önemsiz olsa bile geniş bir yelpazedeki sosyal ve politik meseleler üzerine yorum yapmak için dinlerde bugün bir eğilim vardır ki, bu kendi içinde modern toplumda gerçek bir dini duygunun eksikliğinin kanıtıdır. Yine de dinin temelinde, ne olacağına dair bir cevap olduğu inancı vardır ve bu cevap bir kereliğine ve herkes için yaratıcımız olan Tanrı tarafından belirlenen bir şeydir. Tartışma veya müzakere ne olduğunu belirlemekte kullanılsa da, bu tartışılabilecek veya müzakere edilebilecek bir şey değildir. Tanrı

bizim nasıl davranmamız gerektiğini bilir çünkü bizi belirli bir yolla yaratmıştır ve nasıl geliştiğimizin ve bizi neyin saptırdığının ve yanlış yöne giden eylemlerin veya karaların sadece kendilerinin yanlış olduğunun farkındadır, hâlbuki birçok insan haklı olduğunu ve yanıldığını düşünür.

Bu sebeple din, muhaliflerine bağnaz görünür. Eğer eylemlerimiz onunla uyuşursa doğrunun nerede olduğunu ve ne yapmamız gerektiğini bize anlatan nihai bir çözüme, bir bütüne bel bağlar. Ütopik bir geleceğe, herkesin dini veya onun gösterdiklerini takip edeceği ve Tanrının dünyayı yöneteceği bir geleceğe güvenir. Bu ne zaman ki olur, her şey mükemmel olacaktır ve bu dünya eninde sonunda gelecek olan bir mükemmellik sürecinde sadece bir aşamadır. Amerika'da dinin ve devletin birbirlerinden ayrılması, insanların politik anlamda seküler düşünmesini sağlamaya çalışmakta önemlidir. Din bir kez siyaseti tartışmakta kullanıldığında, özgürlüğü, eşitliği ve kardeşliği düzenlemekte gereken bütün denge unsuru dışarıda kalır. Sebep, dindar insanların bu denge açısından düşünememesi değildir, düşünebilecekleri ve düşünmekte oldukları açıktır, sadece dinin kendisinin temel olarak bu dengeyle bir ilgisinin olmamasıdır. Bu başka ve daha büyük meselelerde de dikkat çekicidir ve denge bazı daha geniş meselelerin alt sorunudur ve tartışmanın doğası ince bir biçimde değişir. Seküler anlamda siyaset, tamamen devletle üstün körü sonuca varmakla ilgilidir ama dini anlamda, şeyleri Tanrının isteğiyle uyumlu bir şekilde yapmanın tek olanaklı yolunu sunma meselesidir.

Bu, dindar düşünürler için üstün körü sonuca varmanın mümkün olmadığı anlamına gelmez, elbette her zaman bunu yaparlar ve bu, çoğunlukla onların dini görüşleriyle bir ilgisi olmayan bir politik gündemi izlemek anlamındadır. Burada farklı yönlere çekilmekteyiz. Öncelikle dinin bütün hayatı kapsadığı ve bu sebeple politik meselelerden ayrılamayacağı fikriyle karşılaşmaktayız. Bu açıdan, insanlar sıklıkla dinleri sebebiyle belirli bir politikanın lehine davrandıklarını söyleyecektir ve onlardan inançlarıyla en az uyuşan bir politik duruşu aramalarını beklemek akılcı olmaz. Problem şudur, aynı dinin taraftarı olan başkalarının tamamen farklı bir politik çizgiyi izlemeleri oldukça olasıdır ve bu sebeple hangi görüşün o dine uyduğunu görmek zordur. Diğer herkesin kendi kişisel bakış açısından, muhalif görüşleri benimsemek elbette yanlış veya sahtekârca ve ikiyüzlülük olabilir. Yine de dinin dikkate değer özelliklerinden biri de, politik meseleler konusunda geniş çeşitlilikteki değişik yönlere dâhil olabilme becerisidir ki bu, büyük olasılıkla hayatta kalmasını sağlayan özelliğidir. Dindar insanlar tarafından bize sıklıkla dini görüşlerinin ne olduğunun hususi bir mesele olduğu söylenir ve bazı ülkelerde insanlar dine göre "yanlış" olan kıyafetleri giydikleri için cezalandırılmaktadır, Fransa da ise "dini" kıyafetlerin belirli biçimlerini (sanki böyle bir şey var gibi) yasaklamak için parlamento aracılığıyla bir yasa geçmektedir. Londra da benim bulunduğum bölgede, İslami kıyafetler satan birçok mağaza var ama bu kıyafetlerin Hazreti Muhammet ve Yoldaşlarının moda anlayışıyla çok az uyuştuğuna eminim. Aynı şekilde, Londra'daki aşırı Ortodoks

Yahudi topluluğunun kıyafetleri de eski İsrail'de giyilen kıyafetlerle çok az uyuşmaktadır. Yine de bu kıyafetleri giymeyen Müslümanlar ve Yahudiler belirli tarzlar üzerinde ısrar edenler tarafından eleştirilmektedir, aynı zamanda bu tip kıyafetlere yapılan bu eleştiriler, içlerindeki insanları göremezler. Bu tip kıyafetleri yasaklayan ateşli sekülarizm, onların giyilmesini zorlayan dini otoriteler tarafından sergilenen denge eksikliğinin aynısını paylaşmaktadır. Her iki yaklaşım da, sadece tek bir ilke olmayan; uzlaşmayı, çift-taraflılığı, dengeyi ve belirsizliği içinde barındıran bir rekabetçi ilkeler dizisi olan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkesi içinde kapsanan değerler sistemine doğrudan karşıt ilerler.

Liberaller tarihi ve politikayı, karanlığın ve mutlakçılığın güçlerinin, yükselen özgürlük ve aydınlanma ile yer değiştirdiği aşamalı bir süreç olarak, iyimser bir biçimde görmeye eğilimlidir. Bu görüş, hem sol görüşler hem de din konusunda coşkulu olanlar tarafından naif olarak görülmektedir. Meselenin aslı ne olursa olsun, özgürlüğün, eşitliğin ve kardeşliğin sivil toplumun sloganları olarak görüldüğü zamanların insanlık tarihinde oldukça kısa olduğu sonucu çıkarılabilir, belki bu slogana dayanan toplumların çok uzun süre devam edememesi bunun sebebi olabilir. İbn Haldun'un deyişiyle, toplumun dayandığı sosyal dayanışma veya *asabiyyet* (kavimcilik), diğer politik veya dini ilkeler liberal topluma meydan okuduğunda insanları bir arada tutmak için yeterli somut bir şey bulamaz. Alain Minc tarafından keşfedilen bir terimi kullanırsak, yeni Orta Çağda yaşamakta olabiliriz. Bu çağda, liberal kurumların kendi güçlerinin bir çöküşü söz konusu olana kadar, toplumun az gelişmiş kısımlarında yaşayan liberal olmayan etkili güçlerin aşamalı olarak daha merkezi olacağı bir çağdır (bu *İslami Felsefe* adlı kitabımın girişinde tartışılmıştır). Bu hoş olmayan ihtimallerden hangisi doğru olursa olsun, özgürlük, eşitlik, kardeşlik sloganının, karmaşıklığı sebebiyle, özünde tehlikeli olduğu kabul edilmelidir. Bir cevap veya çözüm sunmamaktadır, daha ziyade sorular ortaya atmakta ve kendileri de çözüm gerektiren yeni problemlerin bir parçası olan geçici ve iğreti çözümler sunmaktadır. Ayrıca, söylenmesi gerekir ki, uzlaşmaya dayanan düşünce sistemlerinde çok az romantizm vardır. Bu, iki tip aşığın kontrastına benzer: biri ısrarcı ve kendinden emin, küstah ve cüretkârken, diğeri tereddütlüdür ve ne yaptığını ve ne anlama geldiğini sürekli sorgular. Hangisinin daha başarılı olmaya yatkın olduğunu tahmin etmenin bir mükafatı olmaz ama eğer hangisinin daha başarılı olmayı hak ettiğini sormak tamamen farklı bir meseledir.

Yine din

Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ve din arasındaki kontrast burada çok önemlidir. Bu kontrast, Isaiah Berlin tarafından belirtildiği gibi, pozitif ve negatif özgürlük arasında var olana benzerdir. Sonraki eyleme müdahaleyi önlemeye dayanmaktadır ve ağırlıklı olarak savunmacıdır, tedbirlidir ve kamu refahı ile ilgili diğer anlayışlar tarafından dengelenmesi gerekir.

Pozitif özgürlük heyecan verici olmaktan ötedir:

> 'Özgürlük' kelimesinin 'pozitif' anlamı, bireyin kendi patronu olmasına yönelik istekten ortaya çıkmıştır. Kendi hayatımın ve kararlarımın bana dayanmasını isterim, herhangi bir türdeki dış güçlere değil. Kendi kendimin enstrümanı olmak isterim, diğer insanların değil; yapan, karar veren olmak isterim, adıma karar verilen değil, kendini yöneten..., kendi hedeflerini ve politikalarını koyan ve gerçekleştiren olmak isterim. (131)

Berlin bu özgürlük kavramını, insanların bu olumlu yolla gerçekten özgür olması için dramatik politikaların kanunlaştırılması gerektiği otoriter bir politik doktrinle kolaylıkla tanımlanabilir olarak yorumlamaktadır. Dinin buraya da ne kadar düzgünce oturtulabileceğini görmek zor değildir. İnsanlar bir kez doğruyu, mutlak doğruyu bildiklerinde, onu mutlak suretle takip etmeye başkalarını mecbur kılmak kolay bir adım olmaktadır ve aslında böyle yapmamak insafsızca olur gibidir. Bu düşünce, Chamfort o ünlü lafını söylediğinde, "Sois mon frère ou je te tue" (kardeşim ol yoksa seni öldürürüm) dediğinde, Fransız Devriminde de yer almıştı, kardeşlik adına normalde taahhüt edilenden çok daha kuvvetli bir çağrı!

Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, bir talepler üçlüsünü ve uzlaşmayı, tartışmayı ve politikacıların ve elbette pazarlıkçıların çok sevdiği cinste bir partiler arası pazarlığı kaçınılmaz olarak içeren muhalif amaçları temsil eder. Özünde küçültücü ve parça parçadır, amaçları sadece daha iyi bir hayat biçimidir ve yöntemi, (şu an için) en doyurucu sonuca ulaşana kadar paylaşımın çeşitli biçimlerini denemektir. Bunu, dindar düşünürlerin daha dramatik ve vahiysel motifleriyle ve onların seküler müttefikleriyle karşılaştırın veya üçlünün sadece bir parçasına diğerlerini harcama pahasına önem verenlerle mukayese edin, dolayısıyla duruma açıklık getirmek üzere düşünmek ve sallantılı durumları çözmek, bu üçlünün farklı parçaları arasında anlaşmaları yapılandırdı. Bu çeşitli ve değişken amaçları ve hedefleri takip etmek düzensiz ve geçicidir ve yinede özdeksel anlamda daha radikal ve totaliter alternatiflerinden çok daha verimlidir. Sadece özdeksel anlamda mı? Bu, modern liberal düşünürlerin düşünce yollarıyla birlikte ilerleyecek bir ideolojiyi yapılandırma ve bu ideolojiyi daha heyecanlı ve çekici görünmesini sağlayacak çalışmayı oluşturma mücadelesidir. Vichy Fransa'daki Pétain rejimi sırasında yeni slogan olan *çalışmak, aile ve anavatan* duygusal olarak çok daha anlamlıdır ve elbette çok sınırlı bir tutumla da olsa, entelektüel olarak doyurucu bir yolla bütün bu üçünü birlikte tutmuştur. Yeni mağlup olmuş Fransızlar, bu kısıtlamaları ve devletin daha organik ve birleşik değerler sistemini yaşadılar mı? Bazıları kesinlikle yaşamıştır ve özgürlüğü, eşitliği ve kardeşliği esirgeyen Fransız Cumhuriyetinin kalıntılarını harap etmeye hevesle girişmiştir. Yine de bu üçlü kırılgan, sevilmeyen ve tutarsız olsa da, çoğunlukla Batı medeniyetinde düşmanlarının takdir edeceğinden daha çok güçlü kökleri var görünür. Bu durumun gelecekte devam edip etmeyeceği bekleyip görmemiz gereken bir şey.

Berlin, I. (1988) "Two Concepts of Liberty", *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press

de Toqueville, A. (1961) *Democracy in America*, trans. H. Reeve, New York: Mentor

Ibn Khaldun (1981) *The Muqadimmah*, trans. F. Rosenthal, Princeton: Princeton University Press

Leaman, O. (2000) "Can rights coexist with religion?" *Studies in Islamic and Middle Eastern Texts and Traditions*, Hawting, G, Mojaddedi, J. & Samely, A. (eds.), Oxford: Oxford University Press, 163-74

---------- (2009) *Islamic Philosophy: an introduction*, Cambridge: Polity

Nietzsche, F. (1974) *The Gay Science*, trans. W. Kaufmann, New York: Vintage

Rawls, J. (1972) *On Justice*, Oxford: Clarendon Press

«Le progrès des sciences peut-il réconcilier la liberté et l'égalité ?»

Jean-Michel Besnier

Vous avez désiré interroger, dans ce Colloque, la devise républicaine: «Liberté, égalité, fraternité». Je vous remercie vivement de m'avoir invité à apporter ma contribution de philosophe français.

A ces trois concepts, je serais tenté d'en ajouter un quatrième, qui figurera dans les manifestes saint-simoniens ou positivistes : celui de progrès. Avec la liberté, l'égalité et la fraternité, le progrès apparut au siècle des Lumières comme une valeur au service de l'émancipation du genre humain.

Disons-le tout de suite, ces quatre valeurs restent pour nous des idéaux à réaliser envers et contre les forces d'inertie qui s'y opposent. En ajoutant le progrès à la devise républicaine, j'ai l'intention de remplir mon contrat: examiner si les progrès scientifiques donnent de la crédibilité à ces idéaux placés sous le signe de la liberté, de l'égalité et de la fraternité.

Mais j'évoque dans le titre de ma conférence un certain désaccord entre la liberté et l'égalité – un désaccord que le progrès des savoirs pourrait résoudre? Je m'explique là-dessus avec un bref rappel historique que j'associerai à l'œuvre de Tocqueville: selon lui, la liberté et l'égalité sont apparues, dans le contexte de naissance des démocraties modernes, comme opposées l'une à l'autre. Ou plutôt: le défi posé à ces démocraties s'est imposé comme la nécessité de rendre compatibles le désir de liberté et l'aspiration à l'égalité.

Vous vous souvenez peut-être que Tocqueville était allé en Amérique afin de comprendre comment fonctionnent les démocraties et comment la France pourrait bien tirer un authentique bénéfice de la Révolution qu'elle a engagée en 1789.

Pour expliquer la différence des comportements entre les français et les américains, ces deux peuples qui bâtirent leur démocratie sur une Révolution, Tocqueville avait une explication simple: en 1789, les français connaissaient l'égalité depuis fort longtemps, grâce à leurs rois qui, depuis le XIIIè siècle, s'efforçaient de niveler les différences entre leurs sujets; lorsqu'ils renversèrent l'Ancien Régime, ils durent découvrir le vertige de la liberté – et cela leur fut douloureux comme l'ont prouvé les excès de la Révolution, notamment la Terreur. Les américains, quant à eux, venaient du Vieux Monde qu'ils avaient fui pour pouvoir jouir de la liberté religieuse, et ils avaient déjà connu l'expérience de la liberté politique qui avait cours en Angleterre; en accostant en Amérique, ils se sont trouvés contraints à se retrouver égaux devant une nature hostile – et cela leur fut difficile. Les français ont donc connu l'égalité avant la liberté et les

américains la liberté avant l'égalité. Mais pour faire une démocratie, il faut ajuster les deux, les rendre synchrones. C'est cela le défi.

Les américains ont la liberté dans le sang et ils se révèlent soucieux de la défendre dans leurs lois, leurs institutions et leur mode de vie; l'idéal égalitaire, trop récent pour eux, est vécu comme une contrainte. Il faut lire l'expression de la surprise de Tocqueville qui, traversant le Nouveau Monde en 1831, y découvre la fragilité de l'idéal égalitaire : «Quelques membres exilés de la grande famille humaine se sont rencontrés dans l'immensité des bois. Leurs besoins sont communs; ils ont à lutter contre les bêtes de la forêt, la faim, l'inclémence des saisons. Ils sont trente à peine au milieu d'un désert, où tout se refuse à leur effort, et ils ne jettent les uns sur les autres que des regards de haine et de soupçon. La couleur de la peau, la pauvreté ou l'aisance, l'ignorance ou les lumières, ont déjà établi parmi eux des classifications indestructibles: des préjugés nationaux, des préjugés d'éducation et de naissance les divisent et les isolent» (*Quinze jours au désert,* éd. 13 Bis, p.86). Je n'ai pas encore parlé de fraternité mais on voit qu'elle pourrait signifier l'unité de «la grande famille humaine» mais qu'il faudrait pour se réaliser que l'individualisme pactise avec l'égalité – ce qui n'était pas évident pour les américains.

Les français passent-ils mieux l'épreuve, puisque l'égalité est chez eux ancienne? Peut-être, mais c'est d'abord la liberté qui les déchire au lendemain de la Révolution: chacun entend contester à l'autre «le soin de régler comme il l'entend sa propre destinée», surtout en matière religieuse, et par crainte du désordre, on serait tout disposé chez eux à laisser s'installer un pouvoir fort, capable de débarrasser le citoyen du souci de sa liberté. Autrement dit, les français sont tellement égalitaires qu'ils se jalousent les uns les autres et qu'ils préfèrent renoncer à la liberté plutôt que d'envisager que les autres vivent autrement qu'eux. Là encore, la fraternité n'est pas au rendez-vous et on s'engage dans des luttes à n'en plus finir.

Mais il ne faut pas trop simplifier les données de l'opposition entre les français et les américains. En définissant la démocratie par «l'égalisation des conditions», Tocqueville montre que ce qui est commun aux citoyens de ces deux pays, c'est qu'ils sont engagés dans un mouvement qui les rend de plus en plus solidaires des mêmes aspirations sociales, par suite de la disparition des rangs et castes de l'Ancien Régime qui les figeaient pour l'éternité dans la même position, en transformant les inégalités en attributs naturels. Bien sûr, leur société ne leur assure pas, avec la liberté politique, une égalité économique et l'émancipation à l'égard de toute servitude. Ce serait trop beau et irréaliste. Mais la démocratie leur promet seulement qu'ils appartiennent à la même humanité et qu'ils ne seront jamais enfermés, du fait de l'arbitraire de leur naissance, dans une position – celle du serviteur ou du déshérité, par exemple. L'égalisation des conditions exprime tout simplement la ruine de l'ordre intangible, qui interdisait jadis la mobilité sociale. Elle destine les hommes à la liberté, au

risque qu'il en résulte pour eux un sentiment d'insécurité. Les américains et les français expérimentent donc l'égalité, en découvrant qu'ils peuvent espérer améliorer leur sort, mais aussi redouter de perdre la place qu'ils croyaient définitivement acquise.

C'est par là que l'on prend conscience que la fraternité fait défaut et que l'idéal égalitaire se trouve, en démocratie, étroitement soumise aux valeurs de l'individualisme. Cela peut naturellement être désespérant. En renonçant à la société d'Ancien Régime, les hommes ont sans doute gagné une commune mesure: ils partagent les mêmes droits et disposent des mêmes chances; toutefois, ils ont aussi perdu les repères et l'identité que leur garantissait un ordre social, fondé tout à la fois sur la nature, le divin et les traditions. Pour avoir un sens, la fraternité suppose au moins un père commun pour assurer l'homogénéité du genre humain. Or, les hommes de la modernité ont perdu ce père – cette transcendance jadis structurante - et ils vont opter pour les garanties formelles du droit et du contrat social pour régler leurs rapports. D'où la description tellement sombre de l'*homo democraticus* proposée par Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*: un homme livré à lui-même, devenu sa propre mesure, vulnérable et forcément angoissé ; un être «atomisé», qui peut certes se prévaloir du statut d'individu, mais ni plus ni moins que le représentant de la première espèce animale ou végétale venue; il est bien entendu égal à son voisin, mais au sens où l'un vaut l'autre et jamais plus, où l'un peut toujours remplacer l'autre sans distinction aucune; il est évidemment libre, mais seulement s'il peut résister à la foule de ses semblables, au mouvement d'assimilation et d'homogénéisation des comportements individuels qui caractérise «l'univers de l'unidimensionnalité» ou «l'ère du vide» décrit par les sociologues.

Voilà le rappel que je désirais faire pour restituer le contexte dans lequel se posent à nous aujourd'hui la relation entre l'égalité et la liberté, un contexte qui n'est vraiment favorable à la fraternité que certains préfèreraient d'ailleurs remplacer dans la devise républicaine par la «solidarité» qui est moins exigeante et plus pragmatique. Je crois que la grande opposition de la philosophie politique moderne résulte de celle que je viens de rappeler: ou bien on veut une société capable de se définir un bien substantiel commun, susceptible d'assurer l'égalité et le bonheur de ses membres, ou bien on s'interdit de le faire et on veut seulement une société soucieuse de définir la justice qui réglera formellement les relations entre des êtres raisonnables et libres. On résume souvent l'opposition de ces idéaux dans le face à face du libéralisme et du républicanisme. Et on va même parfois jusqu'à y voir la matrice du conflit entre le communautarisme (qui veut le bonheur des membres réduits à un groupe social particulier) et le libéralisme (qui veut la liberté des citoyens autonomes et responsables). Fraternité et égalité limitées à la communauté d'une part, et liberté formelle indifférente aux aspirations collectives de l'autre: ce sont les options qui traversent les choix de société contemporains.

J'en viens maintenant à l'idée de progrès. Elle est fondamentale dans la genèse des idéaux démocratiques. Condorcet est là pour nous le rappeler. Aujourd'hui on s'inquiète à juste raison de la remise en question des bienfaits du progrès. Ne plus croire dans le progrès, c'est risquer de réveiller l'idée de destin voire de fatalité, et c'est s'exposer à fuir la liberté, l'égalité et la fraternité qui ont justifié la croyance dans les lendemains qui chantent.

Le XVIII[è] siècle s'était en effet enivré d'avenir. Symbole parmi d'autres, aujourd'hui presque exotique: l'enthousiasme suscité chez la plupart des philosophes européens par la Révolution française, qui annonçait aussi, à leurs yeux, une irrésistible prise de pouvoir de l'Esprit. Que s'est-il donc passé entre l'époque qui exaltait les progrès du genre humain - indissociablement matériels et moraux, scientifiques et sociaux - et le temps présent qui affiche une frilosité toute postmoderne, un souci de la précaution fixé sur le présent? Une «fatigue de soi» s'est emparée de nous, disent certains sociologues, une fatigue qui briserait, dit-on, le courage des sociétés démocratiques contemporaines : si l'idée de progrès n'a plus l'évidence qu'elle avait pour les héritiers des Lumières et les enfants de l'école républicaine, il devient plus facile de se replacer dans la situation mentale de ceux qui ont jadis vécu son émergence, avec perplexité ou enthousiasme – en tous cas, comme une question et une rupture. Le reflux apparent des idéaux progressistes nous mettrait-il aujourd'hui en phase avec les modes de pensée auxquels nous arrachèrent Bacon et Descartes, Voltaire et Condorcet? En ce cas, nous serions bel et bien devenus réactionnaires.

Si les Humanistes de la Renaissance ont fait le lit de l'idéologie progressiste, c'est parce qu'ils ont osé rappeler les hommes à leur dignité et à leur vocation prométhéenne. C'est parce qu'ils les ont invités à s'opposer à l'idée qu'un destin conduirait les affaires humaines. Le temps s'ouvrait alors sur l'avenir, au risque de quelque angoisse existentielle, bien entendu, mais aussi pour la gloire et l'émancipation de l'homme. On trouvait le courage de choisir et d'inventer sa vie. Rien d'étonnant que le travail – l'activité laborieuse naguère réservée aux esclaves - ait finalement trouvé crédit et noblesse avec cette (ré)habilitation d'un temps linéaire, polarisé par l'avenir. Qu'on songe à Diderot plaidant dans l'*Encyclopédie* en faveur des «arts manuels», contre l'hégémonie traditionnelle des «arts libéraux» dominés depuis toujours par les vertus de la contemplation et de l'organisation. Qu'on songe aussi aux saints-simoniens et à leur éloge de la société industrielle. Le progrès est naturellement associé à l'esprit d'invention et il donne alors sa mesure dans la prospective scientifique et technique. Voilà pourquoi la lecture de l'*Encyclopédie* dirigée par D'Alembert rappelle parfois la consultation du catalogue des machines-outils de quelques revues industrielles. On n'oublie pas, au XVIIIè siècle, que c'est une technique qui est à la clé des progrès de l'esprit humain tel que Condorcet en déroule le tableau historique, au lendemain de la

Révolution française: l'imprimerie qui, en augmentant et propageant «le désir et les moyens de s'instruire», a permis selon lui aux lumières de devenir «l'objet d'un commerce actif, universel» (*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, «Huitième période»). Internet remplace-t-il aujourd'hui l'imprimerie. Je ne vais pas en discuter ici mais je poserais la question: sommes-nous encore capables de vouloir un progrès illimité, alors même que tant de signes indiquent que le travail et l'innovation technoscientifique cessent d'être des valeurs attractives et qu'il faut beaucoup d'énergie aux décideurs politiques pour ranimer ces valeurs ?

Faire le procès de l'antiprogressisme du temps présent, dans les sociétés modernes, ne servirait sans doute à rien. On ne décrète pas la volonté d'avenir d'une société, et il y a bien des raisons qui justifient les craintes éveillées par les innovations techniques ou sociales. La mondialisation est souvent le mot qui résume ces craintes. Mais déjà, l'histoire du 20è siècle a enfoncé le clou. En effet, le siècle dernier a révélé l'inconséquence catastrophique des Lumières et expérimenté le constat formulé par Max Horkheimer dans les années 1950: «tout progrès se paie des choses les plus effroyables». Ainsi, les sciences et les techniques ont conduit au perfectionnement des équipements militaires et elles produisent aujourd'hui une véritable panique morale; la médecine a fait surgir des perspectives alarmantes, liées à la longévité accrue et au risque de surpopulation, à l'apparition de nouvelles maladies ou à la gestion des couvertures sociales; les progrès de la sécurité des populations induisent de perverses entraves aux libertés démocratiques et engendrent parfois une dangereuse démission des citoyens… Des adeptes de la décroissance réclament aujourd'hui qu'on mette un terme à la fuite en avant. L'exemplarité des Lumières a cessé d'être l'argument sans réplique qu'on assénait, après Condorcet, pour signifier que notre histoire aura bientôt métabolisé la totalité du mal en bien. A l'ère des biotechnologies, des nanotechnologies et de la biologie de synthèse, certaines prédictions du même Condorcet, qui devaient susciter l'enthousiasme, sont en passe d'être reçues par les plus clairvoyants comme de véritables menaces : ainsi, demandait-il en 1793, «serait-il absurde de supposer /…/ qu'il doit arriver un temps où la mort ne serait plus que l'effet, ou d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales, et qu'enfin la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-même aucun terme assignable?» (*Esquisse…* «Dixième époque»). La perspective est plus que jamais envisageable. Est-elle souhaitable? La question se pose.

On voit dans quelle misère est tombée l'idée de progrès: non seulement la fraternité, c'est-à-dire le lien de l'individu avec l'espèce, est devenue problématique et abstraite, et elle n'incite donc plus à se projeter dans un avenir illimité – comme l'a montré à sa façon l'échec de la conférence de Copenhague sur le climat -, mais l'attraction qu'exerçait jadis sur les

hommes l'immortalité menace de virer à l'effroi. Si Prométhée est bel et bien descendu aux enfers, Faust l'a rejoint qui aura dû payer sa dette à Méphistophélès – «*celui qui n'aime pas la lumière*».

Evoquant la figure de Faust dont la science était immense, comme vous savez, il ne serait pas inutile de souligner le rôle qu'ont joué les sciences fondamentales (et non pas seulement appliquées) dans la représentation que les hommes se font aujourd'hui des idéaux républicains. L'idéal déterministe poursuivi par la recherche scientifique depuis Descartes et Galilée rendait déjà problématique le sentiment de la liberté porté par la Révolution française. On ne s'en est pas inquiété tout de suite. Mais le rêve d'une science qui saurait décrire le passé et prévoir l'avenir du monde, à partir de la connaissance des positions et des vitesses des particules qui le composent, obsède toujours nos esprits – même après les objections adressées au mathématicien Laplace (1749-1827) qui l'a formulé avec une certaine emphase: la science issue des Lumières a en effet prétendu imposer un modèle de rationalité intégrale que les grecs anciens eurent la sagesse de réserver au monde céleste et qui ne saurait s'appliquer sans plus de précaution au monde sublunaire, dont Aristote savait qu'il est inévitablement confus et incertain. Le prix Nobel de Chimie Ilya Prigogine regrettait encore, dans *La Nouvelle Alliance* (1979), que la science moderne continue de véhiculer la représentation d' «un monde divin sur lequel le temps ne mord pas, d'où la naissance et la mort des choses sont exclues à jamais» et, faudrait-il ajouter, où il n'est pas permis d'envisager la moindre liberté – fût-ce celle d'un électron. Le jugement paraît un peu lapidaire, sauf si l'on met en évidence le paradoxe qu'il y a à se réjouir de la découverte des déterminismes censés conditionner nos existences. Comme si les progrès du savoir devaient systématiquement consacrer la défaite de nos libertés, alors même qu'on les érige depuis les Lumières en symbole d'émancipation. C'est là où l'on prend conscience des contradictions dans lesquels nous nous débattons: on veut la liberté et on passe son temps à développer des savoirs qui nous expliquent que la liberté est une illusion. Voyez le rôle joué par les neurosciences que certains mettent aujourd'hui au service du marketing, puisque la connaissance de notre cerveau devrait permettre la prédiction de nos comportements d'achat. Voyez le rôle joué par la biologie moléculaire à laquelle on impute (à tort) la thèse du déterminisme génétique pour expliquer que nous sommes victimes de nos gènes... On multiplierait les exemples qui militent hélas contre l'idée de liberté. On multiplierait aussi ceux qui nous expliqueraient que nous ne sommes pas égaux pour les mêmes raisons que nous ne sommes pas libres, puisque nous héritons passivement de gènes et de contextes favorisant l'expression épigénétique de ces gènes qui sont forcément très différents d'un individu à l'autre. Il faudrait ajouter les arguments scientifiques qui rendent l'idée de fraternité illusoire pour le motif que nous savons de moins en moins définir l'unité et l'identité de l'espèce humaine, les frontières ontologiques de l'être humain.

Je ne veux pas aller plus loin sur ce terrain que j'ai largement sillonné dans mon livre «Demain les posthumains» (Hachette 2009) : avec un certain masochisme, les sciences qui devaient nous émanciper sont souvent convoquées, aujourd'hui, pour dire notre aliénation. Je n'irais pas plus loin, faute de temps, je me contenterais d'une déclaration valant engagement rationaliste car je refuse l'utilisation obscurantiste des savoirs scientifiques qui est devenue si fréquente de nos jours. Voyez le retour des thèmes créationnistes, de l'Intelligent Design appuyé sur des faits interprétés de manière perverse. Voyez le principe anthropique requis à des fins édifiantes par certains astrophysiciens en manque de divin. Je suis un esprit rationaliste formé à l'école de Bachelard et inspiré par le génie d'Einstein: la science reste pour moi d'abord l'expression de la liberté de savoir – une liberté pondérée par un principe d'objectivité. Il faut la défendre sur ce plan-là. La science reste pour moi associée à sa transmission dans l'espace public – à sa vulgarisation, si l'on préfère – et, en ce sens, elle est l'instrument de l'égalisation des esprits que l'Ecole républicaine incarne. Enfin, la science reste un instrument de paix parce qu'elle exige une communauté de chercheurs qui s'entendent sur les valeurs de l'argumentation rationnelle et de la vérité – en ce sens, elle contribue à la fraternité.

C'est parce que je tiens à cette image de la science et à l'éthique de la connaissance, définie par exemple par Jacques Monod en 1970, que je travaille à refuser l'instrumentalisation des recherches et leur réduction aux seuls intérêts économiques. La mondialisation, l'obsession de la compétitivité et de la rentabilité menacent de restreindre la recherche aux seuls objectifs d'innovation en disqualifiant la connaissance pure. Il convient d'être vigilant et offensif. C'est le moins que l'on puisse faire quand on est philosophe, en ce début de 21è siècle.

Je vous remercie de votre attention.

Professeur de Philosophie, Université Paris-Sorbonne, Directeur scientifique, Ministère de la Recherche

Bilimlerin İlerlemesi, Özgürlük ve Eşitliği Uzlaştırabilir mi?

Jean-Michel Besnier

Bu Kollokyumda Fransız Cumhuriyetinin ilkesi olan: «Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik» kavramlarını sorgulamak istemişsiniz. Fransız bir filozof olarak benim de bu konuda katkıda bulunmam için davet etmiş olmamdan dolayı sizlere en içten teşekkürlerimi sunarım.

Bu üç kavrama devrimden sonra ortaya çıkan Saint-simoncu ya da pozitivist bildirilerde yer alan bir dördüncüsünü eklemeyi düşünüyorum: bu kavram ilerleme kavramıdır. Özgürlük eşitlik ve kardeşlikle birlikte ilerleme, aydınlanma yüzyılında insan türünü baskılardan kurtarmak için bir değer olarak ortaya çıkmıştır.

Hemen söyleyelim bu dört değer bizim için onlara karşı gelen, onları eylemsizliğe zorlayan her türlü güce karşı gerçekleştirmesi gereken idealler olarak durmaktadır. Cumhuriyet ilkelerine ilerlemeyi ekleyerek ben sözleşmemi yerine getirmeyi amaçlıyorum: Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik işareti altında yerleştirilmiş olan bu ideallere acaba bilimsel ilerlemeler inandırıcılık getiriyor mu. İşte bunu inceleyeceğiz.

Ama konferansımın başlğında özgürlük ve eşitlik arasında bir uyuşmazlığa gönderme yapıyorum – acaba bilgilerin ilerlemesi bu uyuşmazlığı çözebilecek midir? – bu konuda kısa bir tarihsel hatırlatma yaparak, bunu da Tocqueville'in yapıtına bağlayacağım: ona göre Özgürlük ve eşitlik çağdaş demokrasilerin doğuşu bağlamında biri birlerine ters düşüyor gibi ortaya çıkmışlardır yada şöyle diyebiliriz: bu demokrasilere yapılan meydan okuma, özgürlük arzusu ile eşitlik talebini uzlaşabilir kılma zorunluluğu olarak kendini dayatmıştır.

Belki hatırlıyorsunuzdur Tocqueville Amerika'ya demokrasilerin nasıl işlediğini anlamaya ve Fransanın 1789 da başlattığı devrimden gerçek bir yarar çıkarıp çıkarmayacağını anlamaya gitmişti.

Demokrasilerini bir devrime dayandıran Amerikan ve Fransız halklarının davranışlarında arasındaki farkı açıklayabilmek için Tocqueville'in kullandığı bakış açısı basitti: 1789 da Fransızlar, XIII. yy.'dan beri kulları arasındaki farklılıkları düzenleyebilme gayretinde bulunan kralları sayesinde eşitliği epey uzun zamandır biliyorlardı; eski rejimi yıktıkları zaman özgürlüğün baş döndürücü yönünü keşfetmek zorunda kaldılar – ve devrimin aşırılıklarının en çokta terörün kanıtladığı gibi bu tutum onlara çok acı vermiştir. Amerikalılara gelince, onlarda din özgürlüğünden yararlanabilmek için eski dünyadan kaçmışlar ve İngiltere'de var olan politik özgürlük deneyimini tanımışlardı; Amerika kıyılarına vardıklarında kendilerine düşman bir doğa karşısında birbirlerini özgür

olarak görmeye mecbur kaldılar. – ve bu hiç de kolay olmadı. Dolayısıyla Fransızlar eşitliği özgürlükten önce, Amerikalılar ise özgürlüğü eşitlikten önce tanımış oldular. Ama ortada bir demokrasinin olabilmesi için bu ikisinin birbirlerine uyması eş zamanlı olması gerek. Işte meydan okuma da budur.

Özgürlük Amerikalıların kanında vardır ve onlar özgürlüğü yasalarında, kurumlarında ve hayat tarzlarında savunmaya özen gösterirler; eşitlik ideali onlarda çok yakın bir tarihte ortaya çıktığından, sanki tepeden inme bir baskı gibi yaşanır. 1831 de yeni dünya da gezerken Tocqueville'in eşitlik idealinin kırgınlığını keşfettiğindeki şaşkınlığını şu deyimlerinde okuyabiliriz: «Büyük insan ailesinden sürgüne çıkarak ayrılmış bulunan birkaç üye ormanların sonsuzluğunda birbirleri ile karşılaşmış bulunuyorlar. Ihtiyaçları ortak; orman hayvanları ile, açlık ile, mevsimlerin acımasızlığı ile savaşmak zorundadırlar. Kendilerine her türlü gayreti çetin kılan bir orman ortasında olsa olsa otuz kişidir bunlar ama birbirlerine nefret ve kuşku dolu bakışlar atmaktadırlar. Derilerinin rengi yoksulluk ya da rahatlık, cehalet ya da aydınlanma bilgileri onlar arasında şimdiden yıkılmaz sınıflandırmalar oluşturmuştur: eğitimden, doğuştan ve ulus olmaktan kaynaklanan önyargılar onları bölmekte ve biribirlerinden ayırmaktadır.» (Çölde 15 gün, 13. Bis yayınları, sayfa 86) Henüz kardeşliği gündeme getirmedim ama o da «büyük bir aile olan insanlığın» oluşturduğu birlik anlamına gelebilir ama gerçekleşmesi için de bireyciliğin eşitlikle barışması gerekir- Amerikalılar için de bu pek kabul edilebilir bir durum değildir bu.

Fransızlar eşitliğe eskiden beri aşina oldukları için acaba bu sınavdan yüzlerinin akiyla mi çikacaklardir peki? Belki. Ama devrim sonrası onları parçalayan herşeyden önce özgürlüktür: herkes «kendi kaderini, kendi anladığı gibi düzene sokmak için gösterdiği özeni» ötekinde görmeyi reddetmektedir, en çok da din konusunda ortalığın karışacağı korkusundan dolayı vatandaşı özgürlük kaygısından kurtarabilecek güçlü bir iktidarın yerleşmesi için herşey hazırlanmıştır sanki. Başka türlü söyleyecek olursak Fransızlar öylesine eşitlikçidirler ki birbirlerini kıskanmakta ve başkalarının değişik biçimde yaşamasını kabul etmektense özgürlükten vazgeçmeyi tercih etmektedirler. Burada da kardeşlik kendini gösterememektedir ve bitmez tükenmez kavgalara girişilir.

Aslında Amerikalılar ile Fransızlar arasındaki karşıtlığın verilerini o kadar da basitleştirmemek gerekir. Demokrasiyi «koşulların eşitleştirilmesi» olarak tanımlarken Tocqueville, bu iki ülkenin vatandaşlarının ortak yönünün aynı toplumsal taleplerde bulunarak git gitde daha çok birbirleri ile dayanışma hareketi içerisinde girdiklerini gösterir, oysa eşitsizlikleri doğal özelliklere dönüştüren ve onları ebediyete kadar aynı konumda donduran eski rejimin kastları ve sıralamaları artık ortadan kalkmıştır. Elbette toplum politik özgürlük ile birlikte her türlü kölelikten kurtulmayı ve ekonomik bir eşitliği onlara garanti etmemektedir. Böyle birşey

gerçek olsa bu çok güzel olurdu ama bunun gerçekleşmesi imkansızdır. Demokrasi onlara sadece şöyle bir söz verir. Onlar aynı insanlığa aittirler ve doğumlarının keyfiliği yüzünden aynı konuma mahkum değillerdir. – sürekli hizmet etme yada hiçbir mirasa sahip olamama durumu mesela. Koşulların eşitlenmesi sadece eskiden toplumsal hareketliliğe izin vermeyen değişmez bir düzenin artık yıkılmış olduğunu dile getirmektedir. Insanların kaderini artık özgürlüğe bırakmaktadır, bunun sonucunda onlarda bir risk olarak bir güvensizlik duygusu ortaya çıkabilir. Kaderlerini daha iyiye doğru götürecekleri umudunu keşfederken gerek Amerikalılar, gerek Fransizlar demek ki eşitliğin deneyimini yapmaktadırlar, ama kesin olarak elde etmiş olduklarını sandıkları yeri kaybetmekten de çekinebilirler.

Buradan da kardeşliğin de yine eksik olduğu bilincine varırız. Üstelik eşitlik ideali demokrasilerde bireyciliğin değerlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Doğal olarak umutsuzluk gelir çatar. Eski rejimin toplumundan vazgeçerek insanlar hiç kuşkusuz ortak bir ölçü elde etmişlerdir: aynı hakları paylaşmakta ve aynı şansları ellerinde bulundurmaktadırlar; yine de aynı zamanda doğa,tanrı ve geleneklere temellendirilimiş toplumsal bir düzenin onlara garanti olarak sunduğu kimliği ve ayarları kaybetmişlerdir. Kardeşliğin bir anlamı olması için insan türünün homojenliğini saylayacak en azından bir ortak baba bulunması gerekir. Oysa çağdaşlık aşamasına gelmiş insanlar – bir zamanlar onları yapılandıran bu aşkınlığı - bu babayı kaybetmişlerdir. Ve ilişkilerini düzenlemek için artık toplumsal sözleşmenin ve hukukun biçimsel garantilerini kullanacaklardır. Bu yüzden de Tocqueville *Amerika'da Demokrasi* adlı kitabında *Demokratik İnsan* konusunda epey karamsar kalmakttadır: Homo demokraticus kendi kendine bırakılmış, kendi kendinin ölçüsüne dönüşmüş, yaralanabilir ve kesinlikle kaygı dolu bir insandır; atomlaşmış bir varlıktır, birey olarak hukuk açısından kendisini öne sürebilir ama herhangi bir bitki ya da hayvan türünün temsilcisinden ne fazla ne de eksiktir. Elbette komşusu ile eşittir ama biri birinin yerine geçebilir ve daha fazlası olamaz ve biri ötekinin yerini herhangi bir ayırt edici özelliği olmadan ikame edilebilir; sosyologların anlattığı «boşluk çağı» ya da «tek boyutluluk evrenini» belirleyen bireysel davranışların git gide homojenleşmesi ve asimile etme hareketine benzerlerinin yığınına direnebildiği ölçüde, ancak o kadar özgürdür.

Günümüzde eşitlik ile özgürlük arasındaki ilişkinin kendini gösterdiği bağlamı yeniden canlandırmayı istememin nedeni bu bağlamı hatırlatarak kardeşliğe gerçekten uygun bir alan hazırlamaktı, günümüzde zaten kimileri cumhuriyetçi ilkeler arasında kardeşliğin yerine «dayanışma»yı yerleştirmeyi tercih etmekte ve daha az tutarlı olan bu kavramın daha pragmatik olduğunu düşünmektedirler. Bence çağdaş siyaset felsefesinin en önemli karşıtlığı bu hatırlattığım karşıtlığın sonucunda ortaya çıkandır: ya ortak bir temel iyilik ilkesini tanımlayıp kendi üyelerinin eşitliğini ve mutluluğunu sağlayabilecek kapasitede bir toplum istenmektedir yada

bunu yapmayarak sadece özgür ve akıllı varlıklar arasında ki ilişkilerini biçimsel olarak ayarlayabilecek bir adaleti tanıma kaygısı güden bir toplum istenmektedir. Bu iki idealin karşı karşıya geldiği anda durum liberalizm ve cumhuriyetçilik diye özetlenmektedir. Ve hatta kimi zamanda cemaatçilik ile yani özel bir toplumsal gruba indirgenmiş üyelerinin mutluluğunu isteyen cemaatçilik ile sorunlu ve özerk vatandaşların özgürlüğünü isteyen özgürlük arasındaki çatışmanın kaynağı da burada görülmektedir. Çağdaş toplumların seçimini tamamı ile etkileyen iki seçenek bulunmaktadır: bir yandan cemaat ile sınırlandırılmış kardeşlik ve özgürlük ve öte yandan ötekinin kollekif taleplerine kayıtsız kalan biçimsel özgürlük.

Buradan ilerlemedüşüncesinegeliyorum. Budüşüncedemoktarikideallerin oluşumunda temel bir düşüncedir. Condorcet bize bunu hatırlatabilir. Günümüzde haklı olarak ilerlemenin yararları sorgulanmaktadır. Bu da bize kaygı vermektedir. İlerlemeye artık inanmamak, kader hatta alın yazısı gibi düşünceleri yeniden uyandırma riskini taşır. Bunun sonucunda ileride mutlu olacak geleceklere olan inancı meşru kılan özgürlük, eşitlik ve kardeşlikten vazgeçme tehlikesi ortaya çıkar.

Gerçekten de XVII. yy. gelecek ile sarhoş olmuştu. Bir çok sembolik örnek arasında bu gün neredeyse egzotik hale gelmiş olan birini hatırlatalım Fransız devrimi Avrupalı filozofların çoğunda bir coşku uyandırmıştı. Onların gözünde bu devrim zihnin karşı gelinemez bir biçimde iktidarı ele alması müjdeleniyordu. Insan türünün ilerlemesini göklere çıkaran toplumsal, bilimse, ahlâki ve maddi ilerlemeleri bir arada gören o dönemden şimdiye kadar acaba neler oldu ki, sadece şimdiki zamana sabitlenmiş bir ihtiyat kaygısı ile tepeden tırnağa postmodern bir korku aldı? – bazı sosyologlar – kendi kendinden bir yorgunluk – hepimizi ele aldı diyorlar, bu yorgunluk çağdaş demokratik toplumların cesaretini kırmaktadır: eğer ilerleme düşüncesi aydınlanmacıların mirasçılarına ve cumhuriyet okullarının çocuklarına aşina oldukları bir kavram iken bu gün onun ortaya çıkışını yaşayanların zihni durumlarını canlandırmakta bunu böyle coşkuyla ve kıvraklıkla yaşamış olmalarında kendimizi tanımayarak ortaya bir kırılma noktası koyuyor ve bir soru soruyoruz. Bacon ve Descartes, Voltaire ve Condorcet'nin bizi kurtarmış oldukları düşünce tarzları, acaba ilerleme ideallerinin geri çekilmesi ile birlikte tekrar mı karşımıza çıkacaklar? Bu durumda biz kendimiz de ulu orta gericilere dönüşmüş olacağız.

Eğer ronesans hümanistleri ilerleme ideolojisinin yatağını hazırladılar ise bunun nedeni onların insan saygınlığını hatırlatma cesaretini göstermiş olmalarından ve insanın prometeci yönünün üzerinde durmuş olmalarından ileri gelmektedir. Onlar insan ilişkilerini bir kaderin yönlendirdiği düşüncesine karşı gelmeye davet etmişlerdir insanları. Zaman o zaman geleceğe doğru açılmaktaydı, hiç kuşkusuz bunun bir varoluş kaygısı getirmesi kaçınılmazdı ama bu aynı zamanda insana kölelikten kurtulma şerefini veriyordu, insan kendi hayatını seçme ve yaratma cesaretini bulabiliyordu. Geleceğe doğru kutuplaşmış böyle

çizgisel bir zamanın yeniden gündeme getirilmesi ile bir zamanlar sadece kölelere uygun olarak görülen çalışma etkinliği, yani emek bunun sonucunda pek de şaşırtıcı olmayan bir şekilde önem ve saygınlık kazanmıştı. Ansiklopedisinde bir zamanlar sadece organizasyona ve sadece seyretmeye dayalı erdemlere bağlı olan «liberal sanatlar»ın geleneksel hegemonyasına karşı Diderot «el sanatları»nı savunuyordu. Bunu bir düşünelim. Aynı zamanda, Saint-simoncuları aynı zamanda Saint-simoncuların sanayi toplumunu övmelerini düşünelim. Ilerleme doğal olarak yaratıcı zihniyet ile bağdaştırılmış ve bilimsel ve teknik gelecekteki yatırımların ölçüsünü de vermektedir. Işte bu yüzden Dalambert'in yönettiği ansiklopedinin okunması, bir takım sanayi dergilerinin aletlerinin ve makinelerinin katoloğuna bir başvurma gibidir. Unutmayalım ki XVIII. yy.'da, Fransız devriminin ertesinde Condorcet'nin çizdiği tarih tablosunda insan zihninin ilerlemesinin anahtarı matbaa olmuştur: matbaa ona göre «öğrenmenin arzu ve araçlarını» yayarak ve çoğaltarak aydınlanmanın «evrensel etkin bir alışveriş nesnesine» dönüşmesini sağlamıştır. (İnsan Zihninin İlerlemesinin Tarihsel Tablosu, XIII.bölüm) Günümüzde matbaanın yerine internet geçmiştir. Burada bunu tartışmayacağım, ama şu soruyu soracağım: emeğin ve bilim teknolojilerinin sürekli yenilenmeleri bize artık o kadar çekici değerler vermezken, politika alanında karar veren kişilere de bu değerleri canlandırmak için çok fazla enerji gerekirken, biz hala sınırsız bir ilerleme isteyebilir miyiz?

Zamanımızda çağdaş topluluklardaki ilerleme karşıtlığını suçlamak hiç kuşkusuz bizi bir yere götürmez. Bir toplumun geleceği ile ilgili irade tepeden inme ile verilemez, ve günümüzde ki teknik yada toplumsal yeniliklerin uyandırdığı korkuları meşru kılan bir çok nedenler var. Bu korkuları, kendi başına küreselleşme sözcüğü özetlemektedir. Ama zaten XX.yy. Tarihi bu konuyu sonlandırmıştır. Gerçekten de geçtiğimiz yüzyıl aydınlanmanın beklenmedik felaketli sonuçlarını ortaya çıkarmış ve daha 1950 yıllarında Max Horkheimer'in dile getirdiği gözlemi uygulamıştır: «Her ilerleme bedelini en korkunç şeyler ile öder». bunun sonucunda bilimler ve teknikler, askeri donanımların mükemmeştirmesini sağlamış ve günümüzde gerçek bir ahlâki panik yaratmıştır; tıp, hayatı uzatarak çok daha fazla insanın dünyaya gelmesini sağlayarak, yeni hastalıkların ortaya çıkmasını ya da toplumsal sırların üstünü kapatarak alarm vermiştir; halkların güvenliği konusunda ki ilerlemeler, demokratik özgürlüklere sapıkça engeller koymakta ve bazen tehlikeli bir şekilde vatandaşların bezmesine sebep olmaktadır... büyümenin aşırıya kaçtığını, bu yüzden de onu artık frenlememiz gerektiğini düşünenler, bu tür öne atılımların artık bitmesini istemektedirler. Aydınlanmacıların örnek alınacak tutumları Condorcet'den bu yana tekrarlana tekrarlana artık inandırıcılığını kaybetmiş bir akıl yürütmeye dönüşmüş, çok yakında bütün tarihimizin, bütün kötülükleri iyiye dönüştüreceği anlamına gelmeye başlamıştır. Içinde yaşadığımız biyoteknoloji, nanoteknoloji ve sentez biyolojisi çağında yine Condorcet'nin zamanında coşku uyandırmış

olan öngörülerinin en aklı başında olanlar tarafından bile gerçek birer tehdit olarak algılandıklarını göstermektedir. Gerçekten de kendisi 1793 yılında şöyle sormaktaydı: «Acaba günün birinde ölümün sadece sıradışı kazalardan yada canlı güçlerin git gide yavaşlayıp durmasının sonucundan başka birşey olmayacağı bir zamanın geleceğini var saymak saçma mı olur? Acaba doğum ile bu tür bir yok oluşun arasındaki ortalama mesafe artık tayin edilemeyecek bir noktaya mı gelecek?» (İnsan Zihninin İlerlemesinin Tarihsel Tablosu, X.bölüm) günümüzde bu perspektifi de düşünebiliriz. Ama bu istediğimiz birşey midir? Işte soru burada.

Böylece ilerleme düşüncesinin nasıl gerilediğini görüyoruz: bireyin türü ile olan ilişkisi, yani kardeşlik sadece soyut ve problemli bir hale gelmekle kalmamış, aynı zamanda sınırsız bir geleceğe atılma projesine bile yer vermemiştir. – Kopenhag'taki iklim üzerine konferansın yenilgisi de bunu göstermektedir. Ama, insanlar üzerine ölümsüzlüğün çekiciliği şu anda korku dolu bir tehdite dönüşmektedir. Gerçi Promete ulu orta cehenneme kadar inmiştir ama Faust'ta gidip onu orada bulmuş ve Méphistophélès'e – «yani ışığı sevmeyene» borcunu ödemektedir.

Bilgisi bildiğiniz gibi çok geniş olan Faust'u gündeme getirerek (sadece uygulamalı değil) temel bilimlerinde bu günün insanlarının cumhuriyetçi idealleri canlandırmasında insanların altında oynadığı rolün altını çizmek gerekmektedir. Descartes ve Galilée'den bu yana bilimsel araştırmalarda peşinden koşulan determinist ideal, Fransız devriminin getirdiği özgürlük duygusunu problemli hale getiriyordu. Bunun hemen farkına varılmadı, ama geçmişi tamamı ile anlatabilecek ve böylece dünyanın geleceğini önceden bilebilecek bir bilim düşü, bu gün bile zihinlerimizde bir takıntı olarak vardır, dünyayı oluşturan parçacıkların hızı ve konumunun bilgisinin doğrultusunda gerçekleşecek olan böyle bir düşü – kendisine yapılan karşı gelmelere aldırmayarak – matamatikçi Laplace (1749-1827) altını çizerek formüle etmiştir: aydınlanma geleneğinden gelen bilim, eski Yunanlıların sadece göksel dünyaya özgü olarak sınırlama bilgeliğinde bulundukları, Aristotales'in «Ay Altı Dünyası» adını verdiği bizim dünyamıza zorunlu olarak karışık olduğu için uygulanamayacağını düşündüğü birebir bir akılcılık modelini, zorla kabul ettireceğini iddia etmiştir. 1979 yılında kimya Nobel armağanını alan Ilya Prigogine «Yeni Anlaşma» adlı kitabında, çağdaş bilimin hala şöyle bir anlayışı yaydığını üzülerek söylüyordu: «Zamanın hiçbir şekilde acıtmadığı, öyle bir tanrısal dünya ki, doğum ve ölüm bundan tamamı ile çıkartılmıştır.» Biz de şunu ekleyelim ki böyle bir dünyada en küçük bir özgürlüğe, hatta bir elektronun özgürlüğüne yer verilemez. Var oluşlarımızı koşullandıran, belirleryici özellikleri keşfetmekten duyacağımız neşenin bize vereceği paradoksun ortaya çıkmasını bir yana bırakırsak bu yargı zorlama gelebilir. Sanki aydınlanma çağından beri özgürleşme sembolü olarak kullanılan özgürlüklerimizin, bilginin ilerlemesi sonucu sistematik olarak yıkıldıklarını göstermeye kendini adamıştır bu bilim. Hala içinde cebelleştiğimiz çelişkilerin işte böylece

bilincine varabiliriz: özgürlüğü istiyoruz ama zamanımızı bize özgürlüğün bir yanılsama olduğunu açıklayan bilgileri geliştirmek ile geçiriyoruz. Bakın günümüzde sinirlerimiz ile ilgili buluşlara dayalı bilimlerin, bu gün pazarlamada oynadığı role bakın. Buna göre beynimiz ile ilgili bilgi, satın alışlarımızdaki davranışlarımızı önceden bilmemizi sağlamaktadır. Yine moleküler biyolojiye bakın, genlerimizin kurbanı olduğumuzu açıklamak için genetik bir determinizm savı aslında bu bilimde öyle bir iddia hiç olmadığı halde ondan çıkmış gibi savunulmaktadır... ne yazık ki özgürlük düşüncesine karşı savaş açmış olan bu tür örnekleri çoğaltabiliriz. Özgür olmadığımızı açıklayan aynı nedenlerden yola çıkarak eşit olmadığımız ile ilgili örnekleri de çoğaltabiliriz. Bir bireyden bir diğerine çok farklı özellikler gösteren bu genlerin kendilerini ortaya koyuşlarını sağlayan genlere ve bağlamlara, pasif olarak mirasçı olduğumuza göre, eşit de değiliz. Bilimsel bir takım akıl yürütmelerden yola çıkarak, kardeşlik düşüncesinin de uydurma olduğunu ekleyebilir, insan türünün kimliğini ve birliğini tanımamızın git gide imkansızlaştığından insan varlığının varlık sınırlarını da çizemediğimizi söyleyebiliriz.

«Yarın İnsan Sonrası» (Hachette 2009) adlı kitabımda uzun uzadıya incelediğim bu alana şu anda girmeyeceğim: bizi özgürlüğe kavuşturması gereken bilimler günümüzde bir tür mazoşizm ile bizim ne kadar yabancılaştığımızı dile getirmek için kullanılıyor. Dana öteye gitmeyeceğim, çünkü zamanım yok ama akılcı kalma sözünü vererek bir beyanda bulunacağım, zira günümüzde sıksık rastlanılan bilimden kaynaklanan bilgilerin olumsuz kullanımını (bu tür bir tutum aydınlanmacılığa karşı bir tür karanlıkçılıktır) reddediyorum. Bakın yaratıcılık ile ilgili temalar yeniden ele alınmaktadır. Ters işleyen bir mantık silsilesiyle, yorumlanan olayları açıklamak için mutlaka akılcı bir dizayn oluşturulmaktadır. Her yerde tanrısal olanı bulmaya çalışan bazı astrofizikçilerin insan ile ilgili bir takım ilkeleri ahlâkçı amaçlar ile nasıl kullandıklarına bakın. Ben Bachelard okulunda yetişmiş ve Einstein'ın dehasından ilham alan akılcı bir zihne sahibim: bilim benim için bilme özgürlüğünün dile gelmesidir herşeyden önce – bu nesnellik ilkesi ile bir ölçüye giren bir özgürlüktür. Bu açıdan onu savunmak gerekir. Bilim benim için kamu alanında aktarılmaya – isterseniz buna halka ulaştıma diyebilirsiniz – bağlı kalmalıdır ve bu anlamda cumhuriyetçi okulun ete kemiğe kavuşturduğu bir düşüncenin «Zihinlerin Eşitleştirilmesi» düşüncesinin aracıdır. Son olarak bilim bir barış aracıdır. Çünkü, akılcı kanıtların ve hakikatin değerleri konusunda biri birileri ile anlaşan araştırıcılar topluluğu gerektirir – bu açıdan da bilim kardeşliğe de katkıda bulunur.

Ben bu bilim hayaline ve bilgi etiğine inanıyorum söz gelişi 1970 yılında Jacques Monod'da bunu bu şekilde tanımlamıştır, bu yüzden araştırmaların sadece araç olarak alınmasına ve onların sadece ekonomik çıkarlara indirgenmesine karşıyım. Küreselleşme, rekabet ve verimlilik takıntısı, araştırmalara hedef olarak sadece yeniliği ele almakta ve arı bilgiyi elemektedir. Bu konuda uyanık ve gerekirse saldırgan olmak

uygundur. Bu XXI.yy. başlangıcında eğer filozof isek en azından bunu yapmış olalım.

Beni dikkat ile dinlediğiniz için çok teşekkür ederim.

Felsefe Profesörü, Paris-Sorbonne Üniversitesi, Araştırma Bakanlığı, Bilim Yöneticisi

BİLDİRİLER / PAPERS

The Post-enlightenment Notions of Liberty, Equality and Fraternity

Krzysztof Kedziora

My paper consists in three parts. In the first part I will give a description of conditions of a modern society which make a traditionally understood ethics implausible. I will especially focus on two of them. The first one is secularization of modern societies. The second one is the reasonable disagreement about the good life. They make our times secular, post-metaphysical but also post-enlightenment times. However the post-enlightenment should not be understood, as I will try to show later, as anti-enlightenment. So in the second part of my paper I will argue why these conditions compel us to rethink our moral concepts, ideals and principles, especially ones of liberty, equality and fraternity. They cannot be understood in the terms of personal attitudes and virtues which constitute an idea of good life or self-realization. We must translate them into *quasi*-legal categories. In the last part of presentation drawing on John Rawls' works I will give an example how this can be done.

I

As I have said I will start with a description of conditions of modern societies. I confine my remarks only to the Western democratic and liberal societies. I would like to focus on two main aspects of such modern societies. The first one is secular character of modernity. The process of secularization can be described at two levels. From the historical point of view, the process of secularization has been caused by the development of modern science, religious wars and so on. However we can look at this process in a different way. From a philosophical point of view we can reconstruct the process of secularization as a result of inner logic of monotheism. Secularization has been rooted in monotheism in that sense that the more the God's transcendence and his omnipotence were underlined, the more the world became autonomous. The respect for God's transcendence and autonomy of the world mean that we do not need to use him for our cognitive and moral purposes any longer. The natural world can be explained without appealing to God as an ultimate cause. Moral duties also ceased to be understood as God's commands. Their validity did not depend on God's authority (Larmore 1996, 41-4). I would like to add that vanishing of religious faith is not an inevitable consequence of secularization. Western societies are secular but that does not mean they are a-religious or even antireligious. Faith has become a private matter but it is still a part of experience of citizens of modern democracies and has an impact on their lives.

The autonomy of science and morality posed a very serious problem for philosophy. This problem is how to justify their validity. Science goes well without philosophy. It has worked out its own methods, criteria and notions. In the case of morality, however, situation is different. Morality needs philosophy because of natural tendency to ask questions like: what ought I to do? Why should I be moral? And we want to get answers to these philosophical questions.

Now I will turn to the second aspect of modernity, namely to the reasonable disagreement about the good life. Reasonable disagreement is disagreement between reasonable people. Who is reasonable? A reasonable person is everyone who uses the capacities of reason in a good faith and uses them as good as he or she can. I admit, of course, that the notion of reasonabless is very vague but I think the understanding of it proposed by me is sufficient for the purpose of our discussion here.

The roots of the idea of a reasonable disagreement about the good life lie in seventeenth conception of religious toleration. Religious wars taught people that searching for one true confession had disastrous consequences for social peace. Philosophers, however, drew one more lesson from the torturous history of the sixteenth and seventeenth century. The reasonable agreement about the best path to the salvation is impossible. "There is only one God but there are many ways of worship him". This insight into the nature of religious knowledge was widened and applied to the morality. One main characteristic of the modernity is that reasonable people differ and disagree about the meaning of the good life. This difference of opinion is not accidental but it is, as John Rawls says, "the inevitable long-run of the powers of human reason at work within the background of enduring free institutions" (Rawls 1996, 4). The source of the reasonable disagreement about the good life does not lie in different human material interests. The source of it is not also human one-sidedness and particularity. The source of the reasonable disagreement lies in reason itself. We used to think that reason, when properly exercised, leads rather to agreement than disagreement. It seems, however, that the opposite is true.

Why do reasonable people rather disagree than agree on the matters of the great importance like the meaning of the good life? The best answer to this difficult question has been given to my mind by John Rawls. He introduces the idea of "the burdens of judgment" to explain the sources of reasonable disagreement about the good life but also about many religious and philosophical issues. He mentions the following burdens of judgment:

1. The empirical and scientific evidences are often complex and conflicting. We can assess and evaluate them in a different way.
2. We may also disagree about the weight of considerations that are relevant to the case and as a consequence of this our judgments may

differ.

3. Our all concepts are vague and subject to hard cases. Hence we must interpret them and rely on judgment. This may lead to the divergence of opinion.

4. The way of assessing the evidence and weighting values is shaped by our life experience. The difference of life experiences in modern society with its numerous social positions, social roles and cultural identities is likely to produce the plurality of opinion. The more our total life experience differs, the more we differ in judgments.

5. We must very often take different kinds of normative considerations into account when we want to reach at any conclusion. We can also differ in assessing the force of these normative considerations.

6. The nature of social world does not allow us to realize every value cherished by us, so we are forced to select between them. In deciding which value we want to be realized in our limited social world at the expense of any other values we face great difficulties. We may set priorities differently and as a consequence we may hold different opinions. (Rawls 1996, 54-8).

The burdens of judgment explain why we may differ in our opinion in a reasonable way. The disagreement about the good life is neither a consequence of bad faith nor of blindness to the truth. Its roots may lie in the usage of reason itself.

In sum, I would like to underline two aspects of modern societies. The first one is a secular character of the western societies. Modernity has been shaped by the process of secularization and privatization of religion. I have proposed to understand this process as a result of inner logic of monotheistic religion. The growing respect for God's transcendence led eventually to the autonomy of the world. By the autonomy of the world I mean the autonomy of science and morality. However I should stress one thing here. The process of secularization is not tantamount to the decline of the religion. It still plays an important role in the life of the modern society and in the life of many citizens of the democratic and liberal regimes. Religion has changed its place in society. It is not a cement of society any longer. The second aspect of the modernity is a permanent disagreement about the good life between reasonable people. This disagreement is, as I have tried to show, a consequence of using reason under conditions of freedom.

The secular character of modern societies and the reasonable disagreement about the good life have very serious implications for the self-understanding of moral philosophy. I will turn to this issue now.

II

The process of secularization has changed the self-understanding of

moral philosophy and has posed a serious challenge to it. Philosophers could not appeal to God to justify moral duties any longer. In other words, morality ceased to have God's sanction. Philosophers faced the problem of finding a new way of justifying morality. They attempted to ground morality into human nature. We can distinguish here two main kinds of these philosophical undertakings. The first one is rationalistic. The most well-known exponent of the rationalistic trend in the moral philosophy is of course Immanuel Kant. According to him we can discern our duties by using reason alone. The second of the two main ways of grounding morality is in some sense the opposite of the rationalism and we can call it sentimentalism. It is David Hume who is the most known advocate of it. The source of morality lies not in reason but in human sentiments.

Metaphysics soon shared the fate of religion. Religious toleration was broadened towards metaphysics. The dissatisfaction with religious justification of morality, or rather the conceptual impossibility of religious basis of morality, became to hold in the case of metaphysics. The divergence of opinion on metaphysical matters made metaphysics itself a weak ground for morality. The inner logic of development of metaphysics led also to its conceptual impossibility.

I would like to add to this two following remarks. First, morality is no longer sectarian and exclusivist in its character. The knowledge of how to act morally ceased to be accessible only to the chosen group of people (like priests). This knowledge is open to everyone. Everyone has an access to moral knowledge; everyone can be aware of one's moral duties or moral good. Second, we have in our nature sufficient motives to act morally without external sanctions. According to Immanuel Kant, for example, reason alone has also motivational force. The respect for moral law is a kind of a rational motive that is sufficient to force us to act in conformity with moral law.

The similar changes also took place in the domain of politics. Political authority traditionally was justified by a reference to the divine or cosmic order. In modernity, this kind of understanding of political authority as grounded in divine or cosmic order was no longer plausible. The people have become the last instance of all political authority. There were, of course, controversies about who constituted the people but the one thing was sure that the people took the place abandoned by God. The government was perceived as a tool and an expression of the will of the people.

Therefore, we can conclude that the authority of morality and politics has been located into the human realm as the consequence of the process of secularization. Finding the new ground of morality and politics was accompanied by putting emphasis on the ideas of liberty, equality and fraternity. I will explain this later.

The awareness of the persistence of the reasonable disagreement about

the good life also shaped the self-understanding of moral and political philosophy. Aristotle himself and his followers were sanguine about the possibility of the reasonable agreement about the good life. They believed that the moral and political life should revolve around the idea of good. In other words, the moral (individual) and political (collective) life of individuals should orientate itself towards to the good. On the one hand the good is understood as the good life at the individual level, on the other hand it is understood as the common good at the collective level. To live a good life one needs moral and intellectual virtues. Exercising these virtues, under just and normal socio-political conditions, guarantees the self-realization and leading a good life. The good of an individual is subordinated to the common good. Strictly speaking, there is no difference between the individual good properly understood and the common good. The identity of the individual good and the common good reflects the unity of the morality and politics. In modernity, we have to do with the divergence of morality and politics. This divergence however need not mean that politics has become immoral. It only means the morality understood in the terms of the good life and the self-realization has become to be a private matter.

The self-understanding of morality has changed. It has ceased to be an art of the good life and has taken the imperative form. Instead of being expressed in terms of virtues it has become expressed in terms of duties, rights and laws. This is, as Schopenhauer remarked, a derivative of the religious provenience of modern morality. Divine commands were transformed into laws of human morality.

Morality has started to govern not individual life but interpersonal relationships. A personal motivation however is still very important. The motivation must be moral if the conduct of a moral agent could be also moral. The mere conformity of action with moral law is not sufficient reason to treat this action as moral. On the other hand an individual can be forced to act in accordance with moral law. This is so because morality has to do with no one's good but with the good of others, or strictly speaking with their freedom and capacities to act morally.

Morality is no longer as encompassing as it was in Aristotelian and medieval tradition. It covers only some of the traditional duties, especially duties towards others. It ascribes some undeniable, that is natural rights to individual and opportunities. These duties, rights and opportunities are supposed to protect individual freedom and capacities to act morally, namely to enable realization of moral autonomy of individuals. They constitute something what can be called "core morality" (Larmore 1996). People can be, as I have said, forced to comply with laws of this core morality. For this reason core morality, that is basic rights, duties and opportunities should be expressed and embodied in main political institutions, especially in constitution. We can see here how morality and politics has met once again. Of course morality is now understood in a

different way; the understanding of politics also has changed.

However somebody can ask what ideals lie behind this self-understanding of moral philosophy. I think the best answer to this question was given by thinkers of Enlightenment. For them the ideals of liberty, equality and fraternity were an expression of humanity and its common reason. Moreover, these ideas, I think, are the basis of this core morality. Let us take a look briefly at how these ideas connect with the modern self-understanding of morality.

Liberty can be understood in two interconnected ways. On the one hand, liberty can mean personal or individual liberty, that is freedom from restrictions placed by government or society. In a more positive sense, personal liberty can mean a right to act as one chooses. We can say this liberty guarantee an individual the right to realize his or her conception of the good life. On the other hand, liberty is a political value. It means the right to self-determination. The modern morality expresses this two interrelated meanings of liberty by putting an emphasis on rights and laws which regulate interpersonal relationships. Liberty is interpersonal in its character and morality regulates interpersonal relationships between individuals. The connection between equality and the modern understanding of morality can be also easily noticed. For modern thinkers it has been obvious the people are equal in some fundamental moral respect. Not only they enjoy the same moral rights but also they have an equal access to moral truth or knowledge. The correlation between fraternity and modern core morality obtains, I think, at more abstract level. The idea of fraternity expresses an idea of unity of humanity. Modern morality expresses the same idea. As we have seen according to modern philosophers, morality is grounded in human realm. This realm can be understood as reason or it can be understood as human sentiments. In any way morality grounds itself in something common to all people. This commonality indeed can be understood as an expression of human solidarity and fraternity.

III

The ideals of liberty, equality and fraternity were a part of enlightenment world-view. This world-view expressed a particular conception of the good life. The conception put emphasis on a personal autonomy, namely ability to creation of her or his own life free from superstitions, religion and tradition. Of course, understanding of autonomy differed from one thinker to another. Immanuel Kant, for example, stressed on the importance of moral law in individual's life. Acting not only in accordance with this law but also on this moral law is an expression of human autonomy and reasonability. John Stuart Mill, on the other hand, underlined the value of experiments in life or eccentricity.

It became soon clear, for example for romantic thinkers, that the enlightenment conceptions of good life were partisan ones. They played

down, for example, the role of tradition and shared values in shaping of individual and collective life. However, they have defined the moral and political self-understanding of modernity. It was possible thanks to more abstract understanding of these ideals. The notions of liberty, equality and fraternity have been translated into *quasi*-legal categories. The ideas of liberty, equality and fraternity cannot be grounded in any religious-inspired world-view, metaphysical doctrine, and ethical conception of the good life. They cannot be also expressed in terms of personal attitudes and virtues connected with any particular doctrine. There must be a space where it is possible to create one's own understanding of the good life in accordance with any particular religious, moral or philosophical doctrine. This space must be constituted politically not morally, and it has been constituted by ideas of liberty, equality and fraternity.

The example of the translation of the notions of liberty, equality and fraternity into *quasi*-legal categories is "political liberalism" of John Rawls and his theory of justice. Let us look at his famous two principles of justice. They read as follows:

1. "Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value.
2. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions: first, they are to be attached to the positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity; and second, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society" (Rawls 1996, 5-6).

These two principles of justice reflect the ideas of French Revolution: *Liberté, égalité, fraternité!* The first principle expresses the idea of liberty. It ascribes "fully adequate scheme of equal basic rights and liberties" to all individuals. Equality is expressed by assigning equal freedoms and fair equality of opportunities, that is by the first principle of justice and the first part of the second principle of justice. It should be stressed that the two principles of justice require an institutional arrangements and they are expressed in terms of rights, liberties and opportunities guaranteed by a regime of law.

If two principles of justice explicitly express the ideas of liberty and equality, the connection between these two principles and the idea of fraternity is not so easily noticed. From historical point of view, the idea of fraternity was not treated as a part of the political sphere because it did not define any "democratic rights". It was embodied in certain personal attitudes and ways of conduct. These attitudes and ways of conduct manifested social esteem towards others and lack of deference and servility. In others words, fraternity could be identified with "civic friendship and social solidarity" (Rawls 1971, 105). This understanding of

fraternity seems to be unfeasible in differentiated and pluralistic modern societies. Therefore, the idea of fraternity needs to be reformulated in the terms of institutional requirements. These requirements are addressed not to individuals but to social institutions.

For John Rawls, the idea of fraternity is expressed by so-called "the difference principle" (the second part of the second principle of justice). According to him: "The difference principle ... does seem to correspond to a natural meaning of fraternity: namely, to idea of not wanting to have greater advantages unless this is to the benefit of others who are less well off" (Rawls 1971, 105). The idea of fraternity identified with the difference principle allows us to formulate political and legal requirements addressed to the basic social institutions. It is also viable because it does not depend on necessarily emotional ties between individuals.

*

The aim of my paper was to reconstruct the understanding of modern morality and to show how the ideals of French Revolution should be understood. I did not intend to give a historical description of modernity but I tried to reconstruct self-understanding of modern morality philosophically. This self-understanding grounds itself in the ideas of liberty, equality and fraternity.

Department of Ethics, University of Lodz, Poland

kedziora@filozof.uni.lodz.pl (or kkmakin@gmail.com)

Reference list:

Larmore, Charles. 1996. *The Morals of Modernity*. Cambridge University Press.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. London: The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge.

Rawls, John. 1996. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Equality and Fraternity

Geoffrey Cupit

1. Introduction

There seems an affinity between equality and fraternity. Significant inequalities might be expected to strain fraternal relations; equality might be thought conducive to fraternity. If this is right, then fraternity provides a possible basis on which to argue for equality. If fraternity is valuable, and equality is conducive to fraternity, then equality will be valuable too.

But if fraternity and equality are related, how deep does the link between them go? Is the connection merely contingent – dependent, perhaps, on our natures? Perhaps inequality undermines fraternity because people are envious, or because we have fraternal sentiments only for those with whom we share a broadly similar life-style. But are such links the extent of the relationship between equality and fraternity? Is equality merely instrumentally useful for fraternity, or are there connections that go deeper than that? Are there links of a more conceptual nature? Are there connections between the two values themselves?

If there are deeper links, what form do they take? Is equality part of fraternity? Is fraternity part of equality? Is it that what makes fraternity a value also makes equality a value? Or is the relationship between equality and fraternity less direct and exclusive? Are they linked by way of other values – values such as justice and fairness? Is it that both fraternity and equality are values by virtue of being elements of justice? Is it that fraternity requires fairness, and fairness requires equality? In this paper I want to ask whether there is a non-contingent connection between the values of fraternity and equality. If there is a connection, is it an exclusive relationship, or are other values involved?

By the value of equality I shall understand the (alleged) value of our lives going equally well (measured in whatever way, and with whatever caveats, are appropriate). My focus will be on equality in this sense – rather than on the claim that, in some fundamental sense, we are all equal, all mattering to the same degree. I do not mean to imply that equality understood in this second way is unconnected with fraternity; only that it is not the sense of equality I am concerned with here.

I began by suggesting that there seems an affinity between fraternity and equality. Given this, we might expect that the two values are deeply linked in some way. But we need to be cautious here. Even if fraternity rarely flourishes where there is significant inequality, it does not follow that inequality undermines fraternity. It may be that fraternity is undermined,

not by inequality, but by what is often present when inequality is present. Perhaps inequality gets a bad name as regards fraternity only because of the company it often keeps.

Usually when there is inequality there are factors present – 'usual associates' of inequality – that can be expected to undermine fraternity. One such associate is people taking more than their share. Often when there is inequality, some people have taken more than their share. Now fraternity is unlikely to survive long where some take what belongs to others. But if it is people taking more than their share that undermines fraternity, this is where the blame should lie. Inequality ought not to be held responsible if it is not the culprit.

A second associate liable to give inequality a bad press is significant and preventable deprivation. Often when there is inequality some are very badly off, and unnecessarily so. And where those in need are denied assistance, fraternity is unlikely to flourish. But again, if it is the failure to address significant suffering that sinks fraternity, the blame should be put where it belongs. We ought not to say that fraternity is undermined by inequality.

A third associate of inequality is treatment as an inferior. Inequality is often the result of some having been treated as inferior, as mattering less than others. Now people being treated as inferior when they are not is likely to endanger fraternity. But again, this is not a reason to think inequality endangers fraternity.

To see whether fraternity is connected with inequality – rather than with what inequality often occurs in conjunction with – it will help to focus on cases of inequality where these associates are absent. Consider this case. Suppose some members of a family are better off than others. And suppose that, although the less well off cannot be made any better off than they are, the more fortunate can become better off (without affecting the absolute level of the worse off in any way). If the better off become even better off, inequality will increase. This increase in inequality does not involve anyone suffering avoidable need, nor anyone taking another's share, nor anyone being treated as mattering less than anyone else. The question, then, is whether is there any reason to think inequality at odds with fraternity in cases such as this?

On the face of it, far from fraternity providing an objection to such inequality, it would seem that fraternity will support arrangements that increase inequality. Presumably, fraternity includes a love for our fellows, and a desire that they do well. It may include a particular concern for those whose lives go very badly, and for those less fortunate than ourselves. But why think fraternal love is the exclusive preserve of the better off? Having fraternal feelings for our brothers and sisters entails, surely, that, other things equal, we will want them to be as well off as they can be – even if they are already better off than we are, and thus even if inequality between

us is increased by their being better off. What sort of brotherly love or fellow-feeling would begrudge others benefits simply because others are not made better off as a consequence?

There is, then, reason to doubt whether equality and fraternity are as closely connected as we might first think. Once we focus on inequality itself, rather than on what often accompanies inequality but need not, and once we note the benevolence for each that seems central to fraternity (that benevolence not being restricted to the worse off), then it may be doubted that equality and fraternity are connected values. If they are connected, then the nature of the connection, and its capacity to override the presumption favouring inequality based on benevolence towards the already better off, needs to be explained.

Where might we look for a connection? One possibility – and the one I want to focus on – is that the reason (or one of the reasons) why equality is a value is connected with fraternity. To explore this possibility we will need to ask why equality might be a value – and ask whether any of the reasons why equality matters (non-instrumentally) are connected with fraternity. To begin I shall consider (albeit very briefly) whether equality is valuable by virtue of its relationship with justice, or by virtue of its relationship with fairness, and, if it is, whether either explanation of equality's value enables us to connect equality with fraternity.

2. Equality and Justice

How might it be argued that equality is a value? One possibility is an argument showing that equality is an element or component of justice. I shall argue (albeit in a very summary fashion) that this view is to be rejected. And, I shall assume, if the value of equality is not to be explained in terms of justice, the question of whether equality is connected with fraternity by way of justice does not arise.

It is not to be denied that justice sometimes requires equality – that is, an equal allocation. But this does not entail that equality is an element or component of justice or that equality has any intimate connection with justice. The question to ask is: Why is equality required for justice – when it is? A reasonable answer, it seems, is: justice may require equality because justice requires treatment in accordance with due, and sometimes what we are due is equal. (It may be that what we are each due happens to be equal, or that our due is to equal amounts or equal shares.) So when people are due equality, equality may be required by justice. But this does not show that there is any special relationship between justice and equality. When people have unequal dues, justice may require an unequal allocation. But we do not infer from this that inequality is a component of justice, or that inequality and justice are intimately connected. And nor should we when what is due is equality.

If equality were a component of justice we could argue in the following way. Suppose there are just two people, A and B, and that there are 10 units of the good. And suppose we are agreed that A is due 3 and B 7. If equality were a component of justice – something to set alongside allocating according to due – then justice would require that, to some degree, allocations according to due ought to be tempered by a concern to produce equality. Thus in this particular case, we would need to consider whether, as far as justice is concerned, it would be better if A got 4 and B 6 (or some other more equal allocation than 3 and 7). But if A really is due 3 and B 7, then justice requires the 10 units to be allocated 3 and 7. Tempering the allocation to produce less inequality would be to deny a due. But surely this would be unjust: justice requires that dues not be denied. Thus justice requires equality when, but only when, equality is due. What matters for justice is not equality, but dues and accordance with due. Thus we cannot explain any putative value of equality by reference to justice.

3. Equality and Fairness

Although the value of equality is not to be explained in terms of justice, it can be explained as part of fairness. (Thus I take it that an arrangement's being unfair does not entail that it is unjust – and that there are requirements for avoiding unfairness that are not requirements for avoiding injustice. Unfairness is not to be thought of as a subset of injustice.)

Justice requires that dues be met; but what is required when all dues have been met or there are no (relevant) dues? Thus suppose that, in the case where A is due 3 and B 7, these dues have been met – but there remains an additional 10 units of the good to be allocated. How may this additional 10 units be allocated? Since, ex hypothesi, there are no relevant dues, there is no allocation that will deny any dues. Thus if injustice occurs only where a due is denied – as I assume is the case – then there is no allocation that is unjust.

But an unequal allocation of what is the due of no-one will be less fair than an equal one. Fairness requires that where there are no differences in due there should be no differences in allocation. It is unfair if some do better than others where there are no differences in due. Equality is required, then, as a matter of fairness.

Thus we can explain the value of equality in terms of fairness. But what is wrong with, or bad about, unfairness? An objection to much that is unfair is that it denies dues. But denying dues is not a hallmark of unfairness per se: there can be unfairness even where there are no dues. So what is objectionable about unfairness in general (including those cases of unfairness where no dues are denied)? What is wrong with inequality when it is unfair but not unjust?

The problem with unfairness per se is that it constitutes a type of disorderliness. An allocation that is unfair is not as orderly with respect to due as it might be. An unequal allocation where there is no (relevant) difference in due introduces avoidable disorder. It adds to the world being out of joint; it diminishes the extent to which arrangements are rational. If this is right, then we can explain why equality is valuable in terms of fairness, and from there in terms of the avoidance of disorderliness (with respect to due).

It might be objected to this account of fairness (and thereby this way of explaining why equality is valuable) that, since disorderliness does not matter very much whereas unfairness matters a great deal, disorderliness cannot be the essence of unfairness. But I think this objection is mistaken. Of course much unfairness matters more than disorderliness matters. But the question is not how much some unfairness matters but how much unfairness per se matters. And the answer seems to be: not very much. Suppose you and I are both very fortunate but I am a bit more fortunate than you. Suppose we are both due 10 units of the good, but while you get 100, I get 105. This is unequal and unfair. Does it matter very much? It is hard to believe it does. Suppose the only way for there to be equality is by levelling me down to 100. Our both getting 100 would be fairer, but would it be worth making me worse off to achieve it? If we think not, then disorderliness not being very important is no reason to reject the view that what is objectionable about unfairness is disorderliness: unfairness may not matter that much either.

Thus one way to explain equality's having value is in terms of fairness. Does this way of accounting for equality's value allow us to link equality with fraternity? Here we need to consider whether the disorderliness of inequality (which makes for its unfairness) somehow threatens fraternity – and in a non-contingent manner. Does fraternity presuppose a background of orderliness? Is it that social unions require the kind of order that fairness supplies, and that such social unions are necessary for fraternity? Does inequality (by virtue of its disorderliness) thereby threaten fraternity? This seems hardly plausible. The world is hugely chaotic – with fortune and misfortune everywhere. Fraternity is not made impossible by such disorder. Is it threatened by one more bit of disorder (against the background of such disorder)? If I and my brother are both fortunate, but he is a somewhat more fortunate than I am, does the arbitrariness and disorderliness (of his being better off than I am) threaten fraternity? It seems hard to believe that it does.

4. Equality, Fraternity and Partnership

As we have seen, equality may be valuable as a constituent element of fairness. But is equality valuable in some other way, a way that connects it with fraternity? In A Theory of Justice Rawls makes some remarks that might suggest it is.

Rawls identifies 'a natural meaning of fraternity' with 'the idea of not wanting to have greater advantages unless this is to the benefit of those who are less well off', and suggests that a desire to act in accordance with this maxim is characteristic of family life. 'Members of a family commonly do not wish to gain unless they can do so in ways that further the interests of the rest.'1 Now a wish not to be better off unless others are also better off is not the same as a desire for equality. Suppose my being much better off would result in your being a little better off. My being better off in this case would increase inequality; but it would not be contrary to the idea Rawls associates with fraternity. The requirement not to be better off unless others are also better off is not as strong as a requirement of equality. But perhaps, if I do wish not to be better off unless the position of others is improved, then I shall also wish not to be much better off if my being better off results in others being only a little better off. After all, why should I want not to be advantaged in ways that do not benefit you? Presumably my concern is with our becoming disconnected. But if that is how my concern is to be explained, may I not also have concerns about my becoming significantly better off in ways that improve others' positions only a little?

The desire not to be better off unless one's (less well off) fellows are better off is at odds with the desire I earlier associated with the love that that is embodied in fraternity – namely, the desire that even one's better off fellows become better off (when others are not affected). Thus a feature of fraternity, it seems, is a conflict of desires. Suppose A is better off than B, and that A can become even better off without affecting B. Fraternity seems to require B to want A to become even better off, while requiring A to want not to become even better off.

The existence of this conflict is not hard to explain. Fraternity is about connection: it is about transcending atomism and isolation by becoming a part of something greater than oneself. Presumably the kind of union involved need not be such as to deny each person's status as an individual. Fraternity (ideally, at least) does not require engulfment where each person becomes a mere part of something greater than him or herself. It can be achieved in a partnership (or some similar relation) where each individual is recognized as complete in him or herself while at the same time being a member of something greater than him or herself.

Now part of what it is to be in union or partnership with others is to 'share one another's fate' – to be richer and poorer together, to face fortune or nature with a common front. Such sharing is an expression of union and connectedness. Now when those who are worse off want those who are better off to become even better off they may do so without imperilling connectedness (even if the better off becoming even better off amounts to a failure to share fates). This is because the want of the worse off expresses a love and concern for the other, thereby supplying an alternative expression of connection. (At least this is so if wanting the

good of another is at least as good an expression of unity as a sharing of fates would be.) But the better off are in a different position. Their accepting of their good fortune and becoming even better off does seem to imperil connectedness. Perhaps the worse off ought to encourage the better off to embrace their good fortune with both hands – and to assure them that their doing so will in no way call into question the bonds that exist. But if the worse off do not do this (and perhaps even if they do) the fates of the better and worse off will have been disconnected – and as far as the better off are concerned, no alternative expression of unity and connection put in place.

In this way, then, it may be possible to connect the values of equality and fraternity. It may be that some people, in some circumstances, are required by fraternity to act in ways that eschew greater inequality. This connection seems not to go by way of justice or fairness. Justice and fairness do not, I take it, require that we develop fraternal relations as widely and as deeply as possible. Fraternity may be a good, but if it is, it is not justice or fairness that makes it so. And though it is true that equality is a good by virtue of its being an element of fairness, it seems that it is not in virtue of being a part of fairness that equality is deeply connected with fraternity. The connection between equality and fraternity, if there is one, seems based, not on the requirements for impersonal order, but on the requirements for maintaining inter-personal bonds.

Waikato University, New Zealand, cupit@waikato.ac.nz.

Structure of Prejudice and Discrimination in the Phenomenology of Alfred Schutz

Michal Zvarik

Introduction

Post-Husserlian phenomenology, in particular the one influenced mostly by existential approach, accounts a high sensibility for the problem of the Otherness, which is further developed to critical attitude towards liberal democratic institutions. What is called into question is nothing less than their proclaimed egalitarian and lawful character. The principles of classic liberalism, which may be found clearly formulated, for example, in Karl Popper's *Open Society and Its Enemies*, are indeed putting strong accent on neutrality of liberal state and its institutions which are supposedly "blind" to one's nationality, sex, race, or origin etc. For Popper, nonetheless, it would be a false assertion to consider this neutrality as something value-neutral in the sense of "non-value", for it means an equal treatment of state institutions towards citizens who are equal in their commitments, in their duties and rights, towards the state. This according to classic liberalism represents a necessary condition for preservation of equally distributed freedom (Popper, 1994, 104). It is indubitable truth that in many countries, which have proudly avowed to the values of liberal democracy, the institutional practices often recurred to actions quite contrary in comparison to their basic liberal principles. From the vantage point of some philosophers, compassionately conceiving the conditions of oppressed minorities, these actions of alleged "neutral" institutions deflecting from their basic principles didn't look like mere corrupted state of affairs, which calls for restoration according to these principles, but – more Nietzschean-like – as an oppressive ethics hiding its true non-ethical motives and justifying privileged social status of prejudiced oppressors. And thus taking a retrogressive glance there is not much surprise in ascent of multiculturalism and its celebration of plural diversity of minorities, leading to the recognition policy and affirmative action with its demands imposed on liberal state not only to pay respect towards minorities in the sense of equal treatment, but also to recast their differences into neutral law, to treat them in-equally in certain way. In both of these attitudes – in attitude of classical liberalism and of multiculturalism - might be present the proclivity to misunderstand the nature of prejudice and its influence on established social institutions, what in effect might lead to simplified solutions, although held in good will, nonetheless missing predicted goal. What is called into question here is the desired ideal of society free from prejudice.

Concerning about this question one shouldn't omit the contribution of Alfred Schutz. The question of prejudice is closely intertwined with the problem of equality and its distribution throughout the society consisting of various minorities. However it is beyond the scope of this paper to present Schutz's analysis of various dimensions pertaining to the notion of equality. We'll restrict ourselves on the structure of prejudice and the danger of hasty appealing to this term by social scientist.

Apprehension of the Other

Before we enter the question of prejudice itself we'll introduce some Schutz's leading characteristics of Life-world's structure, especially pertaining to the question of apprehension of the other persons in the context of everydayness.

In natural attitude, which we adopt in context of everydayness, we presuppose reality as simply taken-for-granted in many aspects. Our lives are based on primary everyday knowledge, social and inter-subjective in origin, consisting of simple believes, interests and habitual solutions of everyday problems, which, taken for granted, constitute an isle of certainty in the sea of unfamiliarity and uncertainty. In the centre of Schutz's thought stands this social world with all these elements: "*Thus the social world into which man is born and within which he has to find his bearings is experienced by him as a tight web of social relationships, of system of signs and symbols with their particular meaning structure, of institutionalized forms of social organization, of systems of status and prestige, etc. The meaning of all these elements of the social world in all its diversity and stratification, as well as the pattern of its texture itself, is by those living within it just taken for granted... They are taken for granted because they have stood the test so far, and, being socially approved, are held as requiring neither an explanation nor a justification.*" (Schutz, 1976, 230-1)

All these elements constitute the system of typifications and relevances further serving as an interpretational framework. Since "*[t]ypifying consists in passing what makes the individual unique and irreplaceable*" (Schutz, 1976, 234), in typification is overlooked the unique character of object, or, to put it more exactly, in order to render this unique character of the object we need to apply our system of typifications as certain general grasps and use them in a particular configuration showing the unique differences between the objects sharing particular common qualities. But how is possible that some typifications ascent into the foreground, while the other doesn't simply come to mind? There is needed something else that makes us select certain typifications from the total system of typifications, while others are staying in the background. Schutz's answer is "*that all typifications consists in the equalization of traits relevant to the particular purpose at hand for the sake of which the type has been, and in disregarding those individual differences of the typified objects*

that are irrelevant for such a purpose." (Schutz, 1976, 234) This purpose is constituted by the situation with its theoretical or practical problems requiring a certain solution, and thus according procedures leading to this solution. In other words problem or a chain of problems in concrete situation is calling for utilization of specific typifications that are relevant according to this situation. This problem-relevance is, as Schutz put it, "*constituting the meaning of typification*" (Schutz, 1976, 234).

What we furthermore need to stress is that how we experience and apprehend Other in the context of natural attitude. We'll restrict ourselves on two modes of situations encountering the other, one enacted in immediate "we-relation" and on mediated relation to mere contemporaries.

In we-relation Other is given to me within the field of our shared spatial and temporal Here and Now, in concrete face-to-face situation when I perceive and apprehend him indirectly in the flux of vivid experience: "*in the face-to-face situation the conscious life of my fellow-man becomes accessible to me by a maximum of vivid indications*" (Schutz, 1976, 29). But this vivid flux of experience is already organized in the framework consisting of my system of typifications and relevances, thus allowing me to interpret and to understand Other's actions, behaviour, speech etc. at all: "*In the face-to-face situation I have immediate experience of my fellow-man. But as I confront my fellow-man, I bring into each concrete situation a stock of preconstituted knowledge which includes a network of typifications of human individuals in general, of typical human motivations, goals and action patterns*" (Schutz, 1976, 29). In natural attitude I do not only understand the Other in this way, but implicitly I take for granted that he is gifted with consciousness as I am and therefore he apprehends me in a very similar manner as I apprehend him. Much more, since the Other is given through indirect, vivid experience, he is much more likely to break the boundaries of my fortified, entrenched interpretations relating to his person, and therefore functions as a corrector of these interpretations. There are, however, different levels and grades of immediacy and intimacy of experiencing Other in the face-to-face situation of we-relation depending on our previous experiences with concrete Other or on mediation influencing by the means of knowledge that had been handed down to us.

In fact it is impossible to demarcate strict borders when we-relation is going through the change resulting in relation to a mere contemporary. Speaking abstractly and accordingly with a certain simplification it may be said that Other "given" to me as a mere contemporary is only handed down to me by the means of social knowledge, but not through immediate experience: the synthesis of my interpretation of the Other as a contemporary "*is not constituted in my direct experience of the unity of* his *ongoing conscious life in the Here and Now of a concrete Thou*" (Schutz, 1976, 44). Therefore the Other is apprehended in a way, in which

is strengthened the interpretative function provided by the system of relevances and typifications, since there is no direct flux of experience by the means of which could be modified interpretations relating to a mere contemporary.

The Structure of Discrimination and Prejudice in "Equality and the Meaning Structure of the Social World"

In *Equality and the Meaning of the Social World* are these just mentioned characteristics of social world brought into the context of inter-group conflict. This peculiar problem of social psychology is seen here in the relation to the problem of equality and discrimination. The question of our interest is: What is the origin of prejudice and discrimination according to Schutz's notion of everydayness?

Schutz turns his attention to circumscribe the subjective and objective meaning (and later subjective and objective interpretation), trying to avoid certain equivocations and applying them on the problem of intergroup apprehension. Subjective meaning of a group represents how group is apprehending and interpreting itself. The objective meaning, on the other hand, is the meaning a group has for anybody else outside of this group (Schutz, 1976, 227). (Since Schutz is interested in the sphere of everydayness, objective group meaning "for anybody else" doesn't involve the attitudes of philosopher and social scientist approaching the problem of Otherness)

Subjective meaning of the group consists of the folkways that are just taken for granted and accepted as indubitable truth. In justifying the way of life of particular in-group Schutz emphasizes the role of central myth, that represents "*the scheme of self-interpretation*", and "*belongs itself to the relative natural conception of the world which the in-group takes for granted. For example the idea of equality might be referred to an order of values ordained by the Zeus, or originating in the structure of the soul; it might be conceived as reflecting the order of the cosmos, or the Right of Nature, as revealed by Reason; it might be held as sacred, and connected with various ideas of taboo. Any change in this order is subject to particular sanctions: it is supposed to disturb the order of the cosmos, entail the revenge of the gods, and bring disaster to the group as a whole*" (Schutz, 1976, 245).

The situation is quite different considering this subjective framework of interpretation from the point of view of an outsider: "*[t]he members of an out-group do not hold the ways of life of the in-group as self-evident truths. No article of faith and no historical tradition commits them to accept as the right and good ones the folkways of any other group other than their own*" (Schutz, 1976, 245). Since outsider is a member of his own in-group, he not only rejects the ways of life taken for granted by the former in-

group that is an out-group for him. For this rejection he applies his own standards – system of typifications and relevances as self-evident truths –, formed by social environment, which he was born into, and which he, naturally, adopted. These two systems might mutually overlap each other in a different measure as well as they might contradict in a way, where actually no reconciliation is possible. In the latter case the conflict arises because central truths, indubitably taken for granted, doesn't provide a space for understanding, presupposed by the overlap of systems of typifications and relevances constituting thus, in some decisive measure, common and reciprocal framework of interpretation.

This conflict is not without consequences: First, the in-group, affirming its ways of life as self-evident, considers the view of the out-group declining the self-evident character of these truths as rooted in bad faith or in hostile prejudices. Second, because of the "looking glass" effect the vicious circle is set up (Schutz, 1976, 247). Since the out-group's contradicting and conflicting understanding is leading to certain shifts in the system of relevances of the in-group, such as the solidarity against criticism and look at the out-group with negative sentiments as aversion, fear or hate etc., the out-group tends to implant these new shifts into their own system of typifications and relevances as a firm traits characterizing the in-group, and behave according to these traits entrenching the members of in-group in their conviction that out-group's actions are rooted in prejudices and hostility.

But what exactly is prejudice and discrimination? By discrimination can't be understood a simple imposition of typification. Typifications are a basic "tools" by the means of which we are able to understand and to grasp the world and its elements at all. For example speech act regarding certain person and his/her qualities is a particular set of typifications, but not every such speech act might be taken as discriminatory, not on the side of the one who is pronouncing typification or even the one, who is carrier of this supposed quality. As an example of discrimination Schutz introduces the inglorious "separate but equal" doctrine, where he identifies before mentioned "looking glass" effect (Schutz, 1976, 260). As a matter of fact "looking glass" effect is not a simple imposition of a typification on a person or a social group, but in addition imposition of a typification presupposing how this person will react (Schutz, 1976, 260). This leads Schutz to conclusion: "*Thus, discrimination presupposes both imposition of a typification from the objective point of view and an appropriate evaluation of this imposition from the subjective viewpoint of the afflicted individual*" (Schutz, 1976, 260). The problem of discriminatory judgements is that a certain typification, which is relevant from the objective point of view, might be by the opinion of afflicted person absolutely irrelevant. Such cases, by Schutz mentioned as instances of alienation, come to happen, for example, if a person fully qualified for work as a teacher is from the objective point of view unqualified because she is a woman or

has coloured skin, despite the fact that being a woman or a black does not provide for afflicted person sufficient criteria that should be of decisive nature.

It is easy to repudiate such attitude as prejudiced and subsequently call for an educational policy oriented to teach prejudiced that they are wrong. Though for Schutz prejudices and discrimination represent social evils, he rejected such easy solutions: "*It is submitted that progress toward a better theoretical understanding of social tensions could be expected, if social scientists and philosophers were prepared to abandon for a time their well meant idea that discrimination and other social evils originate exclusively in prejudices that would disappear as if touched by a magic wand, as soon as we inform evildoers that they are cherishing prejudices*" (Schutz, 1976, 261-2). If the social tensions are to be subjugated to careful circumspection, one must turn attention to the point, where the prejudices originate and adjust solutions accordingly to this origin, that is, the supposedly self-evident system of typifications and relevances taken for granted. The problem of prejudice, as a matter of fact, is not only the problem of a person designated as wrongdoer for he is cherishing prejudices. First, because "*prejudices are themselves elements of the interpretation of the social world and even the one of the mainsprings that make it tick. Prejudices are rationalizations and institutionalizations of the underlying "central myth" upon which the self-interpretation of a group is founded*" (Schutz, 1976, 260). Prejudice is a crucial component in our self-interpretation and interpretation of the world. Then it is not probably too impertinent at this point to conclude that prejudices are elements by the means of which we are able to understand at all. Second, because in the boundaries of common-sense everyday thinking "*[t]he category "prejudice" itself belongs exclusively to the sphere of objective interpretation. In common-sense thinking only the other fellow has prejudices. I can never be prejudiced because my beliefs are well founded, my opinions taken for granted, and my faith in the rightness and goodness of our ways – whatever this may mean – unfailing*" (Schutz, 1976, 261).

Since in the context of everydayness the prejudices are those moments, which make possible the understanding and interpretation, and since prejudiced are always "them" and not "us" or "I", the struggle against prejudices is not an easy task that could be jettisoned by sudden explanation, that they are the cause of social instability and tensions. Furthermore, if prejudices are behind our understanding of the world, it is not right to understand prejudices as simply negatively biased statements, but rather as elements of our relative natural concept of the world, which are rather ambivalent, or ambiguous.

What can be done then? After rejection of hasty conclusion that social tensions are exclusively the result of prejudices Schutz states: "*Quite another question is that of the strategy by which the evil of social tensions can be diminished. This educational goal can in my opinion be reached*

only by slow and patient modification of the system of relevances which those in power impose on their fellow-men" (Schutz, 1976, 262).

There are several points at which Schutz´s phenomenology regarding Otherness and Alterity from the position rooted in everydayness was subjugated to critic. For example Michael D. Barber objected that despite Schutz´s care about those who are socially excluded his approach doesn´t do justice to the fundamental ethical commitments that can be revealed only on transcendental, meta-ethical level. In other words there is an ethics to be found behind his works on strangeness and Alterity, but this ethics remains unclear and latent (Barber, 1991; Barber 2001, 118-26). Another way of critic might be stated as follows: it is not clear, as Lester Embree put it, whether Schutz conceiving the question of equality of minorities' preferred assimilationism or pluralism (Embree, 2000, 95). Despite the different positions of these two critical stances there is some common moment that in Schutz´s thought we find a particular indecisiveness regarding the question of axiological and ethical purposes that are to be followed. On the other hand there are good reasons for such indecisiveness that makes Schutz´s phenomenology of Alterity a very realistic one. Such questions, as the problem of equality and prejudice, are presupposing the reflection on historical determinants since human beings are beings in the flow of history. Therefore they presuppose the reflection on the situation, in which man finds himself, and which he understands and defines by the knowledge handed down to him, and which is furthermore also an element of his historical situation. If social-scientific or philosophical solutions are to be gained, these solutions must be understandable and adaptable of the level of everydayness, in particular and significantly partial accordance with central myth and institutions legitimized by it. Otherwise the solutions remain only abstract and hard to accept. Thus, the preference of assimilationism or pluralism, or of particular values that are to be pursued, is the question that presupposes the knowledge about the situation of particular social conflict and the possibilities to find reconciliation on the basis of overlap between two different systems of relevances.

Department of Philosophy, Faculty of Philosophy and Arts, Trnava University, Slovakia, zvarik.michal@gmail.com

References:

Popper, Karl R. 1994. *Otevřená společnost a její nepřátelé I.* Praha: OIKOYMENH.

Schutz, Alfred. 1976. *Collected Papers II. Studies in Social Theory.* The Hague: Martinus Nijhoff.

Thompson, Kevin and Embree, Lester, eds. 2000. *Phenomenology of the Political*. Dordrecht: Kluwer.

Barber, Michael. 1991. Ethics Behind the Absence of Ethics in Alfred Schutz's Thought. *Human Studies.* 14: 129-140.

Barber, Michael. 2001. *Equality and Diversity. Phenomenological Investigations of Prejudice and Discrimination.* New York: Humanity Books.

Varoluşçu Felsefede "Başkası ve Özgürlüğün Sınırı" Problemi

Talip Karakaya

Düşünce tarihine baktığımızda özgürlük birbirinden farklı açıklamalara neden olmuştur. Yirminci yüzyılın önemli felsefi akımlarından biri olan varoluşçuluk özgürlüğü diğerlerinden daha farklı bir şekilde ele almıştır. Bu akımın önde gelen temsilcilerinden başta Jean-Paul Sartre ve Martin Heidegger'de öte yanda Karl Jaspers ve Gabriel Marcel'de bu farklılığı görmek mümkündür. Bu düşünürlerden özellikle Sartre gerek varoluşçulukla gerek özgürlükle yaptığı açıklamalarla büyük yankı uyandırmıştır. O insanla ilgili düşüncelerinin temelini mutlak bir özgürlük anlayışına dayandırmış ve insanın özgür olmaya mahkûm olduğunun altını özellikle çizmiştir. Ona göre biz seçen olarak özgürüz fakat özgür olmayı seçemiyoruz. Bundan dolayı bu özgürlükle insan; hiçbir dayanağı, hiçbir yardımcısı olmaksızın meydana getirmeye, keşfetmeye ve yapmaya mahkûmdur. Ona göre mutlak olan özgürlük sınırsız değildir. O halde kendisiyle sınırlı veya bir durumda sınırlandırılmış özgürlük ne demektir? Diğer varoluşçu düşünürlerle Sartre'ın özgürlük anlayışları arasında benzerlikler ve ayrılıklar nelerdir? Sartre'a göre özgürlük bir değer midir? Ona göre seçme ve sorumluluğun özgürlükle olan bağıntısı nedir? Varoluşçu düşünürlere göre başkasının özgürlüğü nerede başlar ve nereye kadardır? İnsanın doğduğu ve yaşadığı çevresi özgürlüğünü ne kadar etkiler? Kişinin özgürlüğünün sınırları nereye kadardır? Bildirim bu ve benzeri soruların yanıtı üzerine olacaktır.

Bu sunumda öncelikle Sartre'ın varoluşçuluğunun en önemli temalarından biri olan özgürlük sorununun genel özelliklerini belirtmek istiyorum. Bu, onun özgürlük anlayışını diğerlerinden ayıran önemli özelliklerdendir. Burada özgürlükle ilgili olarak şu soruyu sormak gerekiyor. Mutlak Özgürlük nedir? Özgürlüğü reddetmekle özgür olunur mu? Bu felsefi akımların birçoğunun ele aldığı en önemli kavramlardan biridir. Buna 18. Yüzyılda pozitivist bir düşünür olan David Hume dikkat çekmiştir. O bu konuda şöyle der: "Özgürlükten yalnızca istemenin belirlemelerine göre eylemde bulunma ya da bulunmama gücünü anlarsak özgürlük vardır demektir. Fakat özgürlükten, isteme belirlenmeden eylemde bulunmayı yani nedensiz eylemde bulunmayı ya da bir şey istemeden gelişigüzel eylemde bulunmayı anlarsak o zaman özgürlük yoktur " (Quilliot, 1993: 43).

Felsefe tarihinde yeniçağın büyük düşünürlerinde ilk defa Kant, insan özgür müdür değil midir? Sorusunun neden bilgisel bir yanıt alamayacağını göstermeye çalışır ve çözüm olarak özgürlüğe ilişkin soruyu değiştirir. Ona göre özgürlük bir ide'dir. Bu aynı zamanda insan aklının

ürettiği ve insanın sahip olduğu bir olanağa ilişkin bir fikirdir. İnsanlar yaşarken istediklerini, eğilimleri, çıkarları belirleyebileceği gibi saf aklın ürünü olan ahlak yasası dediği bir yasa da belirleyebilir. Bize ahlak yasası şöyle der: Öyle hareket et ki senin istemeni belirleyen ilke aynı zamanda genel bir yasamada da ilke olarak geçerli olabilsin (Laupies, 2004, 80). Diğer bir anlatımla eylemde bulunurken genel bir yasa yani herkes için bir yasa olabilecek nitelikte olan bir ilk ile eylemde bulunmayı iste. Bunu bizden isteyen temel ahlak yasasıdır. Bu belirli bir durumda neyin yapılması gerektiğini değil genel olarak yani belirli bir durumda ve her durumda neyin istenmesi gerektiğini içeren bir yasadır. Yani ne tarzda istememiz gerektiğini dile getiriyor. Bu şekilde isteyen bir kişinin belirli bir durumda neyi yapması gerektiğini ise her defasında kendisi bulmak zorundadır yani bunun hazır bir formülü yoktur.

Jean-Paul Sartre *Varlık ve Yokluk* adlı eserinde özgürlüğü ayrıntılı olarak anlatır. Onun burada anlattığı özgürlük, insan varoluşundaki yokluk gibi görünür. Diğer bir anlatımla gördüğümüz nesneler varoluşun özünü oluşturur. Bu bağlamda Sartre insanlık gerçeğini şöyle tarif eder: Özgürlük bir varlık gibi değildir. O, insandır ve varlığın yokluğu demektir. Özgürlük insanın kalbinde olan yoklukla oluşur. Bir başka deyişle özgürlük, yokluğun olabilirliği demektir (Sartre, 1970: 521). Yokluk konusunda insanın özgürlüğünde bir sorun vardır. Varlıkla yokluk bizim özümüzdeki ayrıntılardır. Sartre'da ve onun varoluşçuluğunda "iyilik, kötülük ve güzellik" (Sartre, 1943: 234) yoktur. Sartre'a göre insanın varoluşunu önceden belirleyen hiçbir şeyin olmaması insanın özgür olması demektir. Dolayısıyla özgürlük yani insanın varoluşunun belirlenmemişliği eylemin koşulu olmaktadır.

Bir başka açıdan konuyu ele aldığımızda Sartre'a göre bu özgürlük aynı zamanda olgusal bir zorunluluk (Sartre, 1970: 558) içerir. Diğer bir anlatımla rastlantısal olan bu belirlenmemişliğe kişi katlanmak zorundadır. Ayrıca kişi olanaklara doğru yönelmek ve kurduğu tasarıları gerçekleştirmek için eylemde bulunmak zorundadır. Bu durum iki anlam içerir: Bunlardan birincisi insanın önce var olması sonra da seçip yaptıklarıyla olduğu insan olması ve özgür olması demektir. Sartre'ın, insanın varoluşu ne olduğundan önce gelir düşüncesinin anlamı budur. İkincisi bir insanın olduğu insan olması ve sürekli sadece kendini meydana getirme ve kendini oluşturmasıdır. İnsan içinde bulunduğu durumdan değil gerçekleştirmek üzere seçtiği amaçlar tarafından eylemi belirlenerek var olmaya ve özgür olmaya mahkûmdur (Karakaya, 2004: 100). Diğer bir anlatımla yine insan hep projeler kurarak olduğu şeyin ötesinde var olmaya ve kendine koyduğu amaçları gerçekleştirmek üzere sürekli hep eylemde bulunmaya mahkûmdur. Çünkü insan başka türlü var olamaz. Sartre'ın, özgür olamamada özgür değiliz sözü de bu anlama gelir.

Diğer yandan özgürlük insanda var olmuş bir var olmayandır yani bir hiç'tir. Bu var olmayan yani gerçekleştirmek istediği şey, insanı kendi

kendini oluşturmaya ve kendi kendini meydana getirmeye zorlar. Dolayısıyla kişi kendi kendini seçer ve seçtiği insan olur. Çünkü nasıl bir insan olacağını kişi kendisi belirler. Bu belirleme süreklidir. Özgür olmak kişi olarak var olmakla aynı şeydir. Sartre'a göre özgürlük insanın bir yapı özelliğidir. Diğer bir anlatımla özgürlük insanın varoluşunun belirlenmemiş olduğunun bilinci ya da bilgisidir denilebilir.

Sartre'a göre insan her zaman bir durumdadır. Bu onun bir varlık olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu koşullarda mutlak varlık nedir? Bu sorunun yanıtını yine onun düşünceleri doğrultusunda açıklamak gerekiyor. Jean-Paul Sartre'ın yanıtı belirlenimciliğin bütün biçimleri ile ilgilidir. Kişisel seçimde konum özgürlükle sınırlı değildir. İnsan mutlaktır ve kendisinin işine yarayan olayların her zaman içinde olacaktır. Bunlar başkaları, çevre ve nesnel dünyadır. Bunların tümü farklı bakışları oluşturur. Sartre, "özgürlüğün olmadığı durum, durumun olmadığı özgürlük yoktur," (Sartre, 1970: 546) der. İnsanlık gerçeği her zaman değişik düşüncelerle karşılaşır. Fakat bu farklı düşünceler mutlak seçim olmayan insanlık gerçeğidir. Bu karşı koymalar özgürlük için tehlike oluşturur. Orada insan özgür olmayabilir. İnsanlığın özü varoluşçuluğun ileri gelenleri için bütün insanların içinde bulunduğu bireysel varlıkların ortak bir noktasıdır. İnsanın her olayı bu özü oluşturur.

Diğer taraftan yine Sartre'a göre seçtiğimiz hep iyidir ve herkes için iyi olmayan bizim içinde iyi olmaz. Dolayısıyla insan kendini seçerken bütün insanları da seçer (Sartre, 1946: 26). Varoluşçulukta özgürlüğün tek hedefi ve tek rakibi yine kendisidir. Bu bağlamda bırakılmışlığı ve terk edilmişliği içinde kendisine gelen yani bilinç kazanan insan değerler yaratır ve o zaman yalnız bir şey isteyebilir. Bu tüm değerlerin temeli olan özgürlüktür. Burada özgürlüğün anlamı iyi niyetli insanların tutum ve davranışlarında tam özgür olmalarıdır. Bu amaçlar soyut bir özgürlük istemini de kapsar. Burada şunun altını hemen çizmemiz gerekiyor. Bu özgürlük başkalarıyla paylaşılmayı da gerektirir. Dolayısıyla Sartre'a göre özgürlük için özgürlük istenirken her önlem ve bireysel durumda serbest olmayı da göz önünde tutmak gerekir. Nasıl başkalarının özgürlüğü bizimkine bağlıysa bizimki de başkalarına bağlıdır. Dolayısıyla insan varlığı önünde önce gelen bir varlık olduğundan her çeşit koşullar içinde özgürlükten başka bir şey istemez. Buna paralel olarak o zaman kendim de başkalarının özgürlüğünden başka şey isteyemem.

Jean-Paul Sartre'a göre özgürlük insanlık varoluşunun temel verisidir. Sartre "biz özgürüz fakat özgür olmayı seçemiyoruz, biz özgürlüğe atıldık," (Sartre, 1946: 27) der. O, burada bir bakıma Martin Heidegger tarafından tanımlanan özgürlük fikrini benimsemektedir. Özgürlük neredeyse insanlık varoluşunun zorunluluğu olmaktadır. Dolayısıyla Sartre'ın açıklamak istediği özgürlük ne içte ne dışta ne de karşıdadır. O mutlak ve sınırsızdır. Her şeyi seçen bu özgürlük aynı varoluştur. Sartre, "Biz kendi sorumluluğumuzu göz önünde bulundurmuyoruz. Benim niçin doğduğumu öğrenmek için doğduğum günü görmem gerekir.

Ben kendimi ve sorumluluğumu taşıyorum. Mutlak özgürlük, mutlak sorumluluğu gerektirir" (Sartre, 1970: 641-642). Ona göre bununla birlikte bu benim doğmayı seçmem değildir. Zira benim varlığımı seçmekle çocukluğumu ebeveynlerim seçmiştir. Benim varlığım kendi içimde değildi. Fakat benim içimde ve benim dışımda verilen her şeye ve ilişkilere ben karar veriyorum. Ben bunları ya kabul ederim ya da onlarla mücadele ederim. Bu benim özgürlüğümdür. Var olmayı ben seçmedim fakat varlık konusunda karar vermeyi ve var olmayı ben seçtim.

Diğer yandan Sartre'a göre özgürlüğüm dünyadaki ilişkilerinin bir ilişkisidir. Burada var olmayı belirtebilirim. Fakat özgürlüğümü kendi özgürlüğümle bozamam. Burada bir hareket noktası vardır. Çünkü benim özgürlüğümün var olabilmesi buna bağlıdır. Sartre'a göre özgürlülük, "oluşturulan kararlılık içinde kalamaz. Özgürlük her tasarıya her görüşe göre değişebilir. O zamanı kabul etme zorundadır. Özgürlük sınırlı kalamaz, o kendi kendine bağlı kalmaz zorundadır." (Sartre, 1970: 613-614) Ona göre özgürlük bir sırdır, nedenini açıklayamam ve kuralını gösteremem. Benim özgürlüğüm kendisinden ayrılmıştır. Çelişkiler ve acılar altında kalmıştır. Ben de ikilik içindeyim. Ben özgürlüğümle bu ikili üzerine çıkamıyorum. Özgürlük gerçekten de gerçekleşecek gibi değildir. Gerçekten de bir varlık, varlığını bırakmadan bir varlık olamaz. O varlıktan başka bir şey değildir." (Sartre, 1970: 614-615) Bununla birlikte insanın verdiği olanak her varoluşta özgürce varlığa bağlıdır.

Jean-Paul Sartre'ın özenle üzerinde durarak vurguladığı gibi insan özgürlüğe mahkûmdur. Çünkü insan kendisini yaratmamıştır. Bununla birlikte özgürlük dünyaya bir kere gönderilmiştir. İnsan yaptığı her şeyden sorumludur. O kendi kendisini yaratmamıştır. O durumda nereden geliyor? O dünyaya gönderilmiştir. Fakat kiminle? Bu soru doğrudur ve tartışılamaz bir sorudur. Bir başka deyişle Sartre'a göre özgürlük, varlık olayı demektir. Özgürlüğe mahkûm, insanın var olmasıdır. Bu, varlığın yokluğu demektir. Çünkü bilincin özü her zaman özgürlüğe taşınmıştır. Bilinç kendi özüyle ve özgürlüğüyle oluşmuştur. Burada, her varlığın özü vardır. Bilinç bütün özleri içine alan mutlaktır. Dolayısıyla o; kendi özgürlüğüyle değerleri yaratır.

Varoluşçuluğun önemli temsilcisi olan Sartre özgürlükle ilgili düşüncelerine şöyle devam eder: "Biz seçen bir özgürüz fakat özgür olmayı seçemiyoruz. Özgürlüğe mahkûmuz. Bundan dolayı bu özgürlükle insan, hiçbir dayanağı, hiçbir yaratanı olmaksızın yaratmaya veya yeniden keşfetmeye mahkûmdur. Buna bağlı olarak insan, kendi kendisini meydana getirmekte ve varoluş seçme eylemiyle ortaya çıkmaktadır." (Sartre, 1946: 37) Özgürlükte seçme, bir irade ve bir akıl yürütmeye bağlı olarak ortaya çıkar. Akıl yürütme olmazsa seçme olmaz, seçme olmazsa varoluş gerçekleşmez. Dolayısıyla insanın varoluşundan önce bir akıl yürütmesi söz konusudur.

Sartre'ın özgürlükle ilgili diğer bir düşüncesine gelmiş bulunuyoruz: Başkası ve Özgürlüğün Sınırları. Acaba özgürlüğün sınırları var mı? Eğer

özgürlük sınırlıysa bu sınırlar nereye kadardır? Kendisiyle sınırlı veya bir durumda sınırlandırılmış özgürlük ne demektir? Ona göre dünyadaki olayların ve nesnelerin sınırları vardır: "Doğumum, yerim, geçmişim, çevrem, ölümüm." (Sartre, 1946: 546) Dolayısıyla başkasının düşüncesiyle oluşturulan sınırlar, benim özgürlüğüme karşı çıkabilirler. Onlar bizim içinde karşılaştığımız sınırlar gibidirler.

Varlık ve Yokluk adlı eserinde Sartre "tasarıları gerçekleştirebilen varlık özgürdür ve gerçek dünya ile hayal dünyası arasında bir ayrıntı var, özgürlüğün sınırları olduğunu kabul etmek gerekir," (Sartre, 1970: 542) der. Zira o, bir şey yapmak için ve veri üzerinde etki yapmak için özgürdür. Fakat veri, özgürlük olayına karşı oluşturulmuş bir direnmedir ve istenildiği gibi yapmaya izin vermez. Bu, veriye dayanan özgürlüktür ve seçimle kendi sonunu oluşturur. Dolayısıyla Sartre farklı olayları kabul eden verileri göz önünde bulundurur. Ben hazırladığım tasarılarımı değiştirebilirim. Fakat benim tasarılarımdan başka tasarılar da var. Bu tasarılar benim bulunduğum yer, geçmişim, çevrem, geleceğim ve ölümümdür. Benim yerim her yerden önce doğduğum yer ve bütün özellikleriyle benim ülkemdir. Daha sonra güncel olarak bulunduğum şehir, çalıştığım iş yerimdir. Eğer ben Amerika'da doğmuş olsaydım ailem orada yaşamış olacaktı. Ben Avrupa'da da doğmuş olabilirdim. Ailem oraya göç etmiş olabilirdi. Neresi olursa olsun, doğarak dünyadaki aldığım yerimi kabul ediyorum. Burayı ben seçmedim. Bu seçim, yerin kaynağından geliyor. Dolayısıyla benim özgürlüğümün sınırları başkaları tarafından oluşturulmaktadır.

Daha açık anlatımla Sartre'a göre biz, özgür tasarılarımızla dünyanın nesneleri tarafından oluşturulmuş sınırlarla çevriliyiz. Bu bizim veri sınırının özelliğini oluşturan özgürlüğümüzdür. Burada biz karmakarışık bir sorunun içindeyiz. Zira dünyaya bu duyguyu başkası veriyor gibi görünüyor. Başkasının dünyaya vermesinin belirtisi, benim özgür tasarımımın dışındadır. Ben bir belirti bulduğum zaman dünyada ortaya çıkıyorum. Benimle birlikte gelen belirtilerle ben, bu belirtileri düşünerek kendimi dünyaya bağlı buluyorum. Yollar, evler, mağazalar, otobüsler vb. gizlenmemişlerdir. Bazen beklemediğim uyarıcılarla karşılaşıyorum. Bunlar işaretler, ölüm korkusu ve benim aradığım nesnelerden yararlanma biçimleridir. Bütün bunlar benim özgürlüğümün sınırlarını (Sartre, 1970: 546) oluşturmazlar mı? Başkası dünyayı çeşitli yöntemlerle değiştirmiştir. Benim özgürlüğüm doğrusu sınırlanmamış gibi görünüyor. Fakat beni her yönden bağlıyor. Dünya benim özgür seçimimden sonra artık benim çevremde kurulmuyor. Fakat beni kabul ettiren bir durum var. Başkalarının beni anlatan sınırları gerçektir. Başkasının aynı varoluş olayı dışarıda var olan bir durumun içinde yaşıyorum. Kendi nesnel varlığım konusunda nesnel bir yapı oluşturuyorum. Fakat benim nesnel durumum, başkasının bozulmasını gösterir. Yine aynı şekilde ben başkasını bu bozulmadan kurtaramam. Açıkça gördüğümüz gibi bu, benim özgürlüğüm tarafından değil fakat başkasının özgürlüğü ile sınırlanmış olabilir.

Diğer yandan Sartre, özgürlüğün sadece özgürlükle sınırlandırıldığını belirtir. Özgürlük karşılaştığı sınırları özgürlük içinde bulur. Bu olayın sonucu böyledir. Durumu oluşturan özgürlük her zaman olduğu gibi kalır. Varlığın benim gibi olması için ona değer vererek dünyamı seçtim. Benim özgürce seçtiğim sınırlar bana başkasından gelmektedir. Bu, insan özgürdür demektir. Benim özgürlüğüm her zaman sınırlarını seçmiştir. Ben, başka bir şeyle sınırlandırılmış olan seçimimi seçtim. Özgürlük, başkasının sınırlarını göz önünde bulundurarak, başkasının özgürlüğüyle sınırlandırılmış özgürlüğü seçerek ele alır. Onun söylemek istemediği şey, "özgürlüğün sınırsız olduğudur." (Sartre, 1970: 544) Fakat o, onlarla hiçbir zaman karşılaşmaz. Sınırlarla karşılaşan özgürlük kendini kabul ettirir. Bu da özgürce seçimle olur.

Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir adlı eserinde Sartre, insanın bireysel nesnelliği ile sorunlara yanıt vererek hareket noktasının gerçekten de bireyin nesnelliği olduğunu belirtir. Sartre'a göre biçim, bireysel seçim için de önemlidir. Ona göre birey, başkalarının gözünde ve başkalarının özgürlükleriyle belirtilmiş bir insandır. Toplum karşısında insan, özgürlüğüne sınırlar koyan toplumsal bir bireydir. Yine Sartre'a göre birey "değişik nesnelliklerin bulunduğu ölçü içinde nesne olabilir. Birey başkalarının sorunlarını beklemek için bir araç olabilir. Düşünceler, değerler, başkaları, kendisi için bireyselciliğin sınırları olurlar." (Sartre, 1970: 546) Sartre'ın düşüncesi, insanın bütün istediği öznellik ve nesnellik içinde bir bütünlüğün var olmasıdır. Bir bireyin yaşamı, öznellik ve nesnellik arasında kalacaktır. Kısaca Sartre'ın felsefesinde birey, öznellik ve nesnellik arasında acılı bir insandır, tamamıyla özgür ve sorumludur.

Diğer varoluşçu düşünür Martin Heidegger'e göre özgürlük, onun felsefesinin temel kavramlarından biridir. Heidegger'e göre doğruluğu yani hakikati temellendiren "özgürlük, var olanın var olan olarak ortaya çıkmasına olanak vermektir." (Salankis, 1997: 15) Bundan dolayı insan, dünyaya atılmış olmasını ve ölümü yani kaçınamadığı bu durumunu üstlenmeye ve kabullenmeye hazırdır. Bununla birlikte insan geçmişe bakarak gelecekteki olanakları seçmekte özgürdür.

Heidegger'e göre Dasein şu özelliklere sahiptir. Bunlar olay özelliği, varoluşçu özellik ve eksilmedir (Çüçen, 1997: 57) . Ona göre ilk özellik yani olay özelliği, insanın terk edilmişliğini veya atılmışlığını karakterize eder. Yani insan, kendini önceden ortaya atılmış bir varlık, olaylar arasında bir olay, devam eden bir ilginin parçası ve kendinin yaratmadığı durumlar tarafından kuşatılmış bir kimse olarak bulur. Dasein'ın ikinci özelliği varoluşçu özelliktir. Bu insanın kendisine ait bir tasarı ve bir olanak yoluyla belirmesidir. İnsan yalnızca olduğu değil aynı zamanda olabileceğidir. Kendini dünyaya atılmış olarak bulan insan aynı zamanda dünyasına yeni bir şekil vermek için özgürlük ve sorumluluk denemesinde bulunur ve kendi ilgileriyle kendini yeniden yapar. Bu durum, insan varlığının imkânla sınırlı olması anlayışını gerektirir. Dasein'ın üçüncü özelliği eksilmedir. Eksilme, insanın geleceğin şahsi olanaklarından kendini soğutarak,

günlük yaşamın ilgileri içinde kaybolmasına yöneliktir. Heidegger'e göre eksik adam, geçmişinden ve geleceğinden koparak yalnızca bugünde yaşayan ve samimi benliğinin dışına çıkmış kimsedir (Heidegger, 1986: 169, 213-223).

Burada ikinci özellikte Dasein'in özgürlüğü ve sorumluluğu söz konusudur. Heidegger için özgürlük, doğruluğun içsel olanaklığının temelidir. Çünkü özgürlük, kendi özünü gerçek doğrunun eşsizliğindeki orijinal ilkesinden almaktadır. Bundan dolayı özgürlük açık bir alanda açık olanın ne olduğunu ve varlıkları varlıkların kendisi olarak verendir. Ona göre özgürlük, kendisini varlıkların olmasını sağlama olarak açığa vurur. Buna göre insanın dünya içinde varlığı bir çevre bağlantısı içerir. İnsanın çevresiyle bağlantısı yanında bir de birlikte bulunma yani communication alanıyla ilgisi vardır. Diğer bir ifadeyle Dasein-Dünya ilişkisi bir Umwelt kadar bir Mitwelt (Boutot, 1995: 38-29) ihtiva eder. İnsanın dünyası başkalarıyla paylaştığı bir dünyadır. Dolayısıyla insan varlığı esas itibarıyla birlikte yaşamak içindir. Dolayısıyla özgürlük, var oluş ve Dasein insanı içerir ve kapsar. Kısaca özgürlük insanın ontolojik olarak kendi kendini seçmesi ve gerçekleştirmesidir.

Bir diğer Alman varoluşçu düşünürlerden Karl Jaspers'in özgürlük anlayışı şöyledir. Jaspers'e göre varoluş özgürlüktür. Özgürlüğün bilincine, varoluşsal seçişte diğer bir anlatımla kendim olma kararlılığımda ulaşırım. Jaspers'in düşüncesinde özgürlük, varoluşla özdeş olduğundan tasarımlanabilir bir şey değildir. Şüphesiz kendim için özgürlüğü, ben düşüncede değil var olma olgusunda tanırım. Bundan dolayı özgürlük, "özgür istenç ile zorunluluğun çelişkin bir bütünü olarak ortaya çıkar. Seçişimde özgür olduğum için bununla kendimi zorlarım ve sonuçlara katlanırım." (Wahl, 1954: 94)

Öte yandan Jaspers'in varoluşçuluğunda insan, Tanrıyla bağlantılı bir varlıktır. Ona göre biz kendi kendimizi yaratmadık. İnsan var olduğunu düşünebildiği gibi var olmadığını da düşünebilir. İnsan özgür bir varlık olarak yaratılmıştır. Bunun için istediğini yapar ya da istediğini yapmaz. İnsan kendini bir şey yapma konusunda baskı altına almamalıdır. O özgürlüğünü fark ettiği yerde kendi kendine özgür olmadığını da bilir. İnsan her zaman kendini aşmayı çabalayan bir varlıktır. Özgürlüğün, *aşkın varlık* ile olan ilişkisi belirtilmesi gereken diğer bir noktadır. Jaspers düşüncesinde özgürlük, *aşkın varlık* ile ilişkisinde düşünülmektedir. "Tanrı bir bütünlük içinde gerçekten var eylediğim ölçüde vardır." (Jaspers, 1991: 45) İnsan Tanrıyı ne kadar biliyorsa o ölçüde kafasında Tanrıyı tasavvur eder. Yani Tanrı hakkındaki bilgisi Tanrı'yı bilmesinin ölçüsüdür. İnsan dünyada varoluş olarak bilinen bir nesnedir. İnsan olmak, özgürlük ve Tanrı kavramlarıyla bağlantılıdır. En büyük ilgi, insan bilgilerinin ardından gitmektedir. Bu bilimsel tarzda bir eleştiriye konu olursa övgüye değer bir yaklaşım tarzıdır. Varoluş gerçekte kendi içinde oluşur. Ayrıca bilinç ve iletişim olduğu sürece varoluş vardır. Jaspers insanın Dasein olarak var olduğu birçok iletişim türünden bahseder. Ancak

bu iletişim türlerinin hepsi sınırlıdır. Sınırların ötesinde de varoluşsal iletişim vardır. Varoluşsal iletişim, açıklanma alanı ve benin kendi olarak gerçekleşmesidir. Ona göre iletişim özgürlüğü gerektirir (Jaspers, 1991: 43). Ben hür olamadan seçim yapamam ve ayrıca bu noktada benim için kimse de seçim yapamaz. Çünkü kimse benim yerime var olamaz. İnsan var olmak için diğer insanlarla iletişim halinde olmak zorundadır yoksa var olamaz.

Karl Jaspers'e göre "İnsan bir başına varoluşa yaklaşımda bulunamaz. Ben ancak bir başkası ile var olurum; tek başıma bir şey değilimdir. Başkasıyla iletişim düşünüşün son özlemidir"(Faulquié, 1989: 112). İnsan tek başına iletişimi sağlayamaz. İnsanın kendi kendisiyle konuşması iletişim değildir. İnsan diğerleri sayesinde insan olarak değer kazanır. Belirli konumlara ve mevkilere sahip olur. Yoksa insanın tek başına iletişimi gerçekleştirmesi yani var olması düşünülemez. Jaspers bu noktada insanın başkalarıyla olan iletişiminin en son olarak gerçekleşmesini temenni eder. Jaspers, insanın özgürlüğünü "sahip olunan", "tamamlanmış" bir özgürlük olarak düşünmediğinden, insanın toplumsallığı ile özgür oluşu devamlı bir "devinim" halindedir. Özgürlük, insanların birlikte konuşabilmesi ve birlikte varolması (Faulquié, 1989: 111) demektir.

Diğer yandan Jaspers'e göre eğer başkası kendi olmayı istemezse kişinin kendisi de kendi olamaz. Eğer başkası özgür değilse bireyin kendisi de özgür olamaz. Bu iletişim biçiminde kişi sadece kendini değil bilakis başkasının da sorumluluğunu duyumsamaktadır. Felsefesi "özgürlük felsefesi" olan ve amacının da insanın özgürlüğünü gerçekleştirmek olduğunu vurgulayan Jaspers göre özgürlük iradeyle birlikte ortaya çıkar. İrade, var olan iki olanak arasında bir karar ortaya çıktığında seçim yapabilmektir. Bu seçme onun kendisidir. Bundan ötürü de kötü seçmiş olmak korkusu insanda iç sıkıntı yaratır. İnsan ayrıca sınırsız bir varoluş isteminden de sorumludur. Bu da Tanrı olmayı istemiş olan bir yaratığın suçluluk duygusunu besleyen bir ölçüsüzlüktür (Jaspers, 1991: 47) .

Jaspers'te insanı insan yapan özgürlük her zaman kendisi dışında bir şeyle, engellerle, kendisini sınırlayan veya yadsıyan şeylerle ilişki içinde var olur. İşte bu bağlamda özgürlüğüm, gerçekliği yadsıyıp sadece imkânlar alanında kendisi için olma düzeyinde kaldığı sürece vardır. Buna karşılık ona göre insan varlığı burada, dünyada olma boyutunu yitireceği için hiçbir şeydir. Sonuç olarak Karl Jaspers'in felsefesi, kendini unutan insanın tekrar kendine gelip uyanışının ve kendisi olan özgür insanın ortaya çıkışının felsefesidir.

Burada son olarak varoluşçu düşünürlerden olan Gabriel Marcel'in özgürlük anlayışını ele alacağız. Özgürlük onun varoluşçuluğunda da önemli bir yer tutmaktadır. Ona göre insan olmuş ve tamamlanmış bir varlık olmayıp oluş halindeki bir varlıktır. Yani o, somut bir durumdan bir diğerine geçecek surette daimi yolculuk halinde olan, gezgin bir varlık, kendi ifadesiyle bir homo viator' (Marcel, 1944) dur. Homo viator, bir umut insanıdır. Umut, onun için bir yaşam biçimidir. O geleceğe, yaşama,

çevresine ya da başkalarına karşı umut içinde bir bekleyiş halindedir.

Bu bağlamda kişinin umut ve umutsuzluk arasında özgürce yapacağı bir seçim, onun kurtuluşu ya da kayboluşu yani kendini gerçekleştirme yolunda ileri ya da geri adımı anlamına gelecektir. Zira umut, kişinin kendini gerçekleştirme yolundaki bir onayıdır. Umut, Varlığın nihai sırrı karşısında kozmik bir açıklık olduğu kadar aynı zamanda kendisine yönelik çağrıya bir yanıttır. Dolayısıyla umut ile hazırda bulunma ve bağlanma tecrübesi arasında ayrılmaz bir bağ vardır. Bu suretle kişi, evetleyerek kendisine yöneldiği ya da reddederek yollarını ayırdığı varlığa göre kendi ontolojik anlam ve değerini fark edebilme ya da kendini inkâr edebilme gücüne sahiptir. Sonlu olan ile sonsuz olan ilişkisi de yani iman edimi de Marcelci ontolojide intersübjektif bir ilişkidir.

Fransız varoluşçu düşünür Gabriel Marcel, Jaspers gibi varoluş sorunlarına dini açıdan bakar. Daha da ileri gidersek onun felsefesi daha çok dinsel bir felsefedir de denilebilir. Marcel'e göre insan özgürlük deneyimlerinin içinde yazgısını kurar. Varoluş ona göre Tanrı'nın varlığını benimsemekle gerçekleşir. Buna göre her şey Tanrı'nın varlığıyla açıklanır. Marcel "Tanrının yüce varoluşu insan unsurunun kavrayabileceği bir şey değildir. Bizim yazgımız Tanrının varoluşuna bağlıdır ve bağımlıdır. Tanrı'nın varoluşunu ancak içe bakışla sezebiliriz" (Marcel, 1944: 240) der. Ona göre kişinin var olması, kendini aşarak kendini yaratmasıyla olanaklıdır. İnsan varoluşa yaklaşırken tek başına değildir. O ancak başkası ile ilişki içinde ve başkası için olan bir varlık olarak kendisi üzerinde durabildiği zaman var olur (Marcel, 1944: 20) .

Gabriel Marcel'e göre özgürlük var olan bir şey değildir. Tecrübe edilmelidir. Bu durumda toplumsallık devreye girmektedir. İnsan özgürlüğü, onun tanımını ve akla getirdiği çağrışımı öğrenerek bilemez. Kişi, 'ben, benim' diyemiyorsa, yaşamını kendisi belirleyemiyorsa özgürlük yoktur (Wahl, 1954: 122). Sartre'dan farklı olarak Marcel, özgürlüğün ayrılığa değil katılıma götürdüğünü ifade eder. Özgürlük, iletişim gereksinimine ve meydana getirme isteğine sıkı sıkıya bağlıdır. Özgürlük diğer gerçekliklerin mevcudiyetini tanımaktır. Kişi seçimlerinde özgürdür. Seçim tehlikeli olabilir, kişi ıstırap çekebilir ve başarısız olabilir. Başarısız olmada da tamamen özgürdür.

Sonuç olarak özgürlük gerek teist gerek ateist varoluşçularda olsun önemli bir fenomen olarak karşımıza çıkmakta, varoluşun en önemli öğesi ve iskeleti durumundadır. Özgürlüğü Jaspers ve Marcel genel olarak aşkın bir yaklaşım çerçevesinde ele alırlarken diğer taraftan Heidegger ve Sartre ise hümanist ve varoluşçu açıdan değerlendirmektedirler.

Dumlupınar Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi -Kütahya

Kaynaklar

Boutot, Alain (1995) Heidegger, 3. b., P.U.F., Paris.

Çüçen, A. Kadir (1997) Heidegger'de Varlık ve Zaman, Asa Kitabevi, Bursa.

Faulquié, Faul (1989) L'existentialisme, 20. Éd., P.U.F., Paris.

Jaspers, Karl (1991) Introduction a la philosophie, Trad. par Jeanne Hersch, Libr. Plon, Paris.

Heidegger, Martin (1986) Etre et Temp, Eds. Gallimard, Paris.

Karakaya, Talip (2004) Jean-Paul ve Varoluşçuluk, Elis Yay., Ankara.

Laupies, Frédéric (2004) La Liberté , P.U.F., Paris.

Marcel, Gabriel (1944) Homo Viator, Eds. Montaigne, Paris.

Quilliot, Roland (1993) La Liberté , P.U.F., Paris.

Salankis, Jean-Michel (1997) Heidegger, Les Belles Lettres, Paris.

Sartre, Jean-Paul (1970) L'Etre et Le Néant, Gallimard, Paris.

Sartre, Jean-Paul (1943) Les Mouches, Gallimard, Paris.

Sartre, Jean-Paul (1946) L'Existentialisme est un Humanisme, Eds. Nagel, Paris.

Wahl, Jean (1954) Les Philosophies de l'existence, Eds. Armand Colin, Paris.

Lockecu Perspektiften Temel Hak ve Özgürlüklerin Kaynağı ve Güvencesi Üzerine Bir Analiz

Ferhat Akdemir

Özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin üst başlık olarak belirlendiği bu felsefe kongresinde ben, özgürlüğü biraz öne çıkartmak ve onun eşitliğe ve kardeşliğe kıyasla göreli önemi üzerinde biraz daha fazla durmak istiyorum. Zira özgürlük olmadan ya da bir diğer ifade ile özgür olmadan ne eşit olmaktan söz edilebilir, ne de kardeşlikten dem vurulabilir. Bu meyanda, özgürlüğün, eşitliğin ve kardeşliğin olmazsa olmazı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Belki de, özgür olmak insan olmanın da zorunlu koşuludur. Çünkü, insan olmak demek bir anlamda vicdanen, ahlaken ve hukuken sorumlu olmak demektir. Sorumlu olmak ise özgür olmayı gerektirir.

Bu sunumda özgürlüğün ne olduğu, içeriğinin ve sınırlarının nasıl belirlendiği, farklı felsefî perspektiflerden nasıl anlaşıldığı gibi spekülatif tartışmalara girmek niyetinde değilim. Burada benim yapmak istediğim şey, siyasal ve hukuksal bir zeminde ele alınan temel hak ve özgürlüklerin ünlü filozof John Locke'a referansla felsefî çözümlemesini yapmak, yani sorunu bir miktar hukuk felsefesi çerçevesinde çözümlemeye çalışmaktır.

Bu sunumda John Locke'u seçmemiz nedensiz değildir. O, her şeyden önce modern ve laik devlete giden yolda önemli bir dönemeç noktasını oluşturmakta ve klasik siyasi liberalizmin öncüleri ve belki de en önemlileri arasında yer almaktadır. Bu nedenle, görüş ve düşünceleri her ne kadar siyasal dünya görüşleri bağlamında ideolojik bir zemine zaman zaman arkaplan yapılsa da, bu durum onun bu kongrede bir tebliğe konu olması için engel oluşturmamaktadır. Çünkü Locke'un konu ile ilgili görüş ve düşünceleri hem hukuk felsefesi hem de siyaset sosyolojisi için hala güncelliğini ve yeni tartışmalara ufuk açıcı niteliğini korumakta gibidir.

Siyasal özgürlükler bağlamında Locke'un vurguladığı ve siyasal erk tarafından güvence altına alınmasını zorunlu gördüğü yaşamın kutsallığı, hürriyetin sınırlandırılamazlığı ve özel mülkiyetin dokunulmazlığı insanın en aslî haklarından olup, diğer bütün hak ve özgürlükler bu hakların bir türevi niteliğindedir. Onlar sınırlandırılamaz haklar oldukları gibi kişinin istese bile başkasına devredemeyeceği haklardır. Çünkü bunlar doğal hukukta temellendirilen, doğuştan gelen tabii haklardır.

Sunumumuzda temel aldığımız ve yanıt aradığımız ana sorularımız, 1) bu hakların ontolojik kaynağının ve içeriğinin ne olduğu, 2) onların nasıl bilinebileceği, yani insanın onlardan nasıl haberdar olabileceği ve, 3) bu hakların hukuksal güvencesinin ne olduğu/ne olması gerektiği gibi üç

temel soru olacaktır.

İlk soruya ilişkin, özetlemenin kaçınılmaz bir zorunlulukla içerdiği indirgemeciliğin ve sınırlamacılığın farkında olarak ifade etmemiz gerekirse, Locke bu özgürlüklerin kaynağını kurgusal bir doğa durumunda ve doğa durumunda geçerli olan *doğal hukuk*ta temellendirmektedir. Aslında kurgusal bir doğa durumu ve insan tasarımı neredeyse bütün siyaset felsefelerinin ve felsefî antropolojilerin hareket noktasını oluştururlar. Çünkü insanı konu edinen bütün disiplinler onu 'anlamak' ve 'anlamlandırmak' için kurgusal bir doğa durumundan ve insan tasarımından yola çıkmak durumundadırlar (Akdemir 1997). Rousseau'nun ifadeleri ile, "toplumun temellerini araştıran bir çok filozof hep doğa haline kadar gitmek gereği duymuş, ancak hiçbiri oraya ulaşamamıştır" (1995, 88). Bu nedenle, doğa durumu ve nedeni olduğu toplum sözleşmesi, "ahistorik" [tarih-dışı] bir kuram, bir fiksiyon, zihinsel bir inşâ" (Yayla 2002, 37), kısacası metaforik bir anlatım olarak yorumlanmakta ve "siyaset üzerine düşünen birçok filozof için tarihsel bir gerçeklik olarak işlev gören bir olgunun anlatımı olmaktan çok mantıksal bir dayanak noktası olarak" (Ekici 2006, 78) işlev görmektedir.

Hobbes ve Rousseau gibi diğer sözleşme kuramcılarında da olduğu gibi, Locke'da da kurgusal olmakla birlikte, sivil ve politik toplum öncesine işaret eden doğa durumu, tam bir özgürlük ve eşitlik halidir. Locke'un ifadeleri ile söyleyecek olursak, "tabiat kanunlarına bağlı kalarak, başka bir insanın isteğine bağlı kalmadan ya da terk etmesini istemeden hareketlerini ve uygun olduklarını düşündükleri malların ve insanların tasarrufunu düzenlemek için mükemmel bir özgürlük [ve eşitlik] durumudur" (Locke 2002, 23). "İnsanın doğal özgürlüğü... ancak kural olarak Tabiat kanununa sahip olmasıdır" (Locke 2002, 35). "Tabiatın durumunun hükmetmek için herkesi yükümlü tutan bir Tabiat kanunu var, bu kanun tüm insanlara herkesin eşit ve bağımsız olduğundan kimsenin hayatında, sağlığında, özgürlüğünde ya da mülkiyetinde başkasına zarar veremeyeceğini öğretiyor" (Locke 2002, 24, 25). Locke'un ifadelerinden anladığımız kadarıyla, doğa durumu insanların, mülkiyet edinmeleri ve mülkleri üzerinde istedikleri gibi tasarrufta bulunmaları anlamında yalnızca doğal hukuka bağlı oldukları ve sadece ona uygun davrandıkları bir özgürlük durumudur. Aynı zamanda doğa durumu tüm otorite ve yargılama hakkının karşılıklı olarak herkese ait olduğu ve kimsenin kimse üzerinde herhangi bir egemenliğinin bulunmadığı bir eşitlik durumudur.

Locke'un terminolojisindeki doğa durumunu bu şekilde çözümledikten sonra, doğa durumuna hâkim olan doğal hukuk konusuna geçebiliriz. Doğrusu, Locke tarafından on yedinci yüzyılda güçlü bir şekilde dillendirilen doğal hukuk anlayışının uzun bir tarihsel geçmişinin olduğu söylenebilir. Antik Yunan'da Kallikles ve Thrasymachus gibi düşünürlerde ve Stoacı felsefede izleri görülen bu anlayış, Roma Hukuku, Ortaçağın Patristik felsefe geleneği ve Hıristiyanlık dini gibi uzun bir tarihsel

yolcuktan sonra Locke'a kadar uzanmıştır (Gözler 2008, 78-82). Doğal hukuk özü itibariyle, insanların insan olmalarından ötürü doğuştan getirdikleri vazgeçilemez ve devredilemez haklara sahip olduklarına işaret eder. Locke'a göre, tüm insanlar doğal olarak özgür ve eşit doğarlar. Hiç kimse onların bu statülerini değiştiremez ve onları kendi istekleri dışında gerçekleşen herhangi bir siyasi yapının uyruğu olmaya zorlayamaz. Bu anlamda, pozitif hukuk da, ancak doğal hukuka uygun ve onunla uyumlu olduğu ölçüde bağlayıcı ve geçerlidir. Çünkü pozitif hukukun kaynağı ve meşruiyet ölçeği doğal hukuktan başka bir şey değildir. Locke'a göre, doğal hukuk bir hukuk için gerekli olan her şeyi içinde barındırmaktadır. Locke'un ifadeleri ile (1999, 19),

> ilk olarak, bu kanun [hukuk] *üstün bir irade*nin buyruğudur ve kanunun formel sebebi de bu üstün iradedir... İkinci olarak, tabiat kanunu neyin yapılması neyin de yapılmaması gerektiğini ortaya koyar, ki bu da bir kanunun gerçek fonksiyonudur. Üçüncü olarak, bir yükümlülüğü içinde barındırmak için gerekli her şeyi içinde bulundurduğu için, tabiat kanunu insanları bağlayıcıdır.

İlk sorumuz olan doğal hukukun ve bu hukukun tabii ürünü olan temel hak ve özgürlüklerin kaynağının ve içeriğinin ne olduğu sorusunu bu şekilde yanıtladıktan sonra, bir diğer soruya, doğal hukukun varlığının delilinin ne olduğu sorusuna geçebiliriz. Yani biz hangi gerekçelerden hareketle tabiatta içkin olan ve bizleri de bağlaya bir hukukun olduğunu ileri sürebiliriz? Locke'a göre bu hukukun mevcut olduğunun ve tabiatta içkin olduğunun birden çok delili vardır. Ona göre, ilkin, insanların tüm zamanlar ve mekanlar için geçerli olan eylemlerini rasyonalize etme eğilimleri içinde olmaları; ikinci olarak, kendi kendilerinin yargıcı statüsünde bir vicdan duygularının bulunması; üçüncü olarak, dünyanın belli nedensel ilişkilerle yürüyen düzenli ve kurallı bir yapısının olması; dördüncüsü, toplumsal yaşamın, ilişkileri düzenleyen belirgin bir doğasının olması; ve son olarak da, temel hukuk ilkelerinin evrenselliğinin ve nesnelliğinin doğal hukuk olmaksızın bilinemeyeceği gerçeği doğa durumuna ve bütün insan yaşamına içkin bir doğal hukukun varlığının kanıtıdırlar (Locke 1999). Varlık gerekçeleri burada ifade edildiği şekliyle olan ve bilinmesi de, tabiat ışığı sayesinde insan aklına olanaklı kılınan doğal hukuk tüm zaman ve mekana içkin olduğu için evrensel ve, bir yükümlülüğü yerine getirmek için gerekli olan her şeyi içinde barındırdığı için de herkes için bağlayıcıdır (Locke 1999).

Locke'a göre, az önce ifade ettiğimiz gerekçelerden dolayı tabiatta söz konusu türden doğal bir hukukun içkin olduğunu rahatlıkla karar verebiliriz. Temel hak ve özgürlüklerin ontolojik kaynağının ve içeriğinin ne olduğu sorusuna bu şekilde yanıt verdikten sonra, şimdi de onlardan nasıl haberdar olabileceğimiz, bir diğer deyişle doğal hukukun bilgisine ne şekilde ulaşabileceğimiz sorusuna yanıt aramaya çalışabiliriz. Ancak, bu soruya yanıt bulabilmemiz için önce Locke'un genel epistemoloji anlayışına değinmek durumundayız. Locke'a göre, felsefî literatürde,

doğuştan bilgi (inscription), *gelenek* (tradition) ve *duyu tecrübesi* (sense-experience) şeklinde üç temel bilgi türü vardır (Locke 1999). Bilindiği gibi Locke, deneyci bir filozof olarak doğuştan bilgi olanağını reddetmekte, bütün bilgilerimizin deney ve gözleme dayalı olarak sonradan kazanılmış türden bilgiler olduğunu savlamaktadır. İnsan zihnini boş bir levhaya (*tabula rasa*) benzeten Locke, duyumlara dayalı dış dünyanın verileri olmadan aklın herhangi bir bilgi üretemeyeceğini, "malzemesiz işçi" benzetmesiyle anlatmaya çalışır. Locke'a göre, işçi ne kadar hünerli ve becerikli olursa olsun, elinde bir malzeme olmadığı sürece nasıl ki hiçbir ürün ortaya koyamazsa, akıl da, duyu algılarına dayalı bir veriye sahip olamadığı sürece hiçbir bilgi üretemez (Locke 1999). Dolayısıyla, doğal hukuk sadece akıl aracılığıyla bilinemeyeceği gibi, doğuştan bir bilginin ürünü de olamaz. Aslında Locke, ileride de göreceğimiz gibi bilişsel bir mekanizma olarak aklı reddetmemekte, sadece duyusal algılar yoluyla zihne taşınan veriler olmadığı sürece aklın işlevsiz kalacağını ileri sürmektedir. Bu şekilde doğuştan bilgi (önsel bilgi) olanağını reddeden Locke, ardından bir başka bilgi türü olan geleneği incelemeye koyulur. Geleneğin bir bilgi türü oluşturduğunu kabul etmekle birlikte, gelenek yoluyla öğrenilen şeylerin bilginin konusunu oluşturmaktan çok inancın konusunu oluşturduğunu, dolayısıyla geleneksel bilginin doğal hukukun öğrenilmesine sahici bir olanak sunmadığını ileri sürer. Locke'a göre aslında gelenek bir bilgi edinme yoludur ve öğrendiğimiz şeylerin büyük bir kısmı da geleneksel bilgiye dayanabilir. Bu anlamda tabiat kanunlarının bir kısmı hatta tamamı bize ailelerimiz, öğretmenlerimiz ya da daha başkaları tarafından aktarım yoluyla öğretilmiş olabilir. Ancak Locke'un burada reddettiği şey, doğal hukukun bize başkaları tarafından öğretilebileceği gerçeği değil, yalnızca, geleneğin doğal hukuku öğrenmenin temel ve kesin bir yolu olduğu görüşüdür (Locke 1999).

Gördüğümüz gibi, doğuştan bilgi ve gelenek yoluyla doğal hukuktan haberdar olmamızı olanaksız gören Locke'un elinde tek alternatif kalmaktadır. O da duyu tecrübesi dediği bilgi türüdür. Locke'a göre, duyu algısı bütün bilgilerimizin olduğu gibi doğal hukukla ilgili bilgimizin de temelini oluşturmaktadır. Ancak bu, doğal hukukun literal anlamda duyu algısına indirgendiği şeklinde düşünülmemelidir. Doğal hukuku bilmemizi olanaklı kılan şey akıl ile duyu algısının birlikteliğinden doğan bir bilme yetisidir. Locke'un ifadeleriyle, "insanların zihinlerini bilgiyle donatıp eğitime ve tabiat ışığına has olan yararı bize sağlama işini sadece bu iki yetinin gerçekleştirebileceği açıktır" (1999, 42, 43). Locke'un burada akıl ile kastettiği şey, "ruhun, bilinen şeylerden bilinmeyenlere doğru ilerleyen ve önermelerin belli ve düzenli bir dizilişi içinde bir şeyden başka bir şeye delil getiren *düşünme yetisi*dir" (1999, 43). İşte, insanın doğal hukukun bilgisine ulaşmada kullandığı bu akıldır, ancak akla ulaşan bilginin kaynağı da duyu-tecrübesinin sağladığı veriler olmak durumundadır. Tabiat ışığı vasıtasıyla birşeyin bilinebileceğini söylemekle Locke'un kastettiği şey, "insanın, kendisine doğuştan verilmiş olan yetileri uygun bir şekilde kullanırsa, kendi kendine ve başka birlilerinin yardımı

olmaksızın bilgisine erişebileceği bir gerçekliğin bulunduğu"dur (1999, 25, 26).

Geriye yanıt aramamız gereken bir soru kaldı. Peki bu hakların yani doğal hukukun güvencesi nedir ya da ne olmalıdır? Locke'a göre, bu hakların güvencesi *rızaya dayalı toplum sözleşmesi* ve bu sözleşmenin ürünü olan *sivil otorite* yani hükümet olmalıdır. Doğa durumu, bildirimizin de başında değindiğimiz gibi salt bir esenlik ve mutluluk hali, mutlak bir özgürlük ve eşitlik durumu ise, insanlar neden bu durumdan vaz geçerek bir sözleşme aracılığıyla sivil topluma geçmişlerdir. Bu sorunun yanıtı Locke'un literatüründe açıktır. Ona göre, doğal durum her ne kadar bir mutluluk ve barış ortamını ifade ediyorsa da, bu ortamın savaş alanına dönüşmeyeceğinin bir güvencesinin olmayışı ve suç işleyenleri cezalandıracak bağlayıcı ortak bir üst-otoritenin bulunmayışı nedeniyle, insanlar bir araya gelerek bir sözleşme aracılığıyla bir araya gelerek sivil ve politik bir yapı üretme gereği duymuşlardır.

Ayrıca Locke, doğal durumdan sivil hayata geçişi metafizik bir perspektiften de temellendirme çabası içerisinde gibi görünmektedir. Ona göre, Tanrı insanları, yalnızlığın iyi bir şey olmadığı düşüncesi ile yaratmıştır. Bu düşünce onları ister istemez doğal bir eğilimle bir toplum olmaya yönlendirir. Gerek bir aile içine doğmaları gerekse dil becerisi ile donanmaları da onların toplumsal bir varlık oluşlarına işarettir (Locke 2002). Bu doğal eğilim ve işaretin yanında, sivil hükümet ile birey arasındaki ilişkiyi belirleyen ya da sivil hükümeti oluşturan şey, *toplum sözleşmesi* ve *rıza*dır. İnsanlar duydukları ihtiyaçlar neticesinde, toplumsal bir sözleşme ile sivil bir yönetimi oluştururlar ya da mevcut bir yönetime dahil olurlar. Ama bu Hobbes'un felsefesinde olduğu gibi bireyin yönetime tam ve koşulsuz bir teslimiyeti şeklinde değil, içeriği ve koşulları tarafların rızası ile belirlenen bir sözleşme ile gerçekleşir. Bu sözleşme de, yine Hobbes'da olduğu gibi sadece uyruklar arasında değil, Ayrıca bu sözleşme, bireyi bağladığı kadar yönetimi de bağlar. Yani, sözleşme, bireyin yönetime karşı olan görev ve sorumluklarını olduğu kadar, yönetimlerin de vatandaşlarına karşı olan görev ve sorumluluklarını tanımlayan bir akit olmak durumundadır.

Locke'a göre, politik bir organizasyon pozitif hukuk kurallarına göre davranmakla yükümlüdür, ancak bu kurallar da salt çoğunluğun isteğine dayalı olarak oluşturulan keyfî yasalar olamazlar. Bu yasalar özünde, doğal hukuka ve sağduyuya dayanmak durumundadır. Çünkü, pozitif hukukun kaynağı ve meşruiyet ölçeği doğal hukuktan başka bir şey değildir. Locke'un toplum sözleşmesinin, tarihsel açıdan bakıldığında burjuva devrimine de esin kaynağı olan en ayırt edici özelliği sanırız burada ortaya çıkmaktadır. Politik toplum, bireylerin doğal haklarının ve rasyonel tercihlerinin bir evrimi ve uzantısı olduğu için, politik yapının doğal hukuka aykırı davranmaması gerekmektedir. Eğer böyle bir uygulama ortaya çıkarsa bireylerin haklarını korumak adına direnme hakkı *(right of resistance)* doğar (Locke 2002). Yönetim yönetilenlerin sözleşmeden önce sahip

oldukları yaşam, özgürlük ve mülkiyet gibi haklarını çiğnerse, sözleşmeyi bozmuş ve yönetilenlerin "direnme hakkı"nı doğurmuş olur. Çünkü, bu haklar, doğuştan gelen, insan olmanın gereği olan haklarıdır. "Tanrı ve tabiat asla bir insanın kendini korumasını ihmal ederek, kendini tamamen başkasına vermesine izin vermez" (Locke 2002, 130). Bireylerin doğal haklarına tecavüz eden yönetici meşrû bir yönetici olmaktan çıkmıştır, tiranlaşmıştır. Dolayısıyla bu durumda doğal hakların korunması adına başkaldırı için geçerli bir zemin hazırlamıştır. Bu nedenle, sivil yönetimin temel *görevi* ilk olarak, bireylerin doğa durumunda tabiî olarak sahip oldukları doğal haklarının, yani mülkiyetlerinin (hayat, özgürlük ve mülklerinin) korunması; ikinci olarak da doğal hukuk üzerine kurulan pozitif hukuk aracılığıyla toplumsal barışı, güvenliği ve tüm bireyleri içeren kamu yararının sağlanması olmak durumundadır.

Sonuç olarak, bugün Batı dünyasında var olduğu şekli ile demokrasinin kuramsal mimarlarından olan ve görüşleri Amerikan bağımsızlık bildirgesinde ve Amerikan anayasasında hemen hemen kelimesi kelimesine tekrarlanan (Arslan 1994). Locke insanın doğal haklarına, rızaya dayalı toplum sözleşmesine, erkin bireysel onayı amaçlamak zorunda oluşuna ve güçler ayrılığına yaptığı vurgu nedeniyle, insanlığın demokrasiye doğru yaptığı yolculukta önemli bir dönemeç noktasını oluşturmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. Sinop Üniversitesi Eğitim Fakültesi İlköğretim Bölümü Sınıf Öğretmenliği Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, fakdemir@sinop.edu.tr.

Kaynakça

Akdemir, Ferhat. 2009. Sivil ve politik toplumun kurucu unsuru olarak toplum sözleşmesi: Hobbes ve Locke örnekleminde karşılaştırmalı bir analiz denemesi. *Ekev Akademi Dergisi* 13(41): 333-347.

Arslan, Ahmet. 1994. *Felsefeye giriş*. Ankara: Vadi Yayınları.

Locke, John. 1996. *İnsan anlığı üzerine deneme.* (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu) İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Locke, Locke. 1999. *Tabiat kanunu üzerine denemeler*. (çev. İsmail Çetin) İstanbul: Paradigma Yayınları.

Locke, John. 2002. *Sivil toplumda devlet: Uygar yönetim üzerine iki inceleme.* (çev. Serdar Taşçı, Hale Akman) İstanbul: Metropol Yayınları.

Yayla, Atilla. 2002. *Liberalizm*. Ankara: Liberte Yayınları, 2002.

Ekici, Ekrem. 2006. Hobbes ve Rousseau: Toplumsal sözleşme kuramı. *Kaygı,* (6): 78-89.

Rousseau, J. J.. 1995. *İnsanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı ve temelleri üzerine konuşma*. (çev. Rasuh Nuri İleri) İstanbul: Say Yayınları.

Gözler, Kemal. 2008. Doğal hukuk ve hukukî pozitivizme göre adalet kavramı. *Muhafazakar Düşünce* 4(14): 76-90.

Özgürlük Sorununa Etik-Politik Bir Yaklaşım

Fikri Gül

Özgürlük sorunu, varoluşsal bir sorun olarak ele alındığında insanlık tarihi kadar eski bir o kadar da güncel bir sorundur. Özgürlük, kuşkusuz birçok alanla (psikolojik, metafizik, sosyolojik, antropolojik vb.) ilişkili olan bir kavramdır. Ancak, özgürlüğün en çok ele alındığı ve tartışıldığı alan ise etik-politik alandır. İnsanın yapıp etmeleriyle oluşan bu alan aynı zamanda onun özgürlük alanını da oluşturmaktadır. Etik alanda özgürlük, özü bakımından doğrudan sorumlulukla ilişkilidir. Sorumluluk yoksa, etik olandan söz etmekte oldukça güçtür. Etik olanın hem bireysel hem de toplumsal yönünün olması onun politik olanla da bir çeşit ilişkili olmasını zorunlu kılar. Çünkü, sosyal bir varlık olan insan ne bireyselliğinden ne de toplumsallığından soyutlanabilir. Tartışılması gereken asıl sorun, özgürlüğün sadece bireysel seçimlerle oluşan bir eyleme durumu mu yoksa ötekini de dikkate almak koşuluyla eylemde bulunma hali mi? Özgürlüğün hangi eksen üzerinde konumlandırıldığına bakılmaksızın bireylerin özgür olup olmadıklarına ilişkin belirlenimde bulunmak oldukça güçtür. Eğer etik alanın bireysel bir eyleme alanı olduğunu kabul edecek olursak, sorunu bilinç düzeyinde tartışabiliriz, ancak sorunu bu şekliyle çözüme kavuşturmak oldukça güçtür. Aynı şekilde, özgürlük sorununu yalnızca politik olanla ilişkili bir sorun olarak görmekte bir diğer çözümsüzlüktür. Bu bildirinin amacı, özgürlük sorununun kaynağını sorgulamak ve bu sorunun yalnızca birey temelli ve aşkın bir bilinç yardımıyla çözüme kavuşturulabilecek bir sorun olduğunu savunan görüşlere karşı ciddi bir itirazı oluşturmaktır.

Söz konusu itiraza esas oluşturması bakımından etik olanla politik olanın özgürlük gündeme geldiğinde birbiriyle doğrudan ilişkili olduğunu göstermek öncelikli amaçlardan biridir. Bir başka deyişle, politik olanla etik olan birlikte özgürlük alanını oluşturur. Özgürlük sorunu bireysel bir sorunmuş gibi görünmesine karşın, gerçekte toplumdan ve dolayısıyla da politik olandan soyutlanamaz. Tıpkı, etik olanın toplumsal gerçeklikten soyutlanamayacağı gibi. Özgürlüğü, pratik aklın koyduğu yasalara göre eylemek olarak ele alan Kantçı söylemle (Kant için özgürlük bir zorunluluktur. Ancak bu zorunluluk dışarıdan, doğadan gelen bir zorunluluk değil bizatihi istencin belirlediği ve akılla kavranan, otonom olan bir zorunluluktur), özgürlüğü, özel istencin genel istence bağlanması onunla uzlaşması olarak ele alan Hegelci söylemin (burada öznel istenç kendi tikelliğinden vazgeçerek kendini kendi üstündeki bir yasaya bağlar ve bu yasayı kendi yasası olarak görür. Etiğin ölçüsü de, hedefi de budur) yardımıyla temellendirmeye çalışacağız.

I

Özgürlük, genel anlamda, kişinin kendi kendini belirlemesi ve hiçbir dış etki altında kalmadan, yani otonom bir şekilde seçimde bulunması ve bu seçimler doğrultusunda hareket edebilmesi olarak tanımlanabilir (Cevizci 2005, 1305; Routledge 2000, 295). Böyle bir tanımlama, özgürlüğün hangi eksen üzerine konumlandırıldığı ve ne türden bir özgürlük algısıyla kişilerin özgür olup olmadıkları noktasında tatmin edici gibi görünmemektedir. Çünkü, bireysel serbestlik ve herhangi bir dışsal koşula bağlanmaksızın eyleme durumu olarak ele alınan özgürlük anlayışı tek yanlı ve gerçeklikle çok fazla bağdaşmayan bir anlayıştır. Kuşkusuz, özgürlük deyince bireyi temele alan ve bütünüyle onu kuşatan bir sarmaldan söz ediyoruz. Ancak, bu kuşatılmışlık bir zorunluluk gibi algılanmamalı, yani bireyin özgür olmasından onun eylemlerinin tamamında özgür olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. İfade edilmeye çalışıldığı gibi, birey temelli olmakla birlikte özgürlüğün bireyi aşan ve toplumsal yapıyla doğrudan ilişkili olan yönünü de göz ardı etmemek gerekir. Sosyal bir varlık olan insanın özgürlüğü söz konusu olduğunda onu ne bireyselliğinden ne de toplumsallığından soyutlamak mümkün değildir.

Varoluşçu felsefenin en önemli isimlerinin başında gelen Sartre'ın dediği gibi, insanın bir nedeni, bir temeli yoksa bu onun kendi kendinin nedeni/temeli olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın bırakılmışlığını da Sartre, onun özgür olmasına bağlamaktadır. Çünkü Sartre'a göre, insan temelinden özgürlüktür. "İnsan özgür olmaya mahkumdur, zorunludur (...) Zorunludur, çünkü yaratılmamıştır. Özgürdür, çünkü yeryüzüne geldi mi, dünyaya atıldı mı bir kez, artık bütün yaptıklarından sorumludur" (Sartre 1997, 72). Özgürlük sorununa böyle yaklaşan Sartre'a göre insan, olmuş bitmiş, kendini gerçekleştirmiş bir varlık değil, kendini gerçekleştirebilecek olanaklar toplamına sahip ve her ne ise o değil, her ne olmuşsa odur. Buradaki özgürlük, belirlenmemişlik anlamında ve sınırlarını insanın kendisinin çizdiği bir özgürlüktür ve doğrudan kişinin özünün kendisi tarafından oluşturulmasını öngören bir yaklaşıma karşılık gelir. Onun içindir ki Sartre'a göre, varoluş özden önce gelir. Kişi, seçimleriyle özgürdür ve seçimleriyle özünü oluşturur. Dolayısıyla kişi, seçimlerinin faili olduğu için sorumludur da. Her şeyde özgür olan insan, özgürlüğü söz konusu olduğunda aynı serbestliğe sahip değildir. Sartre'ın deyişiyle, hiç kimse insanı özgürlüğünden alıkoyamaz. Buna ne insanın ne de Tanrı'nın gücü yeter. Sartre'ın bu tespiti, insanı merkeze alan, doğrudan onun yapıp-etmeleriyle ilintili olarak özgürlüğü temellendiren ve dışsal başka herhangi bir koşula bağlanmaksızın insanı özgürlüğe mahkum eden ve özgürlüğü insanın alınyazısı olarak gören bir anlayışın sonucudur. Özgürlük, bu yönüyle insanın varlık şartı haline gelmekte ve varoluşsal bir gerçeklik kazanmaktadır. Sartre'ın özgürlük tasarımının, söz konusu edilmeye çalışılan ve insanın sosyal bir varlık olduğu gerçeği ile de bağdaştığı pek söylenemez. Kaldı ki, özgürlüğün tek boyutlu (birey

merkezli) olduğu düşüncesini dile getirenlere karşı geliştirilen itirazların da herhangi bir dayanağı kalmaz.

Bu bildirinin savladığı şey, özgürlüğün etik-politik olanla doğrudan ilişkili olduğu ve bir başka deyişle, politik olanla etik olanın birlikte özgürlük alanını oluşturduğu gerçeğine vurgu yapmaktır. Bunu yaparken de yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı gibi, Kant ve Hegel'in özgürlük anlayışları esas alınarak söz konusu gerçeklik bu bağlamda temellendirilmeye çalışılacaktır.

II

Özgürlük deyince, birbirleriyle ilişkili olmakla birlikte karıştırılmaması gereken üç tür özgürlük ayrımı yapılabilir. Bunlar sırasıyla insanın özgürlüğü, kişilerin özgürlüğü ya da etik özgürlük ve toplumsal özgürlük (Kuçuradi 1988, 1; Kuçuradi 2009, 51). Etik olanın neliğinin sorgulanması ve ne tür bir yapıyla ilişkilendiriliyor olması, özgürlükten ne anlaşıldığının ortaya konulmasında oldukça önemlidir. Felsefe tarihinde ilk defa Kant, "insan özgür müdür, değil midir?" sorusuna neden bilgisel bir yanıt alınamayacağını göstermeye çalışır ve çözüm olarak da, özgürlüğe ilişkin soruyu değiştirmekte bulur (a. g. e., 2). Kant'a göre özgürlük, deney dünyasında karşılığı bulunmayan, bir salt akıl kavramı, apriori bir *ide*dir. Ona göre:

> Özgürlüğün ne doğrudan doğruya bilincine varabiliriz-çünkü ilk kavramı negatiftir-, ne de onu deneyden çıkarabiliriz-çünkü deney yalnızca görünüşlerin yasasını, dolayısıyla da özgürlüğün tam karşıtı olan doğanın mekanizmini verir. Demek ki (kendimiz için isteme maksimleri ortaya koymaya başladığımız anda) kendisini bize ilk gösteren, doğrudan doğruya bilincine vardığımız *ahlak yasası*dır; ve akıl onu hiçbir duyusal koşul tarafından alt edilemeyen, hatta koşullardan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür (Kant 1994, 34).

Kant'a göre, ahlaklılığı sadece özgürlüğün özelliğinden türetiriz. Özgürlüğü de, bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin özelliği olarak ele almak gerekir. Özgürlük, ahlak yasasının emrettiği biçimde eylemde bulunmayı istemektir. Bu yönüyle bakıldığında özgürlük, ahlaklılık için bir önkoşul durumundadır. Yani, özgürlük yoksa ahlaklılıktan söz etmek mümkün değildir. Bu bağlamda ahlaklılık, yalnız akıl sahibi varlıklar için, yani bizler için yasa görevini gördüğünden, bütün akıl sahibi varlıklar için de geçerli olmalıdır. Özgürlük idesi altında eylemde bulunan bütün varlıklar, bizatihi özgürlük idesinin kendisinden kaynaklı olarak pratik açıdan gerçekten özgürdür (Kant 1993, 50). Bir başka deyişle, pratik bakımdan özgürlük, yaptıklarımızda ve yapmadıklarımızda aklı kullanmamızı mümkün kılan tek yoldur. Kant'a göre özgürlük, ahlak yasasının varlık nedenidir. Ahlak yasası da özgürlüğün bilinmesini

sağlayan nedendir. Dolayısıyla Kant'ın ahlak felsefesinde, özgürlükle ahlaklılık arasında doğrudan bir ilişki, bir karşılıklılık vardır. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı yapıtında söz konusu ettiğimiz karşılıklılık ilişkisini ele almaktadır.

Kant, özgürlüğün doğrudan doğruya bilinemeyeceği gibi deneyden de çıkarılamayacağını söyler. "Doğrudan doğruya bilemeyiz, çünkü özgürlüğün ilk kavramı olumsuzdur (negatif); deneyden de çıkaramayız, çünkü deney bize yalnızca görüngüler dünyasının yasalarını verir. Öyleyse bizim doğrudan doğruya bilincine vardığımız şey ahlak yasasıdır" (Akarsu 1982, 233). Bilindiği gibi Kant, görüngüler alanında doğal nedenselliğin, akılla kavranılan ve düşünsel dünya diye adlandırdığı alanda da özgürlükle ilgili olan nedenselliğin geçerli olduğunu söyler. Ona göre, bir yandan duyulur dünyaya (fenomenler dünyasına) öbür yandan da düşünülür dünyaya (numen dünyasına) bağlı olan insan, bu iki dünyanın da birer üyesi olarak eylemde bulunur. Başka bir deyişle, bir taraftan akıl sahibi bir varlık olarak düşünülür dünyanın üyesi olan insan, diğer taraftan da duyular vasıtasıyla dünyayı kavrayan ve doğa varlığı olan insan. Duyulur dünyaya ait olan doğal nedensellik düşünülür dünya söz konusu olduğunda yerini özgürlük kavramına bırakır. Kant'a göre, insan maddi yönüyle fenomenler dünyasına bağlı olmasına rağmen yine de özgürdür. Özgürlük idesi, kişiyi düşünülür dünyanın bir üyesi yapar. İnsan, aklı sayesinde fenomenler dünyasının üstüne yükselip ona bir anlam ve değer katar. Bu ise, *ahlak yasası*ndan, kategorik imperatif (koşulsuz buyruk)ten başka bir şey değildir. "Ahlak yasası herkese, hem de tam olarak kendisine uymayı buyurur" (Kant 1994, 42). Ahlak yasasına uymak demek, özgür olmak demektir. Ahlaklılık ise, özgür olmaktan geçer. Yani, ahlaklılığın ön koşulu özgürlüktür. Kant'a göre, "bir mutlak kendiliğindenlik yetisinin idesi olarak özgürlük idesi, yalnız bir gereksinme değil, olanağı söz konusu olduğunda, saf teorik aklın analitik bir ilkesidir" (a. g. e., 55). Sadece özgürlük kavramıdır, kendi dışımıza çıkmadan koşullu ve duyusal olanda, koşulsuz ve düşünülür olanı bulmamızı sağlayan. Özgürlüktür, eğilimlerden uzak durmamızı bize öğreten ve yine özgürlüktür, ahlaklılıkla anlamlı hale gelen ve etik olanı oluşturan. Kant'a göre, ahlak yasasını oluşturan buyruklar nasıl olanaklıdır?" sorusu ancak, özgürlük idesinin belirgin hale getirilmesiyle yanıtlanabilir. "Bu da aklın pratik kullanılışı için, yani bu buyruğun, dolayısıyla ahlak yasasının geçerliliğine inanmak için yeterlidir" (Kant 1995, 80).

Kategorik imperatifin olanaklı olabilmesinin ön koşulu olarak Kant, istencin özgür olmasını görüyordu. Koşulsuz buyruk ya da istemenin otonomluğu, ancak özgürlüğün kabulü ile mümkündür. Eğer istenç özgür olmasaydı, yani bir koşula bağlı olarak eylemde bulunuyor olsaydı, insanın doğadaki herhangi bir şeyden, bir nesneden farkı kalmayacaktı. O halde kategorik imperatifin anlamlı olabilmesinin koşulu da, insanın özgür olması gerçeğine dayanır. Buradaki özgürlük, yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı gibi, etik olanda ortaya çıkan ve insanın doğadaki

nedensellik yasasından başka bir yasaya, yani *kendi yasası*na bağlı olması anlamındadır. Bunun adı da, kategorik imperatif (koşulsuz buyruk)tir, *ahlak yasası*dır. İfade edildiği gibi, Kant'ta özgürlük ile ahlaklılık arasında sıkı bir bağ vardır. Özgürlüğün, ahlaklılığın ön koşulu olarak görüldüğü dikkate alınırsa Kant'ın, niçin ahlaklılıkla özgürlüğü birlikte ele aldığının gerekçeleri de daha iyi anlaşılmış olur. Kant'a göre,

> insanın özgürlüğü, transcendental, mutlak bir özgürlük olarak anlaşılmalıdır. Özgürlük, bize, algılanabilir bir olay olarak verilmiş değildir (Yoksa onu deneyim dünyasında algılayacaktık). Onu bize-doğa değil, salt pratik aklın bir olayı olarak-ahlak yasası, yok sayamayacağımız bir şekilde, fakat sadece göstermektedir (Mengüşoğlu 1986, 143-144).

Eğer insan özgür olmasaydı ahlak yasasının hiçbir anlamı olmazdı. Çünkü, yukarıda da söylendiği gibi özgürlük ve ahlak yasası birbirini tamamlamakta, birbirini temellendirmektedir. Özgürlük bir yasasızlık, rastgelelilik ve düzensizlik değildir. Eğer öyle olsaydı Kant'ın deyimiyle olumsuz anlamda bir özgürlük olurdu.

> Olumlu anlamda özgürlük, bir *yasaya uyma*dır. İnsanın istemesinde özgür olması demek, uymak gereken hiçbir yasanın bulunmaması demek değildir; tersine, değiştirilemez, ama özel bir yasanın nedenselliğine *autonom* olarak uymak demektir. Autonomi, insanın kendi iradesinin yasasına uymasıdır. İşte olumlu anlamda özgürlük budur (a. g. e., 144).

Rousseau, "insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur" (Rousseau 2006, 4) derken, eşitsizliğin kökeni olarak doğa toplumundan modern topluma geçişi adres gösteriyordu. Yani O, doğal yaşama döneminde insanlar arasında eşitsizliğin etkisinin olmadığını söylemeye çalışıyordu. Modern topluma geçiş sürecinde doğa toplumunda insanlar arasında kurulmuş olan bu doğal dengenin birey aleyhine bozulmuş olduğunu dile getiriyordu. Göze'nin ifade ettiği gibi, "doğal eşitsizlik bir an için kabul edilse dahi, doğanın ayrıcalıklı yarattığı bu kişilerin ayrıcalıkları, kendilerine doğal yaşama döneminde bir üstünlük sağlamayacaktır" (Göze 2000, 195). Rousseau'nun bu *doğal hukuk* anlayışı, yukarıda söz konusu edilen ve "insanın özgür olarak dünyaya geldiği" düşüncesiyle örtüşen bir yaklaşımdır.

> Oysa Kant için hiçbir canlı -insan da dahil olmak üzere- belli haklarla donatılmamıştır. İnsan, doğuştan doğal bir hukuka sahip olmadığı gibi etik ve siyasal özgürlüğe de doğuştan sahip değildir. Tam tersine doğa durumundaki insan, Hobbes'un belirtmiş olduğu gibi "birbirinin kurdudur" ve yine Hobbes'un altını çizmiş olduğu gibi bu insan, bencilliği ve ortak çıkarlar ikilemi bir erk olan devlet aracılığıyla ortadan kaldırılır. Özgürlüğün, ne doğal bir hak ne de edinilmiş bir hak olmaması, özünde istençten başka bir şey olmayan aklın bir olgusu olduğu anlamına gelmektedir. Bu nedenle Kant'ın özgürlük

> sorununa yaklaşımı, tarih felsefesindeki görüşlerine bir yanından tutunmaktadır. Çünkü Kant'a göre özgürlük, kökende ahlaki kararlarla ilgili apriori bir kavram olsa da antropolojik ve tarihsel bir yönü vardır (Aşkın 2008, 57).

Ahlak yasasını, gerçekte özgürlükle olan bir nedensellik yasası olarak gören Kant, yasanın kavranışının da ancak akıl sayesinde olanaklı olduğunu söyler. Özgürlüğün, ahlaklılığı belirlediğini ve ancak özgürlük idesine göre eyleyen bir varlığın pratik bakımdan gerçekten özgür olabileceğini ileri süren Kant'a göre, her akıllı varlık eylemlerini gerçekleştirebilmede zorunlu olarak özgürdür. Buradaki zorunluluk, doğadaki zorunluluğun tersine, otonom olan, yani kişinin kendi koyduğu kurallara yine kendisinin uyduğu ve sonuna kadar kendi ahlak yasasına bağlılığı ifade eden bir zorunluluktur. Bir başka deyişle, salt akıl idesi olan özgürlük otonomiden başka bir şey değildir. Otonomi ise Kant'a göre, kendi aldığı kararlara kendisi uyan, özgürlük idesine uygun eylemde bulunan insanın bir özelliğidir. İnsanın nedensellik yasasından başka bir yasaya, yani kendi yasasına bağlı olması demektir. Bunun anlamı da şudur: İnsanın kendi yasası, koşulsuz olan (kategorik imperatif)dır, yani ahlak yasasının kendisidir. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* yapıtında özgürlüğün konu edildiği üçüncü bölümünde Kant, başlangıçta özgürlüğün doğa zorunluluğundan farklı ve ondan tamamen bağımsız olduğunu söyleyerek "negatif" bir açıklama yapar. Burada Kant, doğada akıl sahibi olmayan bütün varlıkların/nesnelerin etkilerinin kendileri dışında, kendilerine yabancı nedenlerle belirlendiğini ve bu alanda *heteronomi*nin egemen olduğunu söyler. Oysa ki, akıllı bir varlığın istencini, niteliği özgürlük olan bir nedensellik belirler. Dolayısıyla buradaki istenç, kendisini belirleyebilecek olan dışsal herhangi bir nedenden bağımsızdır. Özgürlüğün pozitif belirlemesi de, özgür olan istencin, yani doğrudan müdahil olan, etki yapan bir şey olarak ve daha da önemlisi *neden* olarak düşünülmesidir denebilir (Akarsu 1982, 238; Kant 1993, 49). "Her neden de, Kant'ın doğal olarak kabul ettiği gibi, yasalara göre etki yapar. Akılla ilgili istençse-bütün doğa yasalarına karşıt olarak-kendi kendinin yasası, yani autonom olunca, özgür bir neden olarak gösterilebilir. Öyleyse özgürlük de autonomiden (özerklik) başka bir şey değildir" (Akarsu 1982, 238).

Özgürlük sorununa etik açıdan baktığımızda Kant'ın belirlemelerinin yol gösterici olduğu söylenebilir. Kant'a göre, kuramsal bilgimiz için bilinemez olarak kalsa da özgürlük, duyularla algılanan şeyin temelinde *kendinde şey* olarak *ben*in, yani özgür *ben*in olduğu varsayılabilir. Buradaki özgür ben kavramı da pratik-ahlaksal-davranışları açıklayan bir kavramdır. Özgürlüğün bilincine de, Kant'ın bir akıl olgusu olarak gördüğü ahlak yasasıyla ulaşılabilecektir (a. g. e., 241). Şunu belirtmek gerekir ki, özgürlük kavramı Kant için, yalnızca bir postulat (koyut)tır. Gerçek olan anlamında değil, var olması zorunlu olan bir kavramdır.

Özgürlük de bir koyuttur, çünkü özgür olduğumuz inancı gerçekte

> "kuramsal bir dogma" değil, "pratik bakımdan zorunlu olan bir varsayımdır" yalnızca. Çünkü ahlak yasasına boyun eğmemiz pratik bakımdan zorunlu ise, bunu yapabileceğimizi de, yani özgür olduğumuzu da, eğilimlerin doğal yasalarından bağımsız olduğumuzu da varsaymak zorundayız (a. g. e., 246-247).

Çünkü biz biliyoruz ki Kant'a göre, özgürlük olmadan ahlaklılık da mümkün değildir. Özgürlük, ahlaklılığın bir önkoşuludur.

III

Nasıl ki Kant'ta özgürlükle ahlaklılık arasında sıkı bir ilişki söz konusu ise, Hegel'de de özgürlükle politik olan arasında sıkı bir bağ vardır. "Kant'la birlikte ilk kez eylemi ele almada, eyleme yol açan istemenin dayandığı maksimin temele alındığını görüyoruz" (Tepe 1992, 7). Benzer şekilde Hegel'de, özgürlüğün evrensel bir biçimde gerçekleşmesi için, soyut istencin somut bir istence dönüşmesini gerekli görür. Bilindiği gibi Kant, ahlak söz konusu olduğunda doğrudan özgürlük kavramına vurgu yapmakta ve özgürlükle ahlaklılığı sıkı bir şekilde birbirine bağlamaktaydı. Hegel'e göre dünya tarihi, özgürlük bilincindeki ilerlemenin ve gelişimin bizatihi kendisidir (Hegel 2001, 32-33). Şu noktayı özellikle belirtmek gerekir ki, Hegel'in felsefesindeki özgürlük tasarımı çağdaş siyaset felsefelerindeki özgürlük tasarımından oldukça uzaktır. Hegel, yapıtlarında sıklıkla özgürlük kavramına vurgu yapar. Onun özgürlük anlayışı sıkı bir belirlenmişlik gösteren ve kişiyi yapıp-etmeler söz konusu olduğunda oldukça sınırlayan bir anlayıştır. Hegel'in "akli olan gerçektir ve gerçek olan aklidir" (Hegel 1991, 29) biçiminde özetleyebileceğimiz görüşü, onun katı bir idealist olan yönünü öne çıkarmayı ve aynı zamanda politik bakış açısının da nasıl şekillendiğini göstermesi bakımından son derece önemlidir. Bilindiği gibi, Hegel'in politik görüşlerini onun genel felsefesinden ayırmak neredeyse mümkün değildir. Kant'ta, özgürlük ve ahlak yasası arasındaki ilişki (ki bu bütünüyle zorunlu ve vazgeçilmez bir ilişkidir. Hatta, özgürlük, ahlaklılığın önkoşulu olarak görülmüştür) karşılıklı bir diyalektik ilişkiyi de beraberinde getirmektedir. Hegel için de bilinç, kendi başına ve başkalarından izole edilmiş, soyutlanmış bir bilinç olarak değil de, bir başka kendinden ve kendi için bilinçle ilişkileri olan bir bilinç olarak fark etmektedir. "O, bir başkasıyla-bir başka bilinçle-bağlantılarında, diyalektik bir biçimde dolayımlanmaktadır" (Yenişehirlioğlu 1995, 57). Düşünen ve eyleyen, bilinci olan özne, kendi gerçekliğine mutlak olumsuzluğuyla ulaşabilmektedir. Birey, bilinci vasıtasıyla yok sayma, reddedebilme gücüne sahiptir ve bu da onun gerçek anlamda özgür olduğunu gösterir. Özgürlük, bilincin var ettiği ve özünü *tin*de bulan bir gerçekliktir. Tinin özü de özgürlüktür. Tin, özne konumunda olup dünyanın kendisinden kaynaklı olarak oluştuğunu kavrayan bir yapıdadır. Bu yönüyle tin, bir bilinç varlığıdır, bir etkinlik varlığıdır ve dolayısıyla da kendi dışındakileri, yani dünyayı kendine dönüştürmeye meyleder. Özne konumunda olan tin, var olan somut

gerçekliğin kendisi kaynaklı olduğunu keşfettiğinde bu gerçeklik durumu öznenin özgürlüğü için önemli bir olanak sağlar. Bu aşamadan sonra dünya, *ben* diye kalarak kendini *biz*e dönüştüren öznenin kendisine ait özü ve gerçekliğinden başka bir şey değildir artık.

> Tarihsel gerçeklik durumundaki "biz" kendini bir ulusun yaşamında biçimlendirir ve ortaya koyar. Zira kendisinin bilincindeki usun edimsel gerçeklikte güncelleşmesi kavramı, tam gerçekliğini yalnızca bir halkın yaşamında bulmaktadır. İşte orada insan, bir toplumsal varlık olarak belirlenip tanımlanır ve evrensel nesnelliğe katılır. Bu, onun, topluluğun nesnel yaşamına girmesidir (a. g. e., 64).

Özüne insan varlığının bilincinde sahip olan özgürlük, en temel gerçekliktir ve bütünüyle de devlette ortaya çıkar. İşte tam da burada, bildirinin temel savlarından biri olan özgürlüğün politik olanla da ilişkisi belirmiş olur. Hegel'in yapmış olduğu şey de, özgürlüğün tarihi ve diyalektik evrimini, onun politik olanla ilişkisinde ortaya koymaktır.

Hegel'e göre, birey için somut ve evrensel bir kavramdır özgürlük ve bir şekilde de politik olanla ilgilidir. Özgürlüğün evrensel bir biçimde gerçekleşmesi için, soyut istencin somut bir istence dönüşmesi gerekir. Hegel açısından hukuk, evrensel anlamda genel özgürlük olarak düşünülmektedir. Bir başka deyişle hukuk, özgür istencin varlığı olarak görülmektedir. "Hukuk, her şeyden önce, özgürlüğün kendi kendisine verdiği dolaysız mevcudiyettir" (Hegel 1991, 61). Hegel'in hukuk ve dolayısıyla özgürlükle ilgili belirlemelerinde ortaya koyduğu yaklaşım biçimi, mutlak ve somut hukuk kuralları içinde belirgin hale gelen *tin*in varlığının evrensel manada zorunlu ve gerekli olduğunun da bir göstergesidir. Belki de Hegel'in özgürlükle ilgili olarak tespit ettiği ve özgürlüğün, topluluğun, ahlaksal töresel tözün belirlediği bir şey olduğunu söylemesi oldukça önemlidir. Hegel, Fransız Devriminin ilkelerinden olan eşitlikçi, bireyi temele alan liberal yaklaşımları benimsemediği gibi bu değerlere şiddetle karşı çıkmış ve bütünüyle ussal olarak gördüğü devletin en mükemmel bir örgütlenme biçimi olduğunu ileri sürmüş, böylesi ussal olan bir örgütlenme biçimi ortada iken yeni ve mükemmel bir devlet aramanın gereksizliğine vurgu yapmıştır. Ona göre, önemli olan ussal olarak mevcut olan devletin olduğu gibi kabul edilmesi ve bir devlet düşüncesine sahip olunmasıdır. Çünkü o, devleti özgürlük olarak görmektedir. Bireylerde ancak bir devlet içerisinde anlam kazanırlar. Devlette bireyin istenci ile genel istenç tam bir uyum halindedirler. Bu yönüyle devlet, doğrudan genel istencin gerçekliği olarak görülür. Birey, kendini ancak devlet denen üst yapıda gerçekleştirebilir ve ancak böylelikle özgür olabilir. Bireyin özgürlüğü ancak genel istencin somutlaşmış ifadesi olan devlette mümkündür. Hegel'in nesnel tin olarak gördüğü devlette birey, istencinin bilincine ulaşırken aynı zamanda da özgürlüğünün bilincine ulaşmaktadır.

Hegel'e göre özgürlük, kişinin istediği her şeyi yapabilmesi ve eylemlerinin kısıtlanmaması olarak anlaşılmamalıdır. İnsanın sosyal bir varlık olduğu

gerçeği dikkate alındığında böyle bir özgürlük tasarımının geçerliliğinden ve işlevselliğinden söz etmek neredeyse olanaksızdır. Hegel'in, devleti bireylerin özgürlüklerinin de güvencesi olarak görmesi, özgürlüklerin de sınırlı olduğu/olması gerektiği düşüncesine kadar geri götürülebilir. İnsanların sınırsız istek ve ihtiyaçlarının giderilmesinde ve sosyal ilişkilerin düzenlenmesinde birey temelli bir serbestliğin ne kadar sağlıklı olabileceğini varsaymak hiç de zor olmasa gerek. Hegel'e göre devlet, yasalarla toplumsal düzeni sağlar ve bireylerin bir arada yaşamalarını olanaklı hale getirir. Devletin yasalarla bireyi koruması ve bireyinde bu yasalara uyması -zorunluluk olarak değerlendirilse bile- özgürlük olarak anlaşılmaktadır. Çünkü Hegel, özgürlüğün gerçekleştirilebileceği yegâne yer olarak devleti görmektedir. Devlet, bir örgütlenme biçimi, tarihsel bir gerçeklik ve daha da önemlisi özgürlüğün gerçekleştiği, mevcudiyet kazandığı tek yerdir (Hegel 1999, 66-68). Hegel'e göre," özgür bir birey, yani gerçek öznellik - Kant'ın ahlak felsefesinin mutlak hareket noktası olarak seçtiği öznellik – ancak akılsal bir devletle ortaya çıkabilir" (Bumin 2001, 151). Bu bağlamda Hegel,

> devletin, evrensel usun gerçekleşmesinde dünya tininin maddeselleşmesi olmakla birlikte, aynı zamanda bir nesnel ahlakın yeri ve tek güvencesini de meydana getirdiğini kanıtlamaktadır. Orada birey, yurttaş olarak, dolu dolu yerine gelmekte, tamı tamına gerçekleşmektedir. Demek ki insan-birey, Kant'ın dediğinin tersine, ahlaksal yasalardan çok topluluğun ussal yasalarına uymakta, boyun eğmektedir (Yenişehirlioğlu 1995, 231).

Hegel'in çabası da kuşkusuz, ahlak yasasına itaat etmenin, ona boyun eğmenin tersine devletin yasalarına uymanın, onlara saygı göstermenin önemli olduğu yönündedir. Bu yaklaşım biçiminde, devletin yasalarına boyun eğmek, onlara saygı duymak, bireysel özgürlüklerin kısıtlanması olarak algılanmamalı, bilakis bireylerin birlikte yaşamalarından kaynaklanabilecek sorunları en aza indirgemek ve oluşabilecek sorunları da yasal yöntemlerle çözüme kavuşturabilmek şeklinde değerlendirilmelidir. Başka türlü söylendiğinde, öznel isteklerin genel isteklerle çelişmemesini sağlamak, kişiyi değil, toplumu ön plana çıkarmak ve kişilerin çıkarları doğrultusunda toplumu araç olarak kullanmalarına izin vermemek. Böyle bir yaklaşımın Hegel felsefesinde özgürlüklerin kısıtlanması olarak değerlendirilmesi doğru olmaz. Kaldı ki Hegel, bunun yapılmasının devletin görevi olduğunu ve böyle bir durumda bireylerin bu yöntemle korunmuş olacağını varsaymaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Hegel, bireysel özgürlüklerin güvencesi olarak devleti görmektedir. Özgür istenç de, yasaya boyun eğen istençtir. Özgürlük bir gerçeklikse, ki öyle olmalı, o zaman özgürlüğün gerçekleştiği yer de toplumsal-ussal-somut bir örgütlenme biçimi olan devlette olmalı. Hegel'e göre, söz konusu edilen özgürlük anlayışının dışında bir özgürlük tasarımı geliştirmek, yani sadece ahlaksal ve öznel bir özgürlük alanı belirlemek kesinlikle gerçekçi bir özgürlük anlayışı olmayacak ve kurgudan öteye gidemeyecektir.

Hegel, özgürlüğün özgül olarak insansal bir dünyanın, bir başka deyişle tarihsel bir dünyanın yaratılmasıyla kendini gerçekleştirdiğini söyler (Kojève 2000, 247). Hegel'in devlete ilişkin betimlemeleri kuşkusuz ki, onun kendi politik görüşlerinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Onun Organik Devlet dediği yapılanmanın içinde birey iradesinin hiçbir rolü yoktur. Bu devlet yapılanmasını Hegel, düşüncenin en üst aşaması, ussallığın en mükemmel ve ahlakiliğin en yüksek simgesi olarak görecektir. Birey de, söz konusu edilen bu devlet örgütlenmesinin içinde ve bu örgütlenmenin bir parçası olarak gerçek kimliğine kavuşacaktır. "Bu düşüncenin bir sonucu olarak, birey devlete karşı bir hak ileri süremeyecektir, birey devletin görevler yüklediği bir kimsedir ve devlet içinde yani devlet denilen organik bütünün içinde eriyecektir" (Göze 2000, 239).

Hegel'in, devleti, "istemin gerçekleşmesi yoluyla nesnelleşen tinin en yüksek anı" (Bumin 2001: 157) olarak görmesine koşut olarak bireyi de, akılsal temelli bir devletin yurttaşı olmak koşuluyla özgür kabul eder. Bumin, *Hegel* adlı yapıtının *Devlet, ya da Özgürlüğün Nesnel Örgütlenmesi* başlığı altında E. Weil'in, Hegel yorumunu anımsatarak şu görüşlere yer verir:

> Hegel'e göre, insan özgür istemdir. Ama o, başlangıçta, yalnızca, kendisinin de içinde yer aldığı dünyanın bilincine sahip bulunmaktadır. Ancak kendisine geri döndüğü, kendi bilincine eriştiği zamandır ki, istem yalnızca var olmaktan çıkıp, aynı zamanda, kendisini yine kendisine duyuran, gösteren bir şey haline gelir. Özbilinç olma süreci *Görüngübilim*'de, Köle-Efendi diyalektiği olarak gelişen bilinçler arası ilişki (savaş) şeklinde gerçekleşir ve bu yolla insana kendini gösteren istem, *düşünce* haline gelir. Bu durumuyla istem, özgürlük düşüncesinden, yani dış ve iç doğanın, veri olanın yadsınabileceği düşüncesinden ibarettir (...) O halde somut bir durum dışında düşünebilecek bir özgürlük yoktur (...) Özgür istem, zorunlu olarak kendisine belli bir içerik, ulaşılacak somut bir hedef seçen bir istemdir. Başka bir deyişle, özgürlük, bir şey yapma özgürlüğüdür (a. g. e., 158).

Hegel'e göre bir akıl olgusu olarak görülen özgürlükte, bilinç, kişisel çıkarlarından toplumun lehine feragat eder, evrensel olana doğru yükselir ve sonuçta tinin gerçekleşmesiyle süreç devam eder. Bu süreç, Hegel'in devleti neden somut bir özgürlük olarak gördüğünün de açık bir kanıtı olarak düşünülebilir. Somut özgürlük ise,

> bir birey olarak kişinin, tam olarak gelişimini ve kendi için hakkının diğerleri tarafından kabul edilmesini sağlayabilmesi demektir. Devlette bu hedefe ulaşılır; çünkü orada bireyler, ya aile ve sivil toplum içindeki var oluşlarıyla kendiliğinden bir biçimde genel istemle bütünleşirler, ya da genel istemi en son amaç olarak görüp, bilerek ve isteyerek, yani bilinçli olarak, eylemlerini ona göre yönlendirirler. Bu devlette, evrensel olan, tikel çıkar, bilinç ve istem olmaksızın bir değer taşımadığı ve gerçekleşmediği gibi, bireyler de, evrensel istem

> olmaksızın yalnızca kendi çıkarlarını gerçekleştirmeye yönelen özel kişiler olarak yaşamazlar. Onlar bu hedefin bilincinde olan bir etkinlik içindedirler. Modern devletin gücü ve derinliği, onun hem nesnellik ilkesinin özerk kişisel tikellikten oluşan uç noktaya kadar gerçekleşmesine izin vermesi, hem de öznelliği tözsel birlik etrafında toplayarak, bu birliği söz konusu ilkenin kendi içinde korumasıdır (a. g. e., 161-162).

IV

Sonuç olarak denebilir ki, özgürlük bir sorun olarak gündeme geldiğinde bu soruna etik-politik açıdan yaklaşmanın daha doğru olacağı değerlendirilmektedir. Özgürlük sorunu, hem bireyin hem de toplumun dolayısıyla siyasal otoritenin de ortak sorunudur. Bu sorunun ele alınmasında, ne birey devre dışı bırakılabilir ne de toplumsal gerçeklik göz ardı edilebilir. Sosyal bir varlık olan insanın özgürlüğü söz konusu olduğunda onu ne bireyselliğinden ne de toplumsallığından soyutlamak mümkün değildir. Kuşkusuz, özgürlük deyince aklımıza doğrudan birey gelmektedir. Ancak birey temelli olmakla birlikte özgürlüğün bireyi aşan, onun sınırlarını zorlayan ve doğrudan toplumsal yapıyla ilişkili olduğunu vurgulamak gerekir. Özü gereği özgür olan insan mı gerçekten özgürdür? Kendi koyduğu kuralara uyan, otonom olan birey mi özgürdür? Yoksa, soyut istencin somut olana dönüşmesiyle ve bilincin var ettiği, özünü *tin*de bulan bir gerçeklik midir özgürlük? Ancak bu sorulara verilecek yanıtlarla özgürlüğün etik-politik alanla ilişkili olduğu gerçeği temellendirilebilir. Özgürlüğün kaynağını sorgulamak ve bu kaynağa esas teşkil etmesi bakımından Kant'ın etik temelli özgürlük anlayışı ile, Hegel'in politik temelli özgürlük anlayışı bu çerçevede sorgulanmıştır. Sorunu etik temelde ve bireyin istencini merkeze alarak çözümlemeye çalışan Kant'a göre özgürlük, deney dünyasında karşılığı bulunmayan, salt bir akıl kavramı, apriori bir *ide*dir. Ahlak yasasının varlığının bilgisel temelini oluşturan özgürlük, Kant'a göre, bütün akıl sahibi varlıkların istemesinin de bir özelliğidir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde özgürlük, Kant için, ahlaklılığın bir önkoşuludur. Yani, özgürlük yoksa ahlaklılıktan söz etmek mümkün değildir. Özgürlük, ahlak yasasının varlık nedenidir. Ahlak yasası da özgürlüğün bilinmesini sağlayan nedendir. Ahlak yasası kişiye kendisine uymayı emreder. Kendisine uyan, kendi koyduğu kurallara uyan kişi, yani otonom olan kişi aynı zamanda özgür olan kişidir. Koşulsuz olarak ahlak yasasına uyan kişi özgür kişidir. Kant'ın bu söylemlerinden anlaşılıyor ki, ahlaklılık özgürlükle ilintili bir kavramdır. Özgürlük, kişi istencinin kategorik olarak tecelli etmesi sonucu oluşan bir seçim durumudur. Bu seçimde, bireysel istenç ön plandadır ve sorumluluk doğrudan bireyin kendisiyle, kendi seçimleriyle ve niyetiyle ilgilidir. Kendi kendini seçen, otonom olan birey özgürdür. Demek ki, Kant'ın özgürlük sorununa yaklaşımı etik temelli ve birey merkezlidir. Özgürlük doğrudan kişi ile ilişkilendirilen bir kavramdır Kant'a göre. Kişinin yasaya uyması, yani ahlak yasasına uygun davranmasıdır özgürlük. Bir başka deyişle

özgürlük, kişinin kendi iradesinin yasasına uyması demektir (otonomi).

Kant'ın bireysel ahlak vurgusu, Hegel'de toplumsal temeli olan ve gerçekliğini *devlet*te bulan, onunla somutlaşan bir görünüm kazanmaktadır. Hegel'e göre, ahlakın gerçekliği ancak devletin varlığıyla mümkündür. Devlette, bireyin istenci ile genel istenç tam bir uyum halindedir. Özgürlüğün evrensel bir biçimde gerçekleşmesi için, soyut istencin somut bir istence dönüşmesi gerekir. Hegel'e göre, bireyler ancak bir devlet içerisinde anlam kazanırlar. Bu yönüyle devlet, doğrudan genel istencin gerçekliği olarak görülür. Birey ise kendini ancak devlet olarak adlandırılan üst yapıda gerçekleştirebilir ve ancak böylelikle özgür olabilir. Bireyin özgürlüğü ancak genel istencin somutlaşmış ifadesi olan devlette mümkündür. Hegel'in nesnel tin olarak belirlediği devlette, birey, istencinin bilincine ulaşırken aynı zamanda da özgürlüğünün bilincine ulaşmaktadır. Özgürlük, bilincin var ettiği ve özünü *tin*de bulan bir gerçekliktir. Hegel'e göre devlet, yasalarla toplumsal düzeni tesis eder ve insanların birlikte yaşamalarına olanak sağlar. Devletin yasalar aracılığıyla bireyleri koruması ve onları bir arada uyum içinde tutması, bireylerin de mevcut yasalara uyması (zorunluluk olarak görülse bile) Hegel için özgürlüğün bizatihi kendisidir. Çünkü O, özgürlüğün gerçekleşebileceği tek yerin devlet olduğunu düşünmektedir. Ona göre, gerçek özgürlük, ancak ussal bir devlette ortaya çıkabilir. Ayrıca devlet nesnel ahlakın yeri ve tek güvencesidir. Ancak devlet sayesinde bireyler yurttaş olarak kendini gerçekleştirebilir. Kant'ın söylediğinin tersine, ahlaksal yasalardan çok topluluğun (devletin) ussal yasalarına uymak ve onlara boyun eğmek gerçek özgürlüktür Hegel'e göre. Kısaca söylenecek olursa, Hegel, ancak ussal temeli olan bir devletin yurttaşlarının özgür olacaklarını söyler. Bu yönüyle bakıldığında Hegel'in, özgürlük sorununa yaklaşımını politik sebeplere dayandırdığı ve özgürlüğü birey merkezli değil toplumsal merkezli ele aldığı söylenebilir.

Yrd.Doç.Dr., Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, fgul@pau.edu.tr

Kaynakça

Akarsu, Bedia. 1982. *Ahlak Öğretileri*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Aşkın, Zehragül. 2008. Kant ve Heidegger'de Özgürlük Sorunu. *Kaygı Dergisi* 11 (Güz): 53-67.

Bumin, Tülin. 2001. *Hegel*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Cevizci, Ahmet. 2005. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Göze, Ayferi. 2000. *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Yayınları.

Hegel, G. W. Friedrich. 2001. *The Philosophy of History* (Trans. J. Sibree, M. A.). Canada: Batoche Books.

Hegel, G. W. Friedrich. 1999. *Political Writings* (Ed. by. L. Dickey and Trans. by. H. B. Nisbet). Cambridge: Cambridge University Press.

Hegel, G. W. Friedrich. 1991. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* (Çev. Cenap Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Heimsoeth, Heinz. 1986. *Immanuel Kant'ın Felsefesi* (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu). İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Kant, Immanuel. 1994. *Pratik Aklın Eleştirisi* (Çev. İoanna Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, Immanuel. 1993. *Grounding For The Metaphysics Of Morals* (Trans. By. James W. Ellington). Indianapolis: Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.

Kojeve, Alexandre. 2000. *Hegel Felsefesine Giriş* (Çev. Selahattin Hilav). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kuçuradi, İoanna. 1988. *Uludağ Konuşmaları-Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kuçuradi, İoanna. 2009. *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Rousseau, Jean-Jacques. 2006. *Toplum Sözleşmesi* (Çev. Vedat Günyol). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Routledge. 2000. *Concise Routledge Encyclopedia of Phılosophy*. London: New York

Sartre, Jean Paul. 1997. *Varoluşçuluk (*Çev. Asım Bezirci). İstanbul: Say Yayınları.

Tepe, Harun. 1992. *Etik ve Metaetik -20. Yüzyıl Etiğinde Normatiflik Tartışması-*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Yenişehirlioğlu, Şahin. 1995. *Birey Toplum Devlet İlişkileri*. Ankara: Ümit Yayıncılık.

Üç Özgürlük Paradigması

Elif Akgün – Hasan Aslan

Özgürlük kavramının tarihsel süreç içerisinde kazandığı farklı anlamlar, bu kavramın arakasında yatan farklı politik, etik ve teolojik kabullere bağlıdır. Özgürlük kavramının farklı kabullere dayanarak, kazandığı farklı anlamları, farklı birey, farklı toplum ve farklı yaşam anlayışlarına yol açmış ve farklı değerleri beslemiştir. Tarihsel bağlamı bakımından değerlendirildiğinde özgürlük kavramının üç paradigma altında ele alabiliriz.

Birinci paradigma Greklerin "*eleuteros*" kavramıyla dile getirdikleri yurttaşlık özgürlüğüdür.

Eleuteros, özellikle, hür Atina yurttaşlarının siyasal hayata aktif olarak katılıp Atina polisini ilgilendirecek konularda söz hakkını kullanmaları ve başka bir milletin hegemonyası altına girmemeleri anlamını taşımaktadır. Eski Atina polisinde, yasal hayata katılmak ve sitenin yönetiminde sorumluluk almak, kanunlar gereği insanların yurttaşlık görevi olarak görülmüştür. Perikles, *"Cenaze Töreni Söylevi"*nde devlet işlerine karışmayan Atinalıları kendi işi-gücü ile uğraşan sessiz yurttaşlar olarak değil hiçbir işe yaramayan kişiler olarak gördüklerini dile getirmiştir (Tuncay, 2006). Toplumsal statünün ve belli bir siteye ait olmanın gereği olarak görülen siyasal yaşam bir yurttaş için temel gereksinimler dışında düşünülemezdi. Siyasal hayattan uzak bir yaşam; ancak kamusal alanda siyasal yaşama katılma hakları olmayan köleler için düşünülebilirdi. Çünkü kölelerin kendilerine ait özel bir alanları (hane) yaşamları olmadığından siyasal ve kişisel anlamda özgürlüklerinden de bahsedilemezdi. Yerleşik yabancı konumunda olan metoikoslar, kölelere göre daha iyi bir konumda olup ticaret ve zanaat gibi alanlarda yasal güvencelere sahip özgür insanlar olsalar da yurttaşlık haklarına tam olarak sahip değillerdi. Bu bakımdan Atina'da yasal ve siyasal haklar, özgürlükler nüfusun belli bir kesimini oluşturan, ayrıcalıklı bir sınıfın yaşayabildiği bir hak olmaktan öteye gidememiştir. Demokrasi, özgürlük, yasalar önünde eşitlik; ontolojik olarak aynı sınıfta bulunan özgür insanlar için geçerli ve anlamlı kavramlardır (Finley, 2003).

İlkçağda özgürlük ve demokrasi, siyasal yaşama aktif katılımla temellendirilmiştir. Peki, siyasal yaşamdan Atinalılar neyi anlıyorlardı? Kişiyi özgürleştiren siyasî yaşam neleri gerektiriyordu? Bu açıdan Atinalılar siyasal yaşam ve onun gereklerinden Halk Meclisine, Beşyüzler Konseyine, Halk Mahkemesine katılıp devletin yürütme, yasama ve yargı işlerinde aktif olarak rol almayı anlıyorlardı. Siteyi ilgilendiren her türlü olayda yurttaşlık görevinin yerine getirilerek siyasal süreçte bulunmak ve demokratik rejimi canlı tutmak özgür insanlardan beklenen davranıştı.

Halk, bu siyasal sürecin merkezinde yer alır ve devletin yasama, yürütme ile ilgili kararlarını bir günlük herkesin katılımıyla gerçekleşen toplantılarda alırdı. Mecliste her türlü kamusal sorun tartışılırken, yasal davalar da halk mahkemelerinde görülürdü. Yargıyla ilgili bir durum söz konusu olduğunda jüri (halktan oluşan her yıl kurayla seçilen altı bin kişilik kurul) karar vermek için mahkemede hazır bulunurdu (Anıl, 2006).

Atinalılar siyasal hayata aktif katılabildikleri ve bir siteye ait oldukları sürece özgürdürler. Bundan dolayıdır ki, kamusal alanda sahip oldukları statüler önemlidir; çünkü insanların özgür kabul edildikleri yer modern dünyadaki gibi özel alan değil kamusal alandır. Bunun nedeni de kamusal alanda zorunluluktan doğan ilişkilerin olmamasıdır. Şöyle ki, kamusal alanda yurttaşların başkalarından emir alma ve diğerleri tarafından yönetilme zorunlulukları yoktur. Bizzat kendisi de yönetimde aktif olarak görev alabildiği ve söz söyleme hakkına sahip olduğu için hem yönetici hem de yönetilen konumundadır. Site, bireyin dışında ve üstünde bir yapı olarak kabul edilmeyip yurttaşlar için ortak bir örgütlenme biçimi olarak görüldüğünden dolayı bireyin karşısında devlet, devletin karşısında birey gerilimi yoktur. (Tekin, 2009).

Antik Yunan'ın siyasal yapısında, modern dünyadaki birey ve devlet çatışması olmadığı gibi özgürlük de devlet iktidarına karşı koyabilme yetisi olarak anlamlandırılmamıştır. Bu anlayışa sahip bir örgütlenme biçimini ve özgürlük anlayışını eski Atina'da göremiyoruz. Burada yöneten de yönetilen de aynı kişilerdir. Yurttaşlar yöneten ve yönetilen olarak değil; yurttaş ve yurttaş olmayanlar olmak üzere iki sınıfa ayrılmıştır. Özgür yurttaşlar; siyasal hayata katılma hakkı bulunan kişiler olup doğrudan sitenin yönetimine ve yargı sistemine katılabiliyorlardı. Kamusal alanda kimsenin başka bir kimse üzerinde tahakkümde bulunma hakkı yoktu. Antik Yunan'da kamusal alan, yurttaşların kendilerini ifade ettikleri ve özgürce eylemde bulundukları yerdir. Kamusal alanda bir kişinin özgür olabilmesi ve siyasal hayata aktif olarak katılabilmesi için temel gereksinimlerini karşılayabildiği özel bir alana (hane) sahip olması da gerekir. Hane yaşamı dışarıdan herhangi bir müdahaleye maruz kalamaz, kendi içinde de dokunulmazlığı vardır. Bu dokunulmazlık bugünkü anladığımız biçimde özel alanın insan hakları gereğince mahremiyetinin bulunmasından kaynaklanmıyordu. Tam tersine, özel alan insanların keyfi davranışlarına göre şekillenmeyip zorunlu ilişkilerin hâkim olduğu bir yerdir. Bu zorunluluk içerisinde efendi, doğası gereği yönetmeye; köle ise doğası gereği yönetilmeye mahkûmdur. İnsanların hayatta kalabilmesi, türünün ve toplumsal düzenin devamını sağlayabilmesi için bu zorunlu ilişkiler ağı içerisinde bulunması gerekir (Uygun, 2003). Doğrudan herkesin katıldığı bir yönetim sistemini eski Atina'da uygulayabilmek, günümüzdeki toplumsal yapıyla kıyaslandığında daha kolaydı. Çünkü Atina'nın toplumsal yapısı belli bir türdeşliği içinde barındırıyordu. Aynı zamanda, siyasal hayata aktif olarak katılabilecek özgür yurttaş sayısı sınırlı olduğundan, doğrudan demokrasinin uygulanabilmesi için uygun

bir ortamdı. Her ne kadar toplumsal yapı içerisinde sadece belirli bir sınıf, bu hak ve özgürlüklere sahip olsa da yine de eski Yunan, demokrasinin ilk uygulandığı yer olarak kabul edilir. Sözü edilen bu demokrasi her ne kadar primitif bir örgütleniş ve işleyiş yapısı sergilese de, insanlık için özgürlük adına atılmış önemli bir adımdır. Aristoteles'in söylediği gibi (her ne kadar kendisi demokrasi yanlısı olmasa da) "Demokrasinin temeli özgürlüktür." (Aristoteles, 2000).

Antik Yunan dünyası, bir taraftan tüm yurttaşların siyasal hayata katılımını sağlayan aktif bir demokratik yönetimi, diğer taraftan kadınların hiçbir siyasal hakkının bulunmadığı, kadının itibarını azaltan ve kölelik gibi insanın bireysel-toplumsal haklarıyla bağdaştırılamayacak demokrasi sistemini kendi içinde barındırmaktadır. Onların anladığı demokrasi, siyasi bir anlamdan çok toplumsal bir kategori olarak "*demos"*un gücünü içinde barındıran bir sistemdi.

İkinci paradigma, herkesin Tanrı tarafından yaratılmış bireyler olduğunu ileri süren, insanlar arasındaki ontolojik farklılıkları ortadan kaldırmayı hedefleyen Ortaçağ'ın özgürlük kavramıdır.

Hıristiyanlık, Antik Yunan'ın kişileri köle–efendi gibi belli sınıflara ayıran yapısını ve insanlar arasında zengin- fakir ayırımını kaldırarak herkesin Tanrı tarafından yaratılmış eşit varlıklar olduğunu vurgulayarak insanlar arasındaki eşitsizliklerden doğan toplumsal ayrımı ortadan kaldırmayı vaat etti. Tanrı maddi ve manevi olarak zayıf insanlara huzuru, güveni, özgürlüğü, hakikati ve ölüm karşısında sonsuzluğu sunarak sıradan insanların taşıyamayacağı kadar ağır olan karar verme ve seçme özgürlüğünü insanların elinden aldı. İnsanlar arasındaki ontolojik farklar ortadan kaldırılırken özgürlük kavramı, siyasal ve toplumsal bağlamdan çıkarılarak ilahi bir güç karşısında bireyin varoluş nedeninin ve amacının sorgulandığı bir zemine sürüklenmiştir. Aynı zamanda insanlık, Âdem tarafından işlenen ilahi bir günahla hesaplaşmak zorunda bırakıldı. İlkçağda akılla temellendirilen özgür irade ve ahlak, dinle temellendirilen ve dini motiflerle açıklanan bir yapıya büründü (Jones, 2006:113).

İlkçağda insan özgürlüğünün ve eylemlerinin belirleyicisi olan akıl, Hıristiyanlıkla birlikte insanın günahkârlığının-esaretinin nedeni olarak görüldü. İlkçağda iradenin özünde akılsal ve aklın öncüllüğünde eylemlerini seçen insanın özgür olabileceği düşünülürken Ortaçağda; akıl ve iradenin farklı olduğu, insanı farklı yönlere götürdüğü kabul edildi. Bu doğrultuda da akıl dinin hizmetine sunularak, dini dogmaların temellendirilmesi-kabul edilmesi için rehber olarak kullanıldı. Akıl, dini öğretiler açıklanırken tamamen yok sayılmamış; fakat imanın yanında ikinci bir plana itilmiştir. Akıl ve vahiy şekil olarak birbirinden ayrılmış olsa da, Hıristiyan felsefesi vahiyi aklın ayrılmaz yardımcı unsuru olarak görmüştür. Ortaçağ felsefesi, her ne kadar dini yönü ağır bassan bir düşünce sistemi olsa da rasyonel bir disiplin anlayışını içinde barındırır; *"İman aklı çağırır."* (Gilson, 2005: 15-26).

İnancın akılla temellendirildiği, vahiyin felsefeyle uyumlu olduğu, dinin merkeze yerleştirildiği böyle bir düşünce sisteminde, her şeyi önceden bilen bir Tanrı varken insan eylemlerini seçerken ne kadar ve nereye kadar özgürdür? Augustinus için insan Tanrı'nın inayetiyle özgür kılındı; yoksa özgür iradesiyle seçimde bulunarak değil. Çünkü insan Tanrısal günah işlediği anda seçme özgürlüğünü kaybetti. Tanrısal günah işleyip karanlığa düşmüş olan insan aklı, ancak Tanrı'nın yardımıyla inanç tarafından terbiye edilirse hakikate giden yolu bulup özgür bir varlık olabilir. İşlenen suç yaratıcıya karşı işlenmiş ilahi bir suç olduğu için ölümlü bir varlık olan insan, aklın izinden giderek ilahi suçun cezasını ödeyip özgürlüğüne kavuşamaz. İnsan aklı aracılığıyla sadece Tanrı tarafından ona sunulmuş olanları kavrayabilir ve anlayabilir; ama kaybettiği özgürlüğüne tam anlamıyla kavuşamaz. *"Ruhun özgürleşmesinin evrensel yolu dindir, dini inançtır."* (Özcan, 2006:175). Bundan dolayı insanoğlunun Tanrı'nın kurtarıcı eline, tanrısal ışığına ihtiyacı vardır (Augustinus, 1999).

İnsanın Tanrı'nın inayetiyle özgürlüğüne ulaşacağı görüşünün kabul edilmesi İlkçağ insanının aklın öncülüğünde özgür iradesiyle seçimde bulunduğu fikrinin terk edildiğini göstermektedir. Tanrı yarattığı diğer varlıklar gibi insanı da yaratmadan önce nasıl bir varlık olacağını ve bu varlığın olaylar karşısında nasıl bir tutum sergileyeceğini biliyordu. İnsanın edimleri Tanrı'nın bilgisi dâhilinde olup, onun inayetine bağlıdır. Tanrı her şeyi belli bir nedensellik içinde yarattığı gibi insanı da bu nedensellik içinde yaratmıştır. Tanrı'nın varlığı tartışılamaz bir gerçek olduğuna göre bilgisi ve inayeti de tartışılamaz. Bilgisinin zorunlu olması bildiği şeylerin de zorunlu olduğu anlamına gelir; ama dünyanın ve insanın böyle bir nedensellik içinde yaratılması ve Tanrı'nın bilgisinin de nedensel ve zorunlu bir karaktere bürünmesi insan istencinin neye yöneleceğinin Tanrı tarafından belirlendiği, bilindiği anlamına da gelmez. Önceden bilme önceden belirlenmiş olma anlamına gelmez. Tanrı'nın önceden bilmesi Augustinus için insan iradesinin özgürlüğü için bir engel değildir; çünkü Tanrı'nın bilmesi insandan farklıdır; şu an, geçmiş ve gelecek olarak belli bir zamana yönelik değildir. Tanrı için zaman kavramı geçerli olmadığı için insan edimlerinin tüm bilgisine sahiptir. Kimin kurtuluşa ereceği, kimin ermeyeceği, her şey Tanrı tarafından önceden bilinir. Yarattığı şeyler üzerinde ilahi inayete sahip olan Tanrı nasıl ve ne şekilde davranacağını bildiği insana müdahale etmez; çünkü hakikati elçileri ve kutsal kitapları aracılığıyla ona bildirmiştir. Tanrı insanın özgürce eylemde bulunarak *"iyi"*ye yönelmesini ister. Buradaki *iyi*, Tanrı'nın elçileri aracılığıyla insanlara ilettiği kurallar ve kanunlar çerçevesinde insanların yaşamlarını düzene sokmaları, Tanrısal buyruğa uygun yaşamalarıdır. Tanrı'nın buyruklarını göz ardı edip bedenin istek ve arzularına boyun eğen insan, ilahi gücün maneviyatına ulaşamaz. Duyumsal bilgiden akılsal bilgiye ulaşıp ebedi-ezeli doğrulara, nesnel ölçütlere ve kesin değişmez gerçekliklere ulaşmak ancak Tanrı tarafından aydınlatılmış insan aklıyla gerçekleşir; çünkü salt insan bilgisinin bu olguları kavramaya ve anlamaya ne gücü ne de bilgisi yeter.

Duyulur dünyanın bilgisinden akılsal bilgi seviyesine çıkılarak, insan zihninden bağımsız ezeli-ebedi gerçekliklerin Platon'un değişmez idealarının varlığının kabul edilerek, tümel kavramların gerçekliklerinin haklılaştırılması, Hıristiyanlık inancının dayandığı temel doktrinleri açıklamada ve her şeyi yoktan yaratan yaratıcı fikrini kanıtlamada dayanak noktası olagelmiştir. Tümel kavramların gerçekliği Tanrı, vahiy, inanç, din, kilise gibi kavramların açıklanmasında ve kabul görmesinde etkili olmuştur (Huizinga, 1997: 318-325). Her şeyi özgürce yoktan yaratan, mutlak iyi, en yetkin, en mükemmel, en gerçek ve değişmeyen varlık Tanrı'dır. *"Tanrı, ölçeğin tepesindedir: Mutlak varlık, iyilik ve tindir. Onun altında melekler, insanlar, hayvanlar, bitkiler, cansız nesneler ve biçimlenmemiş madde vardır. Skalada aşağıya doğru olan her adım daha az gerçek, daha az tinsel ve daha az iyidir (Rusell, 2000:234)."* bu şekilde yaratılmış evren anlayışının haklılaştırılması Ortaçağ insanını, "etkin olan bir iyilik varken nasıl oluyor da dünyada kötülük olabiliyor?" sorusuyla karşı karşıya bırakmıştır. Augustinus göre, Tanrı'nın bulunduğu bir hiyerarşide kötülükten bahsedemeyiz. Bu olsa olsa iyiliğin yokluğudur. İyiliğin yoksunluğundan kastettiği de, skalada var olan nedenselliğin özüne uygun olarak gerçekleşmeyip aşağıdakilerin yukarıdakileri etkileyip, yukarıdakilerin aşağıdakilere tâbi bırakılmasıdır. Bu durum var olanın var olması gerektiği gibi var olmaya devam etmemesidir. Düzenin bu şekilde bozulma nedeni Tanrı değil, insanın kendisidir; çünkü insanın özgür iradesiyle maddi olanı tercih etmesi hiyerarşide daha aşağıda olanı seçmesine ve yukarıda bulunanların da bundan etkilenmesine dolayısıyla da var olan düzenin bozulmasına yol açmıştır. Düzenin bu şekilde bozulması kötülüklerin de ortaya çıkmasına neden olmuştur (Augustinus, a.e., 156). Bu şekilde Augustinus en mutlak, iyi ve yüce Tanrı fikrinin kötülüğü barındırmadığını ve asla böyle bir şeyin kaynağı olamayacağını özgür iradeyi günahkâr ilan ederek aşmaya çalışır. Eğer günahkârlığımızın nedeni özgür istencimiz ise, her şeyin yaratıcısı ve her şeyin bilgisine önceden sahip olan Tanrı tarafından niçin yaratıldı? Çünkü özgür istenç insana verilmemiş olsaydı insan doğru ve haklı bir yaşam yaşayama şansını elde edemeyeceğinden mutlu bir hayata da ulaşamazdı.

Ortaçağ felsefesi ve özgürlük problematiği için diğer önemli bir konu tümeller tartışmasıdır. İlkçağ filozofları Platon'a ve Aristoteles'e kadar giden bu tartışma, öz ve varlık arasındaki öncelik problemidir. Platon idealar kuramıyla her zaman özün varlıktan önce geldiğini kanıtlamaya çalışırken, Aristoteles için tikel nesnelerin gerçekliği söz konusudur. Tek tek nesnelerden hareketle tümelin bilgisine ulaşılacağını ifade etmesi, bireysel edimleri ön plana çıkarıp kişinin tercihlerinin ve eylemlerinin belirleyicisi olmasının yolunu açar. Augustinus, Platon felsefesinin etkisiyle tümel varlıkların gerçekten var olduklarını kabul eder ve Âdem'in işlediği günahın bütün insanlığı etkilediğini söyleyerek bütün insanların bozuk iradeye sahip olduklarını düşünür. J. Scotus Erigena'da tümellerin kendi başlarına gerçeklikleri olduğunu kabul etmekle tek tek her tikel varlığın öncesiz sonrasız ve ilk örneğin yansımaları olduğunu

dile getirerek Hıristiyanlığın öte dünya inancını temellendirir (Jones, a.e., 294). Boethius, felsefeyi tümellerin içinde toplandığı Tanrı seyrine dalmak olarak tanımlar ve tümel kavramların tikellerin içinden soyutlamayla elde edildiğini söyler. İnsan da düştüğü bu bedenden ancak Tanrı'nın seyrine dalmakla kurtulur ve ruhu özgürlüğe kavuşur (Boethius, 2005: 315). Anselmus tümellerin tikellerden önce var olduğunu, Tanrı'nın evreni, nesnelerini yaratmadan önce özlerini yarattığını belirtir. Tümellerin gerçekliğini kabul etmekle inanç ve aklı uzlaştırmaya, bu şekilde de Tanrı'nın varlığını kanıtlamaya çalışır.

Ortaçağ nominalizminin kurucusu sayılan Roscelinus ise gerçek olanın sadece bireyler olduğunu kabul eder, tümel kavramların ise gerçekliğini reddeder. Tümellerin bizim ağzımızdan çıkan seslerden başka hiçbir anlam taşımadıklarını düşünür. Teslis dogmasını bu görüş çerçevesinde ele alarak Tanrı'nın aynı anda hem bir hem üç olamayacağını söyler (Baba-Oğul-Kutsal Ruh). Nasıl ki insanlık tek tek bireylerden ayrı, bağımsız düşünülemezse aynı şekilde de Tanrı'nın üç şahıstan oluştuğu söylenemez. Yaratılmış türlerde olduğu gibi Tanrı'da da bireylerin gerçek olması gerekmektedir. Babanın Oğul olması, Oğlun Baba olması şahısları birbirine karıştırmaktır. Oysaki bu, üç ayrı tözden oluşmuş, birbirinden ayrı farklılıklardır (Gilson, 2007: 239). Roscelinus'un öğrencisi Abelardus, her iki anlayışı kabul etmeyerek tümellerin nesnelerin içinde olduğunu, zihin tarafından yaratılmış olup bunun haricinde herhangi bir varlıklarının olmadığını söyler. Bu şekilde tümeller problemini ontolojik bağlamından çıkarıp mantıksal ve epistemolojik bir zemine çekerek aklın din karşısında koşulsuz özerkliğini savunur (Jeauneau, 2006: 70-71).

Tümeller tartışmasında Aristotelesçi bir yol izleyen Thomas, tümellerin ancak dünyada var olabilen özler olarak nesnede bulunduklarını ve nesnenin özünü oluşturduklarını söyler. Tikellerden hareketle tümeli soyutlama yaparak elde den insan aynı zamanda evrenin pek çok ilkesini, Tanrı'nın varlığının kanıtlamasını, evrenin yüce bir varlık tarafından yaratıldığını aklıyla kavrayabilir (Tarakçı, 2006:248). Tanrı evreni kendi özgür iradesine göre özgür bir şekilde yaratmıştır. Onda öz-varoluş birdir. Bu açıdan O sadece tümelleri değil tikelleri de bilir. Thomas için Tanrı'nın her şeyi bilmesi insanın özgürlüğü için bir engel değildir; çünkü İnsanın iradesini belirleyen herhangi bir ilke ya da zorunluluk yoktur. Tanrı'yı düşünmeyi seçip seçmeme konusunda da insan özgür iradeye sahiptir. Tanrı'nın olan şeylerin nedenlerini hazırlamasına karşın, bazı olayların gerçekleşmesinde olumsallık hâkimdir; çünkü akılsal ve iştah yönleri olan insan, iştah yönüyle iradede bulunur. İştah yönüyle insanın özgür bir şekilde seçimde bulunduğunu söyleyemeyiz. Ancak akılsal edimlerle bir şeye yöneldiğimiz vakit, insanın seçimlerinde özgür olduğunu savunabiliriz; çünkü akıl iradenin iyiler üzerinde, tümeller üzerinde düşünmesini sağlayıp iradeyi seçim yapmaya yöneltir. İnsanın istemesi de iyiye yönelmiştir. Bu iyi de Tanrı'dan başkası değildir. Tanrı'nın tam bilgisine sahip olunmadığı sürece insanı seçim yapmaya götüren iradesi,

isteme amaçları tekil arzularla sınırlı kalır (Akyol, 2005 & Aquinas, 200Thomas, tümellerin tikellerin içinde var olduğunu dile getirmekle tümellerin gerçekliklerinin sorgulanmasının önünü açmıştır, aklın alanı ile imanın alanının farklı olduğu düşünülmeye başlanmıştır. Bunun devamı olarak Ockham'lı William Tanrı'nın varoluşu, sonsuzluğu, birliği, evreni yaratması gibi imanla ilgili bilgilerin kanıtlanamayacağını ve akılla bunların açıklanamayacağını düşünmüştür; çünkü aklın bilgisi ile imanın bilgisi birbirinden farklıdır. Ockham, bilimsel bilginin ilerleyememesinin nedeni olarak da iman ve akıl alanının birbirine karıştırılmasını görür. Şöyle ki, tümeller konusunda benimsenen realist görüş, duyular dünyasının görünüşten ibaret olduğunu kabul edip dikkatleri aşkınsal bir varlık alana yöneltir. Bu şekilde duyular dünyasının bilgisinin görünüşten ibaret olduğunun söylenmesi akla ve deneye dayanan bilimsel bilginin imkânını ortadan kaldırır. Bunun sonucu olarak da mutlak hakikate, duyu dünyasının bilgisiyle değil de aşkınsal ve ilahi bir bilgiyle erişilebileceği kabul edilir. Ockham'a göre tümeller bilimsel bilginin nesneleri değildir, sadece tikeller hakkında düşünmemizi sağlayan araçlardır; çünkü bilimsel bilgi duyu-algısının tikel nesneleri ile ilgilidir. Tümeller sadece düşüncenin nesneleridir ve zihinden bağımsız olarak ayrı bir gerçeklikleri yoktur. Tümel yalnızca bir terim ve uzlaşmayı sağlayan bir araçtır. O ağızdan çıkan bir sesten (nomina) başka bir şey değildir. Din temelli evren anlayışı yerini deney-gözlemle evrenin açıklanmaya çalışıldığı ve aklın imanın belirleniminden kurtulduğu özgür düşünceye bırakmıştır (Babür ve Çotuksöken, 1993).

Aklın ve imanın alanlarının birbirinden ayrılması, deneyin bilgisinin önem kazanması, Ortaçağın dinsel dünya görüşünün yıkılmasını hızlandırmıştır. Rönesans ve reform hareketleriyle insan dünyası yeniden inşa edilmeye başlanmıştır. Akıl dinin hizmetinden kurtularak ilkçağdaki gibi insanın evreni açıklamasında, kendi eylemlerinin belirleyicisi olmasında merkeze konmuştur. Akıl günahkârlığın değil de tekrardan insan özgürlüğünün, dünyayı anlamlandırabilmenin aracı olarak görülmeye başlandı. Bunun yanında Hıristiyanlığın bütün insanların Tanrı tarafından yaratılmış eşit bireyler olduklarını kabul etmesi ve uluslar arası bir düzen oluşturmaya çalışması özgürlüğü destekleyici bir yapı olup demokrasinin gelişmesine katkı da bulunmuştur.

Üçüncü paradigma dinin etkisinden kurtulan bireyin özgürlüğünü dile getiren *libertas* kavramına dayanır.

Bilimsel çalışmaların hız kazanması, Reform ve Rönesans hareketleri, coğrafi keşifler, matbaanın gelişmesi, üniversitelerin kurulması, Luther'in gerçek bir vicdan hürriyetini savunması kilisenin gücünü azaltmıştır. Bu gelişmeler sonucunda kilisenin sosyal ve siyasal düzen üzerinde etkisini yitirmesi dinsel düşüncenin de otoritesinin zayıflamasına yol açmıştır. Ortaya çıkan bu otorite boşluğu Antikçağ kültüründen hareketle akıl tarafından yaratılan değerlerle doldurulmaya çalışıldı. Bilimsel gelişimlerle 17. yüzyılda insanın aklını kullanarak evrene-doğaya hâkim olabileceği

düşüncesinin önem kazanması, aynı zamanda bireyin bulunduğu ortamı değiştirebileceğine, kendi değerlerini yaratabileceğine ve kendini yönetebileceğine olan inancı arttırmıştır. Aydınlanma filozofları akla öncelik vererek rasyonel ve insanî bir dünya yaratmayı amaç edinerek kişiyi kesin çözüm elde edemeyeceği metafizik sorulardan kurtarmak isterler ve bu şekilde insanın özgürleşebileceğini ve mutlu olabileceğini düşünürler (Yılmaz, 2000: 88-90).

Aydınlanma filozofları insanın özgürlüğü sorununu salt bir düşünce ve ifade özgürlüğü olarak ele aldılar. Toplum sözleşmeleri ile devletin varlığını-gücünü meşrulaştırma çabaları içine girdiler. Bunun içinde, doğa durumunda özgür bir şekilde yaşan insanın neslini devam ettirebilmek, kendini güven içinde hissedebilmek ve daha iyi koşullarda yaşayabilmek için devleti oluşturduğunu söylediler. Hobbes insanların doğal durumda eşit olduklarını; ama bu eşit olma durumundan hayatın zorluğu, zalimliği ve kargaşası karşısında aralarında anlaşarak vazgeçtiklerini söyler. Kendi rızalarıyla devleti oluşturup düzeni sağlayabilmek adına bütün yetkilerini otoriter güce devrettiler. Bu şekilde insanlar daha huzurlu-güvenli bir ortamda yaşayabileceklerdi (Hobbes, 2007). Hobbes, "Homi Homini Lupus" durumundan kurtulmak ve daha güvende olmak için tüm yetkilerini devlete teslim eden insanın, devletin otoritesi karşısında daha zor bir durumda kalabileceğini göz ardı ediyor. Hobbes gibi Locke da devletin varlığını sözleşmeye dayandırıyordu. Locke'a göre, devleti oluşturan şey tanrısal hak değil, insanlar ve devlet arasında olan anlaşmadır (Outram, 2007: 62). İnsanların doğuştan sahip oldukları yaşam, özgürlük ve mülkiyet gibi temel haklarını güvence altına alabilmek için devletin otoritesini kabul etti. Fakat devlet insanların temel haklarını korumadığı zaman insanlar otoriteye baş kaldırıp sözleşmeyi bozabilirler. Locke bireyin devlete direnme hakkını doğal hukuktan kaynaklanan doğal bir hak olduğunu düşünür (Locke, 2004). Rousseau ise, insanın doğası gereği bencil bir yapısı olduğundan kendi çıkarları için ötekileri boyunduruk altına alabileceğinden insanların güvende ve daha rahat bir şekilde yaşabilmek için özgürlük temelinde bir araya gelmelerini sağlayan bir anlaşmayı kabul ettiklerini düşünür (Rousseau, 2006a). Toplum sözleşmesini de şu şekilde tarif eder: "Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü, bir arada, genel istencin buyruğuna verir, her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz." (Rousseau, 2006b: 30).

Toplum sözleşmeleri ile devletin varlığını-gücünü meşrulaştırma çabaları içine girilmesi devlet-birey sorununu gündeme getirdi. Bireyin yaşamını güven ve huzur içerisinde özgür bir şekilde sürdürebilmesi için oluşturulmuş olan devletin, bireyin haklarını ne kadar gözettiği ve bireysellikleri kendi içinde ne kadar barındırabildiği tartışılan temel sorundur. Hakların ve özgürlüklerin sınırlarının otoriter güç tarafından belli yasalarla belirlendiği, kanunlara dayanan ideal bir devlet tanımı ortaya koyup insanların bu sınırlar içinde yaşamlarını sürdürmeleri farklı kültürlerin ve kimliklerin kamusal yaşamın neresinde ve ne şekilde var

olacağını tartışılmasını gerekli kılmıştır. Bu durum küçük toplulukların kendi içine kapanmalarına neden olabilir. Böyle bir ortamın oluşmaması için temel haklar adına devletin sınırlandırılması gerekir. Her bireyin kendi inanç ve tercihleri doğrultusunda kendi yaşamını şekillendirme hakki olduğundan devletin-iktidarın bireyin özgürlüğünü ve bireysel alanını koruyacak önlemler alması gerekir. Bu da ancak anayasal düzenle sağlanabilir.

Çağımızda ise artık devletler, bireysel haklar ve özgürlükler çerçevesinde yeni oluşumlara giderken kültürel farklılıkları ve kimlikleri göz ardı edemez oldu. Medeni bir seviyede refah içinde yaşamak istiyorsak farklı dinlerin, kültürlerin ve kimliklerin birlikte yaşamayı öğrenmesi gerekmektedir. Nasıl ki insanlar yasalar önünde eşit bir konuma sahipse aynı şekilde kültürler, dinler de eşit yaşama hakkına sahip olmalıdır. İnsanların talepleri, kişisel edimleri sivil demokrasileri ön plana çıkarmış ve bu anlayış sonucunda özgürlük yeniden tanımlanır hale gelmiştir. Demokratik özgürlük anlayışıyla insanların kültürel kimliklerini ve farklılıklarını yasalarla güvence altına alıp toplumsal alanda bir kısıtlamaya maruz kalmadan yaşayabilmelerine olanak sağlanmıştır. Çünkü demokratik özgürlük anlayışının önceliği devlet iktidarına karşı kişinin özgürlüğünün korunma altına almaktır. Demokrasinin asıl işi toplumda çeşitliliği üretmek ve savunmaktır (Touraine,1997). Zaten demokrasinin devamını sağlayan inançların, düşüncelerin, etni-sitelerin çeşitliliğidir; çünkü demokrasi, "Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" kavramları üzerine kurulmuştur (a.e., 112).

Akdeniz Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü Araştırma Görevlisi.

Akdeniz Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Kaynakça

AKYOL, O. F. (2005) *Thomas Aquinas Doctor Angelicus Hayatı, Eserleri ve Düşüncesi,* İstanbul: Homer Kitapevi.

ANIL, Y. Ş. (2006) *Antikçağda Demokrasinin Doğuşu,* İstanbul: Kastaş Yayınevi.

ARİSTOTELES (2000) *Politika,* çev. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Kitabevi.

AQUINAS, T. (2007) *Varlık ve Öz,* çev. Oğuz Özügül, İstanbul: Say Yayınları.

AUGUSTİNUS, A. (1999) *İtiraflar,* çev. Dominik Pamir, İstanbul: Kaktüs Yayınları.

BABÜR, S., ÇOTUKSÖKEN, B. (1993) *Ortaçağda Felsefe,* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

BOETHIUS, A. M. (2005) *Felsefenin Tesellisi,* çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

FINLEY, I. (2003) *Antik ve Modern Demokrasi,* çev. Deniz Türker, Ankara: Ayraç Yayınevi.

GILSON, E. (2005) *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu,* çev. Şamil Öçal, İstanbul: Açılım Kitap

GILSON, E. (2007) *Ortaçağda Felsefe: Patristik Başlangıçtan XIV. Yüzyılın Sonlarına Kadar,* çev. Ayşe Meral, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

HOBBES, T. (2007) *Leviathan,* çev. Semih Lim, 6. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HUIZINGA, J. (1997) *Ortaçağın Günbatımı,* çev. Mehmet A. Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi.

JEAUNEAU, E. (2006) *Ortaçağ Felsefesi,* çev. Betül Çotuksöken, İstanbul: İletişim Yayınları.

JONES, W.T. (2006) *Ortaçağ Düşüncesi Batı Felsefe Tarihi 2. Cilt,* çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

LOCKE, J. (2004) *Hükümet Üzerine İki İnceleme,* çev. Fahri Bakırcı, Ankara: Babil Yayıncılık.

OUTRAM, D. (2007) *Aydınlanma,* çev. Sevda Çalışkan-Hamit Çalışkan, I. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi.

ÖZCAN, M. (2006) *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma,* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

ROUSSEAU, J. J. (2006a) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı,* çev. R. Nuri Oskay, 9. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

ROUSSEAU, J. J. (2006b) *Toplum Sözleşmesi,* çev. M. Tahsin Yalım, 3. Baskı, İstanbul: Kalkedon Yayınları.

RUSSELL, J. B.,(2000) *İblis: Erken Dönem Hıristiyan Geleneği*, çev. A. Fethi, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

TEKİN, O. (2009) "Antikçağ'da Kent-Devletleri ve Demokrasi", Ed: F. M. Emecen, *Eskiçağ'dan Günümüze Yönetim Anlayışı ve Kurumlar*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi ve Kitabevi Yayınları.

TARAKÇI, M. (2006) *St. Thomas Aquinas,* İstanbul: İz Yayıncılık.

TOURAINE, A. (1997) *Demokrasi Nedir?* Çev. Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

TUNCAY, M. (2006) *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Eski ve Ortaçağlar,*

İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

UYGUN, O. (2003) *Demokrasinin Tarihsel, Felsefi ve Ahlaki Boyutları,* İstanbul: İnkılâp Kitapevi.

YILMAZ, A. (2000) *Modern Demokrasi: Gelişimi ve Sorunları,* Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Dünya Yurttaşlığı, Barış Ve Kardeşlik Üzerine Düşünceler Immanuel Kant Örneği

Mehmet Önal

Bu bildiride önce felsefe tarihinde öne çıkan evrensellik ve dünya yurttaşlığı konularında çeşitli filozofların ve düşünürlerin görüşleri konu edilecek, daha sonra tipik bir örnek olarak Kant'ın *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme* yazısında karşımıza çıkan dünya yurttaşlığı, barış ve kardeşlik kavramlar araştırılacaktır. Bu bağlamda Kant'ın konuyla ilişkili olarak: insanlığın biyolojik yönden zayıflığı ve tanrısal kayra (Doğa) tarafından bir amaca göre yöneltilmesi ile kişilerin yaşadığı antagonizm konusundaki görüşlerine de dolaylı olarak işaret edilecektir. Son olarak Kant'ın eninde sonunda ulaşmayı umduğumuz ebedi barış, kardeşlik ve dünya yurttaşlığı konularındaki görüşleri özgürlük ve cumhuriyet fikri bağlamında bir bütün olarak değerlendirilecektir.

1. Giriş

Belki Marks'ın ifade ettiği anlamda ilkel toplumlarda her şey herkesindi, ama bundan hiç kimsenin haberi yoktu. Evren hakkında ve onun sınırları konusunda bilgisi olmayan o insanlar elbette bugünkü anlamda bir evrensel düşünceden ve dünya yurttaşlığı fikrinden de mahrumdu. Çünkü onlar evrensellik fikrine sahip olmadan çok önce kendilerini bir klanın, bir milletin ya da bir devletin mensupları olarak buldular. Bu bağlamda, bir kızıl derilinin evrensellik fikri atıyla ulaşabileceği ve bizzat görebildiği ormanın sınırların biraz daha ilerisine ulaşan bir coğrafyayla, bir köylü çocuğun evrensellik fikri görünen dağların arkasıyla sınırlı iken bir astronotun evrensellik fikri uzayın sonu belirsiz derinliklerine kadar uzanmaktadır. Fakat bu durum insanda evrensellik idesinin sonradan oluştuğu anlamına gelmez. Nitekim her insanda ta baştan beri görünen ve bilinen sınırları aşan bir evrensellik idesi potansiyel olarak mevcuttur. Kant'a göre bu potansiyel evrensellik fikri ve barış düşüncesi her bir kuşakta biraz ilerleme kaydeden bir süreci ifade eder. Kısacası, evrensellik algısının zamanla değiştiğini ve kişilerin konumlarına göre farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz.

Günümüzden geçmişe doğru baktığımızda evrensellik fikriyle dünya yurttaşlığı ve barış arasında her zaman bir ilişkinin var olduğu açıkça görülebilir. Dinlerin ve mitolojik hikâyelerin bildirdiği yanında, dünyamızın yuvarlak, sınırlı ve Güneş etrafında dönen küçük bir gezegen olduğu bilgisi de netleşince hem evrensellik fikrimiz hem de dünya yurttaşlığı fikrimiz birlikte pekişmiş oldu. Çünkü dünyamızın sonsuz

yıldızlar arasında çok küçük bir gezegen olduğu bilgisi hem evrenin sonsuzluğunu düşünmemize yol açtı hem de hepimizin aynı gezegenin yurttaşları olduğunu hatırlattı. Yani, dünya dediğimiz Arz'ın sınırlarının keşfi insanların birbiri ile dost ve kardeş olarak yaşamaları gerektiği fikrini güçlendirmiş oldu. Bundan başka, Kant'ın işaret ettiği gibi, Aristoteles'in aksine, mekanik fiziğin evrendeki her yerde aynı kanunların geçerli olduğuna dair sonucu evrensellik, dünya yurttaşlığı ve barış fikrini olumlu etkilemiştir.

2. Felsefede Dünya Yurttaşlığı Fikri

Felsefede dünya yurttaşlığı fikrine ilk kez Sokratesçi Kyrene okuluna mensup filozofların düşüncelerinde rastlıyoruz. Bu ekole mensup bir sofist olan Aristippos diğer sofistler gibi şehir şehir gezerek hiçbir politik ve sosyal düzene bağlanmadan yaşıyordu. Bu tutumu doğal olarak onda özgürlük duygusunu güçlendirmiş ve dünya yurttaşlığı fikrini benimsemesinde etkili olmuştur. Hiçbir politik sosyal düzene bağlı olmayan ve kendilerini dünya yurttaşı sayan Kyreneliler haliyle yurt sevgisi yerine dünya yurdu sevgisini koymuşlardır. Bu yüzden olsa gerek bu okula mensup Theodoros "*Benim yurdum bütün Dünya*" (Gökberk 1983: 56) diyerek felsefede barış, kardeşlik ve bir arada yaşamanın mümkün olduğu fikirlerini birbiriyle ilişkili olarak ele almıştır.

Felsefede dünya yurttaşlığı fikrini savunan diğer bir grup ise Stoalılardır. Stoanın kurucusu Zenon, kendi kendisiyle yetinen bilgelerin artık topluma ve devlete ihtiyaç duymayacağını ve bütün bilinen ulusların aklın önünde önemini yitireceğini, savunmuştur ki bu açıkça dünya yurttaşlığına ve ebedi barışa doğru yönelen bir düşünsel gelişmeye işaret etmektedir. Nitekim Zenon bilgelerin toplum için yararlı olacaksa devlette görev almasına karşı çıkmaz ama bir yüce ülkü olarak dünya yurttaşlığını, bütün insanların kardeşliğini, ulus ve zümre ayrılıklarını reddederek hakça eşitlikleri savunur. Ayrıca Stoalılar individüalizm ile üniversalizmi uzlaştırmaya çalışmaları da onların dünya yurttaşlığı, barış ve kardeşlik fikri ile ilgilidir. (Gökberk 1983: 108)

Pek çok kaynağın belirttiği gibi Stoa felsefesinden ciddi oranda etkilendiği söylenen Kant'ın dünya yurttaşlığı, barış, özgürlük ve antagonizm konularında fikirlerinin bir kısmı bu kaynaktan geliyor olmalı. Heimsoeth Kant'ın hayatını anlatırken, Latin şairleri aracılığıyla onun düşünme ve hayat biçimine Stoacı bir anlam girdiğini ifade eder. (Heimsoeth 2007: 15) Bu yüzden olsa gerek o bahsi geçen dünya yurttaşlığı fikrinin benimsenmesi için kişilerin de güçlü bir bireysellik algısına ve akılda temellenmiş bir özgürlük anlayışına sahip olmaları gerektiğini özellikle öne çıkarmıştır.

Kant'a gelene kadar dünya yurttaşlığı fikrinin gelişmesinde diğer bazı faktörlerin de etkili olduğu görülmektedir. Bu anlamda kozmoloji, astronomi ve coğrafya ilmindeki gelişmeler hem evrensellik algısı ile

barış ve kardeşlik fikrine temel oluşturmuş hem de başka insanların yurtlarını, inanç sistemlerini ve hayat tarzlarını tanıtarak hoşgörü ve tahammül kültürünü pekiştirmiştir. Bu noktada, her ne kadar yaşadığı kasaba dışına çıkmayan Kant'ın evrensellik ve dünya yurttaşlığı fikrinin oluşması şaşırtıcı gibi gözükse de onun kozmoloji, astronomi ve coğrafya konularında çok ciddi çalışmalar yaptığı hatırlanırsa bunun hiç de yadırgatıcı olmadığı anlaşılacaktır.

Her ne kadar, İncil ve Kuran'da kendi din mensuplarıyla sınırlı olmayan, bütün insanlığa hitap eden evrensel bir dil ve başka inanç mensuplarına müsamaha ile yaklaşmayı öneren ayetler olsa da pratikte bu evrensellik fikri içinde öne çıkan kardeşlik ve eşitlik dindaşlık kavramı içinde eriyip kaybolmuştur. Bu yüzden, Ortaçağ'da Hıristiyanlık ve Müslümanlığının evrensellik mücadeleleri daha çok güç mücadeleleri biçiminde sürüp gitmiştir. Haçlı seferleri ve Osmanlının Batı'ya yönelik fetihleri de bu bağlamda okunmalıdır. Bu iki dinin evrensellik ideali Rönesans'la birlikte yavaş yavaş gelişen laiklik ve hümanizm fikirlerinin yaygınlaşması ve daha sonra da ideolojilerin güçlenmesiyle geri çekilmiştir.

Rönesans'la birlikte doğrudan dine bağlı olmayan diğer bir evrensellik fikrinin gelişmekte olduğunu görüyoruz. Bu da keşiflerle başlayan ve modern çağda bilim ve teknolojideki gelişmelerle gücüne güç katarak devam eden sömürgecilik hareketidir. Gittikleri coğrafyada yer altı, yerüstü ve insan kaynaklarını sömürmeye koyulan Avrupa merkezli bu hareket zaman zaman Hıristiyanlıkla dirsek teması kursa da özünde dünyevi bir hareketti. Bunlar 19. yüzyılın sonunda sömürmeye değer görülen bütün arzı kaplayacak bir yayılmacılık başarısı gösterdiler[1].

Ancak Batı'da Rönesans'la başlayan bu güce dayalı evrensel sömürgeci anlayışın yanında yavaş yavaş şekillenen bir insanlık ideali daha vardı ki bu bazen hümanizm bazen de aydınlanma olarak adlandırılmaktadır. Genel anlamda iyimser olan ve Kilisenin Tanrı ve ahret odaklı hayat tarzı yerine insanı ve bu dünyayı koyan, aklı kullanmayı öne çıkaran hümanizm ve aydınlanma hareketi o dönemde ortaya çıkan pek çok akım ve ideolojiyi de etkilemiştir. Kant'ın "aklını kullanmaktan korkma" parolasıyla yeni bir anlam ve güç kazanan hümanizm ve aydınlanma düşüncesi I. ve II. Dünya savaşlarında kapitalist, faşist ve sosyalist ideolojilerin çatışmalarıyla 60 milyondan fazla insanın ölmesinden sonra pesimist bir yöne kaymış ve daha çok varoluşçu çizgide temsil edilmeye başlanmıştır.

İşte Kant'tan sonra oluşacak olan ideolojiler dünya sahnesine çıkarak aydınlanma ve hümanizmden ciddi bir sapmayı temsil etmişlerdir. Bunlar ya özgürlüğü keyfilik sınırına taşımış ya aydınlanan milletleri putlaştırmış veya barış, kardeşlik ve eşitliği sağlamanın yolunu savaşta görmüşlerdir. Kısacası, hepsi de Kant'ın ahlak ve barış fikirlerinden tamamen uzaklaşarak aydınlanma ve hümanizm çizgisi dışına çıkmışlardır. Hâlbuki aydınlanmanın odağında yer alan Kant dünya yurttaşlığı fikrini bambaşka bir temelde değerlendirmişti. O hem kendinden önce başlatılmış olan sömürgeci emperyalistlerden hem de kendinden sonra doğacak olan

ideolojilerden ayrılarak barış ve kardeşliği ahlaka dayalı koşulsuz buyruk temelinde, özgürlük fikri ve cumhuriyet yönetimi üzerine inşa etmişti.

Kant dünya yurttaşlığı kavramı daha gerçekçi bir tutumla ele alınmış ve bunun ziyaret hakkı ve bütün insanların yeryüzünün ortak sahipleri olmalarından doğan birbirlerinin toplumlarına kabul edilme anlaşılmıştır. Yani ona göre bu hak bir kimsenin yabancı bir ülkeye kabul edilmesi, oradaki yerli kimselerle ilişkiye girebilmesi anlamına gelmektedir. Yoksa Kant dünya yurttaşlığına ulaşmak için ilkel toplum örneğini savunanlar gibi, her şey herkesin olsun, dünya üzerinde devletler tamamen ortadan kalksın, sınırsız ve sınıfsız bir dünya kurulsun fikrinde değildi. Zaten bunun olmasını hem mümkün görmemiş hem de mümkün olsa bile bunun insanlığın yararına olmayacağını savunmuştur. Kant'ın savunduğu anlamda dünya yurttaşlığının sağlayacağı ilişki ancak amme kanunları çıkarmaya ve dünya yurttaşlığı esas teşkilatına gittikçe yaklaşmaya yönelik bir süreci gerektirmektedir. Ona göre biz dünya yurttaşlığına yönelik olarak ancak bunu umabilir ve bekleyebiliriz. (Kant, 1960: 26-28) Bundan fazlası Kant'a göre gerçekçi ve doğru olmaz.

3. Cumhuriyet İdaresi ve Özgürlük Fikri

Kant'ın bahsi geçen *Ebedi Barış* adlı eseri tersinden, savaşların olmaması için ne yapmalı? Sorusuna verilen bir cevap olarak da okunabilir. Kitabın daha ilk cümlesi "Bir barış antlaşması, ilerde doğması muhtemel bütün harp sebeplerini ortadan kaldırır" (Kant, 1960: 9) ifadesiyle başlar. Bu hem tek tek bireylerin hem devlet ya da devlet içindeki grupların hem de dünya milletlerinin birbiriyle çatışmaması için kabul edilecek bir dayanak noktası olarak görülebilir. Onun tabiriyle bu bir iyi niyetten başka bir şey değildir. Fakat Kant'a göre devletlerin ve tek tek bireylerin barış halinde yaşayabilmesi için özgür olmaları temel koşuldur. Birey için bu özgürlük insanın bütün ahlaki eylemlerinin temelinde olan saf aklın pratik kullanımından doğan bir tür iyi(yi) istemedir. Ancak bu özgürlük bir cumhuriyet yönetimi ile garanti altına alınmalıdır. Nitekim cumhuriyetin olmadığı bir hayat ve idare tarzında dünya yurttaşlığına giden yolun temel yapıtaşı olan özgürlükler tam anlamıyla sağlanamazdı. Bu konuda *Ebedi Barış*'ta şunları okuyoruz: "Cumhuriyetçi esas teşkilat, bir toplum üyelerinin insan olmaları bakımından ***hürriyet***; ikinci olarak, aynı zamanda tebaa olmaları bakımından, tek ve müşterek bir kanun koyucuya **bağlılık**; üçüncü olarak da, tebaanın devletin üyeleri olmaları bakımından paylaştıkları ***eşitlik*** prensibine dayanan tek düzendir." (Kant, 1960: 18) Şimdi barış kardeşlik[2] ve dünya yurttaşlığı fikirlerine özgürlük bağlamında biraz daha yakından bakalım ve cumhuriyet yönetimiyle ilişkisini açmaya çalışalım.

Cumhuriyet yönetimi aynı zamanda öyle bir idaredir ki hem devletlerin hem de o tek tek yurttaşlarını özgür yaşamasını ve ebedi barış için bağımsız bir şekilde karar vermelerini mümkün kılar. Bu bağlamda devlet içinde güçler ayrımının sağlanması aynı zamanda grupların özgürlüğünü

ve uyumunu da garanti altına almak demektir. Kant'a göre mesela monarşide savaş ilanı çok kolaydır ve savaş ilan eden kişinin hemen hemen hiçbir kaybı olmaz; çünkü hükümdar devletin sahibidir ama üyesi değildir. Gerçekleştirilmesi ve yürütülmesi en zor idare biçimi olan cumhuriyette ise savaş kararı herkesi etkilediği için aynı zamanda herkesi ilgilendirmektedir. Ona göre her ne kadar savaşın bazı yararlarından bahsedilse de akıl onu bir hukuki yol olarak kullanmayı şiddetle reddeder ve barış halini mutlak bir mükellefiyet olarak tanır. Çünkü Kant'a göre, hiçbir şarta bağlı olmadan "savaş kötüdür" yargısı özgürce akılda oluşturulmuş bir yargıdır. Bu yüzden tek bir harbi sonlandırma amacı güden barış antlaşması ile gelecekte olabilecek bütün savaşları engellemeye yönelik barış ittifakları birbirinden çok farklıdır. Birincisi sadece özel bir savaşı sonlandıran geçici bir barışı temsil ederken ikincisi ahlak temelinde ebedi barış yapmaya yönelik bir özgür karardır. Her konuda olduğu gibi bu konuda da ilkenin peşinde olan Kant doğal olarak tek tek savaşları değil gelecekte olabilecek bütün savaşları önlemeye yönelik bir iradenin olması gerektiğini savunur. İşte bu irade için tek tek bireylerin kararına göre şekillenen bir cumhuriyet idaresi zorunludur. (Kant 1960: 18- 24)

Kant'a göre, özgürlük için cumhuriyet neyse, cumhuriyet içinse de özgürlük odur. Gerek Tanrı gerekse insan için kullanılmış olsun, özgürlük koşulsuz olmalı ve kendi başına oluşan, yani neden-etki bağından bağımsız olarak karar alıp-eylemeyi gerektiren bir idedir. Bu yüzden özgürlük fenomen alanının kozalitesinden bağımsızdır. Fakat bu bağlı olmayış özgürlüğün, kargaşa ve akıl dışılık- ya da insan için kullanıldığında- kişinin canının istediğini yapması anlamına gelmez. Çünkü onun kozalitesi kendine özgü bir determinasyona bağlıdır (Tuğcu 2001: 63). Yani onda özgürlük keyfilik değildir. İnsanın kendi koyduğu yasaya kendini bağlı kılmasıdır. Ancak bu bağlılığı sürdüren insan gerçek anlamda bir insan(*human*)dır (Özlem 2006: 254).

Kant'ın deyimiyle, insanın bir akli yönü yani kendi kendisini bilmesinden oluşan "ben"i vardır -ki özgürlük bu koşulsuz olan "ben"e bağlıdır- bir de aklın bir fayda temin etme ya da insanı araç olarak görme maksadına yönelik araç olan yönü vardır. Yani akılın hem ahlaka temel olan, özgürce isteyen, emreden yönü hem de çeşitli durumlarda pek çok şartın etkisi ile sonuca bağlı şartlı eylemlere yönelten gücü vardır. Bu son yönü itibariyle akıl kendi dışında belirlenmiş bir amaca hizmet eden bir alettir. Özgürlük bunlardan ilkine bağlı olarak insanı araç olarak değil amaç olarak gören koşulsuz istemeyi temsil eder. Saf aklın doğasından kaynaklanan bu "yapmalısın" buyruğu sorgulanıp incelenemeyen bir gerekliliktir (Tuğcu 2001: 63).

Günümüzde pek çok dilde olduğu gibi Türkçede de özgürlük dar anlamda "hür olma", "bir şeye bağımlı olmama" olarak tanımlanmaktadır ki bu zaman zaman anlam daralmasına uğrayarak: keyfilik, otorite tanımama ve günah işleme hakkı olarak da anlaşılmıştır. Kant "başkasına zarar

vermeden istediğini yapmak yetkisi" şeklindeki meşhur olmuş özgürlük tarifini de reddeder. Ona göre "Hürriyet, haksızlık teşkil etmeyen fiillerde bulunmayı sağlayan (bir akli) imkândır." (Kant 1960: 18) Kısacası Kant'ın tanımlamaya çalıştığı bu özgürlük tam aksine bir eğilim ve dış zorlamanın etkisine teslim olma değil ciddi bir emek, çaba ve sorumluluk gerektiren ahlaki bir seçimdir.

Kant'a göre ebedi kalıcı barışı sağlamak için hem iç hem de dışta özgürlüğün garanti edilmesini sağlayan bir cumhuriyet idaresi yanında bu idarede aktif ve belirleyici rolü olan siyasetçinin de ödevine uygun davranması gerekir. O, *Ebedi Barış*'a yaptığı eklemenin birinci kısmında aynen şöyle der: "Ahlakçı-politikacı, ebedi barışı, politikacı- ahlakçının aksine yalnız maddi bir şey olarak değil fakat aynı zamanda vazifeye karşı gereken saygının yaratacağı bir netice olarak temenni eder." (Kant 1960: 45) Demek ki barışın birinci gerekçesi bizzat özgürlük idesi üzerine inşa edilen ve hiçbir şarta bağlı olmayan bir ahlaki buyruk olmasıdır. Ona göre, bu buyruk politikaya hâkim olursa barışın da yolu açılmış olur. Harun Tepe Kant'ın *Ebedi Barış* adlı yazısındaki bu görüşleri kastederek, bu yazı esasen politikanın özüne uygun yapıldığında, özgürlük ve barışın yerleşmesine ne kadar çok yardım edeceğini dile getirmektedir, der. (Tepe 2006: 64)

Kant'ın dünya yurttaşlığı fikri ahlak anlayışını temellendirdiği kategorik imparatif buyruk yanında aynı zamanda algılanır dünyadan gelen tecrübeye de bağlı olarak şekillenmiştir. Ahlakı tamamen a priori bir temele dayandıran ve deneyden gelen her verinin ahlakın saflığına zarar verebileceğini savunan Kant bu noktada eleştiriye tabi tutulabilir. Ancak Ebedi Barış'ta değinmese de o başka eserlerinde fenomen-numen ayrımında bu ince farka dikkat çekmiştir. Belki bu ayrımı burada dile getirmemesi bir eksiklik olarak görülebilir, o kadar. Bu yüzden onun ahlakla ilgili bir konuda tecrübeden yardım istemesi ise başka bir açıklama ile anlaşılır kılınabilir. Çünkü dünya yurttaşlığına konu olan insan toplulukları fenomenal dünyaya ait olup sosyoloji gibi bir ilme konu olmuştur. Ayrıca tek tek insanların farkında olmadan barışa doğru bir yönelimi vardır ki bu ancak doğa (Tanrısal Kayra =inayet) ile mümkün gözükmektedir. Bu aynı zamanda onun birçok yerde belirttiği amaçlılık ve antagonizm[3] görüşüyle de uyumludur. Ona göre insanlar ve devletler adeta özgürlük ve barışa mecburdurlar. Onlar yapmak istemese de doğa ya da ilahi inayet onları özgürce barış yapmaya zorlayacaktır. (Ökten 2006: 137) Bu düşüncesi dolaysıyla onun barışı hem duyular dünyasına ait tecrübe ile hem de saf pratik aklın özgürce iyi istemesi ile birlikte değerlendirmesini normal karşılamak gerekir.

Kant'ın doğa olarak ifade ettiği bu amaçlı yönelim, yukarıda geçtiği gibi, diğer bazı yazılarında Tanrısal Kayra yani ilahi inayet olarak da ifade edilmektedir. Bu da barış ve kardeşliğin sanki insanın dışında karşı konulamaz bir gidişi de temsil ettiğini kabul etmektir. Yani her ne kadar onun bu dünya yurttaşlığı fikri aklın şartsız emir kipinde, "barış

iyidir" ya da "dünya yurttaşlığı için insanlar barış yapmalıdır" tarzında buyruklara göre şekillenmiş gibi gözükse de doğa savaşı insanlığın özgürlük ve barışına vesile kılmaktadır diyerek deney dünyasından da yardım almaktadır. Ökten'in deyimiyle "...insan, pratik aklın emirleriyle doğanın gayesi arasındaki zorunlu uyum nedeniyle doğanın (yazgının) bir icracısı olmaktadır. Doğa, ebedi barış hedefine kendi içsel yasaların zorunluluğuyla ulaşmaktadır. Kant'a göre insan bunu iradi olarak istese de istemese de bu hedefe varacaktır." (Ökten 2006: 137) Yani, Kant'a göre barış için tecrübe de aklı onaylamakta ve tamamlamaktadır. *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* adlı yazısında bu durumu Kant şöyle ifade eder: "Görevin gerçekleşmesi için yazılabilecek bir anayasanın yapısı üzerinde doğru bir kavrayış, dünya sorunlarına ilişkin çalışmalarla sınanmış büyük bir tecrübe ve her şeyden önce de bu tecrübenin bulgularını kabule hazır bir iyi niyet gerekir." (Kant 1982: 116-129)

Böylece Kant olayın bu fenomen cephesini de göz önünde bulundurarak *Ebedi Barış'ta* savaşın kötülüğünden kurtulmayı sadece insandaki iyiyi istemeye değil insanlık tarihinde bilinen savaşların olumsuzluklarının gözler önüne serilmesine de bağlar. Fakat bunu sadece fikir bazında işlemekle kalmayıp bu konuda barışı sürekli kılacak bir hukuki altyapı kurulmasını da şart koşar. Çünkü ona göre hukuki temeli olmayan bir barış hep bozulma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Böylece o akli ve hukuki unsurlar barış için birlikte devreye sokulmuştur. Onun bu görüşlerin birleşmiş milletler fikrinin temelini oluşturduğunu söyleyenler bu açıdan haksız sayılmazlar.

4. Sonuç

Günümüzde ideolojik dilin ulu orta tükettiği, yıprattığı ve sıradan kavramlara dönüştürdüğü, özgürlük, barış ve kardeşlik kavramları Kant'ın ve aydınlanma düşünürlerinin gözünde adeta kutsal kavramlar olup dünya yurttaşlığına gidişte birbirine sıkı sıkıya bağlı ve bütünlüğü olan temel fikirleri kümesini oluşturmaktaydı. Sofistlerden Kant'a gelene kadar filozofların savunduğu dünya yurttaşlığı, barış ve kardeşlik fikri genelde çoğulculuğa dayalı olup özgürlük kavramı üzerine inşa edilmişti. İşte Kant kendisine kadar gelen bu felsefi çizgide işlenen dünya yurttaşlığı ve ona sıkı sıkıya bağlı kalıcı barış fikrini saf pratik akla dayalı özgürlük üzerine kurmuştur. Fakat Kant'ın buna ilaveten dünya yurttaşlığı ve ebedi barış için tecrübeden gelen bilgileri de referans olarak göstermesi onun felsefesi açısından bir tutarsızlık olarak görülmemelidir. Çünkü o tanrısal kayra kavramı ile ifade ettiği barışa doğru zorunlu bir gidişi baştan kabul etmektedir ki bu da onun gözünde doğada temsil edilen fenomen alanına tekabül eder. Yani, fenomenler dünyasına ait olan toplumdaki bu gelişmeyi bir örnek olarak sunması kendi içinde tutarlıdır. Ancak *Ebedi Barış*'ta bu konuyu doyurucu bir şekilde açıklamaması yani niçin tecrübeye başvurduğunu temellendirmemesi onun için bir eksiklik olarak

görülebilir.

Kant dünya yurttaşlığının temelini oluşturacak kalıcı barışın devletler açısından hem iç hem de dış özgürlüğün ve bağımsızlığın garantisi olan cumhuriyet idaresi olmadan tam olarak gerçekleştirilemeyeceğini savunmak suretiyle kalıcı barışa adeta yeni bir temel kazandırmış oldu. Böylece özgürlük ve barış idesi ile cumhuriyet idaresi arasında kopmaz bir ilişkinin var olduğunu ortaya koymuş oldu. Aslında onun bu konuda en büyük başarısı ideolojilerin aksine barışı ahlak temelinde kurması ve insanların birbirlerinin toplumuna katılmak suretiyle temasa geçme hakkı tanımakla sınırlamış olmasıdır. Buradan hareketle, dünya yurttaşlığı ve ebedi barış fikrinin, kozmoloji, coğrafya ve tarih bilincine bağlı olarak çeşitli insan toplulukları ve kültürlerinin birbirleriyle teması arttıkça gelişen bir düşünce olduğu da kabul edilmiş oldu. Öyleyse dar politik anlayışlara saplanan ya da katı ideolojiler ile radikal dini söylemlere tabi olan kişilerin ya da grupların gerçek anlamda evrensel düşünmesi, dünya yurttaşlığı ve ebedi barış fikrine sahip olması imkânsız değilse bile çok zordur, diyebiliriz.

Yrd. Doç. Dr. İnönü Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Malatya; mhtbv63@gmail.com

Notlar:

1 Bu yayılmacı ve sömürgeci anlayış önce Amerika kıtasını, sonra Afrika'yı ve en son olarak da kendisine direnme gücüne sahip Asya kıtasını sömürgesi içine katmıştı. Öyle ki dünya üzerinde bu sömürgeden kurtulan sadece güç sahibi birkaç devlet vardı: Bunlardan kayda değer olanlardan biri Osmanlı bakiyesi üzerinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti, diğeri İran ve sonuncusu da Çin'di.

2Kant'ın bahsi geçen yazısında barış kavramına göre kardeşliğe hemen hemen hiç vurgu yapmamış olması dikkat çekicidir. Bunun muhtemel sebebi olarak Kilise'nin bu kavramı daha çok din kardeşliği ile sınırlaması ve çok fazla tüketmiş olması gösterilebilir. Bu yüzden bu çalışmada kardeşlik kavramının barış kavramı içinde örtük olarak var sayıldığı kabul edilmiştir.

3"İnsanda toplumlaşma eğilimi vardır, çünkü toplumsal durumda kendisinin insan olduğunu, yani doğal yeteneklerini geliştirebileceğini daha çok hisseder. Ama onda birey olarak yaşamak, kendisini başkalarından ayrı tutmak için de güçlü bir eğilim vardır; çünkü o kendisinde toplumdışı bir özellik, her şeyi kendi düşüncelerine göre yönlendirme isteği (de) bulur." (*Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi)*

Kaynakça:

Çotuksöken, Betül, "Kant'ta Barış Kavramı" *Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant* (2006), Editör: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe

Kurumu, Ankara, s. 55- 62.

Heimsoeth, Heinz, *Kant'ın Felsefesi* (2007) çev. Uluğ Nutku, Doğubatı Yayınları, Ankara.

Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme* (1960) çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ajans Türk Matbaası, Ankara.

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi* (1980) çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.

Kant, "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi" (1982), çev. Uluğ Nutku, *Yazko Felsefe Yazıları*, 4. Kitap, İstanbul, s. 116-129.

Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (1983) Remzi Kitabevi, İstanbul.

Ökten, Kaan H., "Kant'ta Barışın Yazgısallığı", *Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant* (2006), Editör: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, s. 119-139.

Özlem, Doğan, "Kant ve Yeni Kantçılık", *İmmanual Kant Muğla Üniversitesi Uluslar arası Kant Sempozyumu Bildirileri* (2006), Vadi Yayınları, s. 251-277.

Tuğcu, Tuncar *İmmanual Kant ve Transendental İdealizm*, 2001, Alesta Yayınları, Ankara.

Tepe, Harun, "Etik Savaşları Önleyebilir mi?" *Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant* (2006), Editör: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, s. 63-73.

Kant'ın "Ebedi Barış" Düşüncesi Gerçekçi midir?

İsmail Serin

Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Denemesi*'nde ortaya koyduğu savlarıyla modern devletlerin arasındaki ilişkilere yön vermek istemiş; bunun için hem devletlerin hem de sonuçta yurttaşların kendilerini bağlı hissedeceği hukuki bir çerçeve betimlemeye uğraşmıştır.

Ancak, gerek devletler arasında gerekse yurttaşlar arasında çıkar savaşımlarını durdurmak pek olanaklı görünmemektedir. Ahlak felsefesi açısından tek tek insanların eylemlerinden sorumlu tutulmalarının kaynağında onların "içindeki ahlak yasasını" (Kant 1999, 174) gösteren Kant'ın aynı şeyi devletler için de yapması kaçınılmaz görünmektedir. Filozof adeta özelde diplomasinin genelde siyasetin ahlaktan yoksun bir biçimde yapılmamasını ummaktadır. Oysa böylesi bir beklenti ne kadar gerçekçidir? Bu bildiride Kant'ın *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Denemesi* bağlamında barış düşüncesinin devletler ve insanlar arasında kalıcı bir biçimde kurulup kurulamayacağı sorgulanacaktır.

Sonuç olarak, barış düşüncesinin pratik alanın dayatmasından kaynaklandığını tam da barışı tehdit eden faktörlerin "gerçekliğinden" dolayı "gerçekten" barışa gereksinim duyduğumuzu göstermek bildiri yazarının ana ereğidir.

Modern felsefenin ele aldığı sorunların doğasını büyük ölçüde belirlemesiyle tanınmış Immanuel Kant'ın belki de en başarısız olduğu alan, insanın toplumsal yaşamından kaynaklanan sorunlara önerdiği çözümlerle tarif edilebilir. Bunlardan "ebedi barış"ın gerçekleştirilme olanaklılığını ele aldığı çalışması hala önemini korumaktadır.

İnsanın tek başına yaşaması -hayatı biyolojik varlığımızı sürdürmekle sınırlamıyorsak- pek olanaklı değildir. Kant, insanın kendi başına kararlar almasının ve birey olmasının felsefece temellerini ortaya koyarken onun insan aklına biçtiği rolün kapsayıcılığı ve keskinliği bir büyük kırılmaya yol açmıştı. Kant literatüründe "Kopernik devrimi" (Kant 1993, BXVI) diye bilinen bu dönüşüm insan tekilini büyük güçlerle donatmakla beraber aynı koşutlukta büyük sorumluluklar da yüklemek dileğini taşıyordu. Evreni tanıma ve bilmedeki başarıları insanın "teknik" açıdan özgürleşmesini sağlamış ama birbirleri arasındaki çekişmeyi azaltmak bir yana artırmış görünüyordu. "Dillerin ve dinlerin" böldüğü büyük insanlık ailesinin fertlerini kötülükten nasıl uzak tutabiliriz? İnsanlar tarihin belli bir aşamasında isteyerek ya da istemeyerek toplu halde yaşamaya razı olurken her birinin beklentisi, yaşamlarını tehdit edecek tehlikelere karşı bir koruma kalkanı elde etmek idi. Bu beklenti günümüzde büyük

oranda karşılanmaktadır. Ancak, kişiler arasındaki anlaşmazlıklar toplumun kurduğu araçlarla giderilirken hala "ebedi barış"tan sözetmek zordur. Zira dünyada birden fazla toplum ve bunların oluşturduğu birden fazla devlet vardır; bunların her biri diğerini kendi varlığına tehdit olarak algılamaktadır. İnsan tekilinin doğa halinden toplum haline geçişindeki zorunluluk devletler için henüz somutluk kazanmış gibi görünmemektedir. Devletler üzerinde yükseldikleri ülkelerin çıkarlarını korumak ve daha konforlu, zengin bir yaşam için öteki ülkelerin zararına olacak her tür eyleme girişebilmektedir. Devletler arasında adeta sürekli bir savaş hali vardır. Bu durum kimileyin, sürekli hazır tutulan ordular, her geçen gün daha öldürücü olması için geliştirilen silahlar ve bunlara harcanan paralar gibi öylesine büyük maaliyetler doğurur ki, barışı korumayı savaşmaktan daha pahalı hale getirir. O halde ne yapılmalıdır?

Kant açısından "ebedi barış" ancak devletler arasındaki sürekli savaş halinin kalıcı olarak ortadan kaldırılmasıyla olanaklıdır. Her bir devletin buna razı olmasını beklemek boşunadır. Öyleyse sonuç alınabilecek tek yol toplumların içinden çıkan bu devletlerin niteliklerinin değiştirilmesine çabalamaktır. En ideal devlet, egemenliğinin kaynağı halk olan ve yönetim biçimi cumhuriyet olan devletlerdir. Zira devleti yönetenler, güçlerini halktan almadıkları takdirde başka devletlerle girişebilecekleri savaşlarda halkın uğrayacağı zararı önemsemeyeceklerdir. Öte yandan gücünü halktan alan devletlerin ayrıca bir anayasa ile kendisini birtakım kurallara bağlamış olması gerekir. Aksi takdirde despotizm kaçınılmazdır. Kant'ın olmasını arzuladığı bu yeni devletler günümüzde, dünyanın her yerinde değilse de, gerçeklik kazanmaktadır. Ancak hala "ebedi barış" sağlanamamıştır.

Eskiden sadece birer uyruk olan insanlar artık yaşadıkları ülkelerde eşit haklara sahip yurttaşlara dönüşmektedirler. Bu dönüşümünden beklenen en önemli sonuç, yurttaşların bir süreliğine seçtikleri yöneticileri denetleyerek sürekli baskı altında tutmalarıdır. Buna en güzel örnek Avrupa toplumlarındaki sivil toplum örgütlerinin eylemleridir. Böylece toplumların aşağıdan yukarıya uyguladıkları baskı devletlerin kolaylıkla savaşa girişmelerini önleyebilecektir.

Günümüzde yaşanan büyük çatışma ve savaşların arkasında yatan ekonomik, siyasi ve kültürel gerekçelerin hiçbiri meşruiyet taşımamaktadır. Açıkçası haklı savaş yoktur. İnsanların daha ucuz benzin almak, daha hızlı bilgisayar kullanmak, daha çok ısınmak ya da serinlemek için dünyanın diğer bölgelerindeki insanlara zulmetmelerini saklamak günümüz siyasetçilerinin ve devletlerinin en soylu (!) amaçları olmuştur. Bu durum ancak "ahlakın önünde diz çöken siyaset" ile aşılabilir. Siyasetçilerin felsefeyi susturmamaları ama felsefecilerin de siyasetçi olmamaları gerekir:

> Kıralların filozof ve filozofların kıral olmasını beklememeli ve bunu dilememelidir; çünkü iktidarda olmak, aklın muhakeme kabiliyetini ifsat eder. Fakat kıralların veya, eşitlik prensibi altında yaşayan

> kıral - milletlerin, filozofları ortadan kaldırmaya veya susturmaya kalkışmamaları, aksine onları alenî olarak konuşturtmaları gerekir; böyle yapmak, kendi işleri ve davranışları hakkında daima aydınlatılması gereken iyi bir hükümet. idaresinin başlıca şartıdır. Kaldı ki filozoflar, tabiatları icabı, gerçeğe ihanet edemiyecekleri gibi kendi aralarında şahsî dâva birliği yapma ehliyetleri de olmadığından, bunlar propagandacılık töhmetinden de beri kalırlar. (Kant 1960, 37)

Sonuç olarak, dünyamız, Kant'ın yaşadığı çağdakinden çok daha kırılgan bir hal almıştır; yaşadığımız gezegenin egemenleri değil sıradan sakinleri olduğumuzu kabullenmek içindeki ahlak yasasının sesini dinleyen her insanı bekleyen sondur. İnsana yakışan, bölüştüğümüz ekmeğin, bölüştükçe küçüldüğünü düşünmektense, bölüştükçe daha çok insanın karnını doyurduğunu düşünmektir.

Öğr. Gör. Dr., Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, iserin@uludag.edu.tr.

Kaynakça:

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*. Çev Aziz Yardımlı, İdea Yayınları. İstanbul: İdea, 1993.

Kant, Immanuel. *Edebi Barış Üzerine Felsefî Deneme*. Çev. Seha L. Meray ve Yavuz Abadan. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1960.

Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi = Kritik der practischen Vernunft*. Çev. Füsun Akatlı, Gertrude Durusoy, İoanna Kuçuradi ve Ülker Gökberk, Çeviri Dizisi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999.

Küreselleşme Çağında Dünya Barışı Olanaklı Mıdır?: Kant ve Postmodernizm

Serdar Şen

Bir dünya barışının önkoşulu, bireyler ve toplumlar arasındaki ilişkilerin evrensel ahlaki değerler tarafından belirlenmesidir. Ahlaki değerlerin göreliliği ayrışmayı ve dolayısıyla "öteki"leştirmeyi doğurmaktadır. Postmodern teori göreli bir değerler dünyası yaratılmasına kuramsal bir meşruiyet sağlamaktadır. Değerlerin göreli olduğunu savunmak, örtük olarak hiçbir değerin "gerçekten gerçek" olmadığını savunmaktır. Çünkü gerçek olan aynı zamanda evrenseldir. Son çözümlemede nihilizme kapı aralayan bu düşünce, birlikte yaşamanın olanağının koşulu olan "ortak değerler" yaratılmasına ve bu değerlerin birey ve toplum yaşamında edimsel gerçeklik kazanmalarına izin vermez. Günümüzde bireyler-arası ve toplumlar-arası çatışmaların kaynağının her birey ve toplumun kendi değerler dizgesini "öteki" birey ve toplumlara dayatma isteği olduğu söylenebilir. Kişisel çatışmaların ve toplumsal savaşların kaynağı evrensel ahlaki değerler üzerinde uzlaşılamamasıdır. Bu açıdan bakıldığında, postmodern ahlak göreliliğin yarattığı çatışmayı derinleştirerek dünya barışını olanaksız kılmaktadır. Kant ise, ahlakın *a posteriori* değil *a priori* bir temele, eş deyişle, görgül deneyimin sunduğu göreli fenomenler dünyasına değil de salt aklın(arı usun) evrensel yasasına (koşulsuz buyruğuna) dayanması gerektiğini söyleyerek ahlaki değerlere evrensel bir *biçim* vermektedir. Görgül içerikten bağımsız olan bu form ahlakı evrenselleştirmektedir. Toplumların kültürleri tarihseldir ve birbirinden farklılık göstermektedirler. Kant'ın ahlak öğretisi değişik kültürlerin tarihsel ve dolayısıyla göreli değerlerini yadsımamakla birlikte bu değişik kültürleri zorunlu ahlaki değerler etrafında birleştirerek evrensel bir yaşama biçimi sunmaktadır. Bu yaşama biçiminde her insan salt bir araç değil ama kendinde bir amaçtır. Dünya barışının olanağının koşulu tüm insanların bir amaç olarak, özgürlüğün bir temsilcisi ya da taşıyıcısı olarak görülmesidir. *Özgürlük,* eşitlik ve kardeşliğin de ön-koşuludur. Bu açıdan bakıldığında 'Dünya Barışı'nın olanağının koşulunu, postmodernizmde değil modernizmde, Kant'ın hümanist ahlak öğretisinde bulduğu söylenebilir.

Nietzsche'nin "olgular yoktur, yalnızca olgulara ilişkin yorumlar vardır" ifadesinde temelini bulan postmodern teori, öznenin modern Kartezyen aklın bir yapıntısı ya da kurgusu olduğunu ileri sürerek değerlerin evrensel bir insan doğası ya da aklı üzerine inşa edilmesinin olanaksız olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Bu çaba modern "öznenin ölümü" ile sonuçlanmaktadır. Özne sözcüğünün, Derrida'nın "logosentrizm (söz-merkezcilik)" dediği, tözsel bir varlığının olduğuna duyulan inancın yıkılması Batı uygarlığının evrensel değerlerin tek hakimi ve dolayısıyla

"öteki" uygarlıkların yegane yargıcı olduğuna ilişkin inancı da yıkmaktadır. Bu durum Batı-dışı uygarlıkların Batı uygarlığı ile eşit bir düzeyde var olduğu ve bu bakımdan kendi yaşam biçimlerinin de eşit ölçüde saygıyı hak ettiği sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla, *"eşitlik, özgürlük ve kardeşlik"* değerleri üzerine kurulu bir dünya barışı için postmodern teorinin de yeni ve farklı olanaklar sunduğu söylenebilir.

Ama önce edimsel durumumuzla, küreselleşme ile başlayalım ve bu doğrultuda soralım: Savaş mı sürekli barışın, sürekli barış mı savaşın bir kesintiye uğramasıdır? İnsanın yeryüzündeki temel ve kökensel durumu birey, toplum ve doğa düzeyinde sürüp giden bengi bir çatışma mıdır, yoksa çatışma insan doğasındaki özsel iyiliğin dışsal etmenler tarafından bastırılmasından ve giderek yok edilmesinden mi kaynaklanmaktadır? İnsan doğası özü gereği iyi midir, kötü müdür, yoksa her ikisi birden midir? Savaşın kökenine ilişkin bu tür felsefi sorulara yanıtımız ne olursa olsun, açık olan tek şey savaş olgusudur, dün olduğu gibi bugün de. Bir fenomen olarak savaşın varlığı tartışma götürmezdir, bir fenomen ki kendisini bize her yer ve zamanda göstermektedir: Atom bombası atıldıktan sonra vücudu yanmış küçük bir kız çocuğunun çırılçıplak koşarken gözlerinden yansıyan korkuda, İsrail askerlerine karşı çocuğunu korumak için göğsünü siper etmekten başka yapacağı bir şey olmayan babanın çığlığında, Sudan'da açlıktan ölmek üzere olan bebeğin fotoğrafını çektiği için Pulitzer ödülü alan ama o bebeği hemen yakındaki BM kampına götürmediği için hayatına son veren gazetecinin intiharında, yirmiden fazla ülkenin sınırlarını değiştirmeyi amaçlayan Büyük Orta Doğu Projesi kapsamında Irak'taki yaklaşık bir buçuk milyon sivilin '*demokratik*' ölümünde.

Günümüzde hiçbir şey savaş ve çatışma kadar *"küresel"* değildir. Bu küresellik savaşın aktörlerinin kendilerini kendi yerel sınır ve politikalarla sınırlamamalarından ve dünyayı kendi istekleri doğrultusunda biçimlendirmelerinden kaynaklanmaktadır. Küreselleşme güçlü olanların istençlerinin etki alanını yeryüzünün bütününü kapsayacak denli genişletmeleridir. İstencin bu genişlemesi direnişle karşılaşmadığında sömürgecilikle, karşılaştığında ise kazananı daha şimdiden belli olan savaşlarla sonuçlanmaktadır. Konumuz açısından burada temel soru şudur: Günümüzde istencini yer küreye yaymak isteyenler kimlerdir ve bu yayılmacı güçlerin amacı ya da temel motivasyonu nedir? Hastalığın kaynağını saptamak tedavinin temel koşuludur.

Tek bir cümle ile, küreselleşme kimlerin çıkarlarına hizmet ediyorsa bu çıkarları kabul ettirmek için yapılan savaşlar da onlara hizmet ediyordur. Küreselleşmenin Batı'nın çıkarlarına hizmet ettiği yalın ve açık gerçeği savaşlardan Batı'yı sorumlu tutmayı kaçınılmaz kılmaktadır.

Öyleyse nedir "Batı" dediğimiz şey, ve nerededir bu dünya egemenliğinin merkezi ve kaynağı?

"'Batı' hiçbir zaman yalnızca ABD olmadı ve şimdi de yalnızca o değildir.

O çok-uluslu bir kendiliktir. Coğrafi olarak Batı, çoğunlukla ama yalnızca değil, Kuzey Atlantik Okyanusu'na sınırdaş olan ülkeler ve halklar öbeğidir. 2. Dünya Savaşı'ndan sonra Amerikan işgali sayesinde batılılaştırılan Japonya politik, ekonomik ve kurumsal olarak Batı'nın bir parçasıdır, kültürel olarak bütünüyle değilse bile. Ekonomik olarak Batı az ya da çok özel girişim ve serbest pazar taraftarı olan bir kapitalist ülkeler grubudur. Politik olarak o, bir demokrasiler kulübüdür; ideolojik olarak o, liberal 'uluslararasıcılık'ın kaynağı ve merkezidir; hegemonya açısından o, benzer kurumlar ve ortak bir ideolojiden gelen ortak çıkarları, amaçları ve arzuları olan uluslar-ötesi bir elitler koalisyonudur. Soğuk Savaş sonrası dönemde Batı'nın hegemonyası karşı konamazdır ve, en azından şimdilik, büyük olasılıkla karşı konulamazdır. Alison Bailin'in (1993:2) sözleriyle, Amerika 1970'den beri tek hegemon olarak davranmamıştır... bir büyük güçler grubu onun yerini bir hegemon olarak almıştır. Hegemonya bugün, ülkelerin oldukça küçük bir toplamından oluşan ve dünyadaki zenginliğin çoğunu, ticaretin çoğunu, askeri gücün çoğunu kontrolleri altında tutan güçlüler grubu tarafından kollektif olarak dayatılmaktadır, "Geleneksel Hegemonyadan Kurumsallaşmış Hegemonyaya" adlı kavrayışlı bir çalışmada Bailin(1993:8) "kurumsallaşmış hegemonya "kavramını geliştirir, ve bu kavramın "büyük güçlerin işbirliği açısından liberal ekonomik düzenin sürekliliğini betimlediğini" söyler. ... Güçlü devletler grubu, der Bailin (1993:8), çok büyük kaynaklarını IMF, Dünya Bankası ve WTO gibi kurumları desteklemek için kullanmaktadırlar. Bu çok-uluslu düzen dünya-ekonomisinin gündelik yönetimini denetler. Kurumlaşmış hegemonyanın varlığının koşulları, Bailin'e göre, küresel gücün küçük bir devletler grubunda yoğunlaşmasını, grup kimliğini, kısıtlanmış üyeliği (yalnızca kapitalist demokrasileri) ... kapsamaktadır." (Puchala 2005, 577-578)

> Öteki uygarlıklarla ilişkisinde Batı günümüzde gücün olağanüstü en yüksek noktasındadır. Onun karşıtları olan süper güçler haritadan silindiler. Uluslararası politikaya ve güvenlik kurumlarına, ve Japonya ile birlikte uluslararası ekonomik kurumlara egemendir. Küresel politika ve güvenlik sorunları Amerika, İngiltere ve Fransa başkanlığında ve tarafından etkin bir biçimde çözüme kavuşturulur; dünya ekonomik sorunları Amerika, Almanya ve Japonya başkanlığında ve tarafından çözüme kavuşturulur, ki bu ülkelerin tümü de daha küçük ve çoğunlukla Batı-dışı ülkeleri dışlamak için birbirleriyle olağanüstü yakın ilişkiler sürdürürler. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nde ya da Uluslararası Para Fonu'nda alınan Batı'nın çıkarlarını yansıtan kararlar Dünya'ya dünya toplumunun isteklerini yansıtıyor olarak sunulurlar. "Dünya toplumu" deyiminin kendisi Amerika'nın ve öteki Batılı güçlerin çıkarını yansıtan eylemlere küresel meşruluk vermek için ("Özgür Dünya" deyiminin yerini alan) gerçekleri örtücü bir işleve sahip genel bir ad haline gelmiştir."(Dallmayr 2002, 140) "*Liberalizm ve liberal 'uluslararasıcılık' Batı ideolojileridir. Onların varsayımları ve hedefleri düşünce ve tarihsel deneyim açısından uzun ve belirli bir*

> *Batı geleneğinden gelmektedir. ... Liberalizmin kutsanması Batı'yı tanımlamaktadır; liberalizmin evrenselleştirilmesi Batı'nın projesidir; Batı'nın gücünü liberal bir dünya oluşturmak için kullanmak bugünkü Batı hegemonyasının her şeyden önemli olan amacıdır."*(Puchala 2005, 580)

Dünyanın liberalleştirilmesi olarak küreselleşmenin amacı tüm dünya insanlarının özgür, eşit ve kardeşçe yaşamasını mı sağlamaktır? Liberal özgürlük eşitlik ile bağdaşır mı, yoksa o doğası gereği eşitsizliğin kaynağı mıdır? Ekonomik liberalizm zorunlu olarak politik liberalizmin değerlerini anlamsız ve geçersiz mi kılmaktadır? Eğer öyleyse politik değerler olarak özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ekonomik liberalizmin eşitsizliğe, düşmanlığa ve bağımlılığa dayanan sömürgeci yüzünü gizleyen bir 'uygarlık' maskesi midir? Liberalizmin ikiyüzlülüğü liberal ahlakın ikiyüzlülüğünden ya da ahlaksızlığından mı kaynaklanmaktadır?

Liberalizm, tüm öteki ideolojiler gibi, belirli bir insan doğası tasarımına dayanmaktadır. Bu tasarımda insanların vazgeçilemez doğal hakları vardır ve bu haklar bireysel özgürlük temeli üzerinde yükselir. Ekonomik eşitsizliği doğuran mülkiyet hakkı da birey özgürlüğünün zorunlu sonucu olarak görülmektedir. Mülkiyet hakkının kullanımı öteki insanların özgürlüğüne zarar vermeksizin gerçekleşebilir mi? Bir özgürlükler çatışmasına yol açmaksızın, özgürlüklerin birbirleri ile bağdaşır olduğu düzenli bir toplum ideali açısından mülkiyetin ahlaksal kullanımı olanaklı mıdır? Yoksa mülkiyet hakkı zorunlu olarak bireysel, toplumsal ve uluslar arası düzeyde sömürücü ve dolayısıyla, öteki insanların özgürlüklerini yadsıması anlamında, ahlak-dışı mı olmak zorundadır?

Liberal öğretinin öncülerinden biri olarak Kant, mülkiyet hakkının olumsuz kullanımına ahlaki bir sınır koymaya çalışmıştır. Özel mülkiyeti temel insan haklarından biri olarak gören Kant, bu hakkın evrenselliğini savunur. Ama onun bu savunusu görgül verilerden kalkılarak oluşturulmamıştır ve ne de o hedonist bir duygununun keyfi dışavurumudur. Kant mülkiyet hakkını erdemli yaşamanın zorunlu koşullarından biri olarak görmektedir. Çünkü mülkiyet hakkı insanın dışsal özgürlüğünün bir genişlemesi ve dolayısıyla onaylanmasıdır. Özel mülkiyetin hukuksal güvencesi ise devlettir. Devlet, böylece, insanın dışsal özgürlüğünün *a prori* zorunlu sonucudur. Devletin ahlaksal ereklerinden biri, bireysel özgürlüğün *a priori* postulatlarından biri olan özel mülkiyet hakkına yasal ya da kurumsal bir güvence sağlamaktır.

Kant'da mülkiyet hakkı zorunlu ve evrenseldir, çünkü o salt pratik aklın koyduğu ahlak yasasından *a priori* türetilmiştir. Geçerliliği tarihsel ve toplumsal deneyimden bağımsızdır. Dolayısıyla, antropolojik ya da sosyolojik olarak mülkiyet kavramına sahip olmayan topluluk ya da toplumların bulgulanması bu hakkın evrensel geçerliliğine gölge düşürmez. Ayrıca sosyalist bir devletin edimsel varlığı da mülkiyet hakkının evrensel olmadığını değil, böyle bir devletin insan doğasına ve ahlaka uygun davranmadığını gösterir.

Mülkiyet de içlerinde olmak üzere, temel insan haklarına saygılı bir devletin ideal biçimi, Kant'a göre, cumhuriyettir. Çünkü cumhuriyet bir toplumu oluşturan bireylerin genel istencinin nesnelleşmesidir. "Eğer yalnızca özgürlük yasasında temelini bulan genel istencin *temsilcisi* ise, iktidarın bir görgül biçimi genel istenç ve özgürlükle uyumludur." (Schwarz 1962, 76) Hiçbir erdemli meclis bu genel istence aykırı yasamada bulunamaz, hiçbir erdemli hükümet yasamanın ahlak yasasına uygun bir kanununa aykırı hareket edemez, ve hiçbir erdemli yargıç ahlak yasasına aykırı kararlar alamaz, almaması *gerekir*. Kant'ın ideal liberal devleti, öyleyse, erdemli bir cumhuriyettir. Burada vurgulanması gereken nokta, Kant'ın hukuk ve politika öğretisinin onun ahlak öğretisi ile olan zorunlu bağıdır. Başka bir deyişle, Kant'ta hukuk ve politika özgürlük ilkesinden ya da ahlak yasasından yapılan *a prori* çıkarsamalardan oluşmaktadır.

Kant'ın hukuk öğretisinin kalkış noktası ve en-son ereği, pratik felsefesinin bütünü gibi, insan özgürlüğüdür. Aşkınsal bir ahlak metafiziği insanın içsel özgürlüğünün olanağının koşullarını açığa çıkarırken arı bir hukuk öğretisi de onun dışsal özgürlüğünün, eş deyişle ötekilerle toplumsal ilişki içindeki insanın özgürlüğünün koşullarını ortaya koymaktadır. Ama ahlak ve hukukun bu amaç birliği insanların yeryüzünde barış için yaşamaları için zorunlu olsa da, yeterli değildir. Dünya barışı devletler arasındaki ilişkilerin uluslar arası hukukun güvencesi altında gerçekleştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Kant devletlerin bir yurt ya da vatan toprağı üzerindeki mülkiyet hakkının dokunulamaz olduğunu savunmakla, bir devletin başka bir devlet üzerindeki sömürgeci istek ve eylemlerinin uluslararası hukuk tarafından yasaklanması gerektiğini de savunmuş olmaktadır. Devletlerin bağımsız ve özgür yaşama hakkının savunulması devletler-üstü uluslar arası bir kurumun varlığını gerektirmektedir ki bu kurum, Kant'a göre; bir Uluslar Birliği'dir.

" Onun "Uluslar arası Evrensel Devlet'i, ya da Uluslar Birliği" herhangi bir zamanda birbirinden ayrılabilir olan değişik devletlerin gönüllü birliğidir. ... Böyle gönüllü bir örgütlenmede, der Kant, devletler arasındaki tartışmaların çözümü savaş yerine sivil süreçlere göre yönetilir. (Waltz 1962, 337) Uluslar, onların ilişkileri, her birini tümünün istenci yoluyla barışa zorlayan yasa tarafından düzenlenmediği sürece, bir savaş durumu içerisindedirler. Böyle bir yasal düzen deneyimden türetilebilir değildir, ama yalnızca *a priori* çözümlemeden ... türetilebilir, ... ve onun kuruluşu bir ödev işidir. Çünkü barış ideali , aklın - pratik formu içinde işlevde bulunan aklın- yetkesine dayanmaktadır, öyle ki onun uygulanabilirliğine ilişkin empirik soru konu dışıdır.... Sürekli barış aşamalı olarak, belki de sonsuz bir süreçte kendisine yaklaşılacak bir ölçüt ya da erektir. Bu açıdan o, pratik aklın öteki bir *Ideen*'i ya da *Aufgaben*'i gibidir. Onlar empirik olgu olarak verili değillerdir, hiçbir zaman bir deneyimde tam olarak gerçekleştirilebilir değildirler. Onlar aklın ahlaksal yasaması tarafından koyulmuş ödev ya da ölçütlerdir; bu yüzden davranışlarımız onlara uygun olarak yönetilmeli ya da yönlendirilmelidir. (Armstrong 1931, 200)

Kant yalnızca uluslar arası hukukun federal örgütü tarafından sağlanan karşılıklı güvenlikten değil, üye devletlerin, en küçüğünün bile, saldırılara karşı ortak savunmasından ve haklarının kolektif istençten türetilen yasalara göre belirlenmesinden de söz etmektedir." (Armstrong 1931, 203)

Kant'ın uluslar arası hukuk öğretisi, bireyler açısından savunduğu mülkiyet hakkının devletler düzeyinde de korunmasını ve bunun koşullarının oluşturulmasını kapsamaktadır. Mülkiyet hakkı, böylece, Kant'ın pratik felsefesinin temel ve belirleyici kavramlarından birine dönüşmektedir. Bunun nedeni Kant'ın bu hak olmaksızın dışsal özgürlüğün gerçekleşemeyeceğine duyduğu inançtır. "*lex iusti*'nin en temel hakkı orijinal dışsal özgürlük hakkıdır. Gerçekten de Kant

> dışsal özgürlük aksiyomu"ndan söz etmektedir. İki eşit insanın ilişkisinde kişi her birisinin dışsal özgürlük hakkına sahip olduğunu varsaymalıdır. Yalnızca bu varsayımdır ki Kant'ın geliştirdiği bütün hukuk yapıtına ve *lex iusti*'de içerilen ilkelere ve dolayısıyla bireysel haklar üzerine dayanan bir hukuk dizgesi modeline temel sağlar. Dışsal özgürlük hakkı tüm hukuksal ilişkilerin başladığı yerdir. (Byrd and Hruschka 2006, 236)

> İçsel özgürlük açısından, bir bireyin içsel olarak özgür olduğunu söylemek için, duyusal itki ve güdülerden özgür olmak, *zorunlu* ama *yeterli* olmayan bir koşuldur. Birey öncelikle ödevini Koşulsuz Buyruk altında yerine getirdiğinde içsel olarak özgürdür. Dışsal özgürlük açısından, ötekilerin zorlayıcı isteminden özgür olmak, bir bireyin dışsal olarak özgür olduğunu söylemek için, *zorunlu* ama *yeterli* olmayan bir koşuldur. Birey öncelikle ödevini, doğa durumundan ayrılıp öteki insanlarla hukuksal duruma girme yoluyla kamusal hukukun postulatı altında yerine getirdiğinde, dışsal olarak özgürdür. Benzer şekilde, dışsal özgürlüğün genişlemesi açısından, mülkiyet sahibi olma yetisi, bir bireyin özgürlüğünün istemin dışsal bir nesnesine ilişkin olarak genişlediğini söyleyebilmek için zorunlu ama yeterli olmayan bir koşuldur. Birey öncelikle, istemin dışsal nesnesine ilişkin ötekilerin mülkiyet edinme davranışlarını onaylama ödevini yerine getirdiğinde dışsal olarak özgürdür. Onları onaylayarak birey (zorunlu ve *a priori* birleşmiş bir istençteki pek çok istençten birisi olarak), istemin tikel nesnelerine sahip olma haklarından oluşan bir dizgenin kuruluşuna katılır; bir dizge ki, kendisine mal ettiği istemin nesnelerine sahip olma ve onlarla dilediğini yapmaya özgür olduğu hakları kapsamaktadır. (Byrd and Hruschka 2006, 275)

> Dışsal özgürlüğün pozitif yönü bizi yasal durum düşüncesine ve dolayısıyla orijinal sözleşme ve herkesin istencinin orijinal ve *a priori* birliği düşüncesine götürür (*Hukuk Öğretisi*, Bölüm:3).Dışsal özgürlüğün seçimimizin dışsal nesnelerine uzanmasının negatif yönü, herkesin mülkiyet sahibi olması gerektiği biçimindeki yasal yetkiden oluşmaktadır. Bu yetki de orjinaldir. Buna, öteki insanlara karşı, dışsal kullanılabilir nesneler herhangi birinin kendisine ait

olabilecek şekilde davranma ödevi karşılık düşer. Bu yetkilendirme ve buna karşılık düşen ödev, yasal niteliği olan bir kurum olarak mülkiyet sahipliğinin olanaklı olması gerektiği düşüncesinin temelini oluşturur(Bölüm:4).... Herkesin, öteki insanların istemin özel bir dışsal nesnesini mülk edindikleri ve onun sahibi olduğunu ilan ettikleri eylemleri tanıma ödevi vardır. Bu ödev, dışsal özgürlüğün genişlemesinin pozitif yönüdür(bölüm:6). (Byrd and Hruschka 2006, 221)

Bireysel egonun duyu verilerinin bir arı tam-algısı tarafından oluşturulması gibi, insanların toplumsal birliği de doğal dünyanın bir arı tam-algısı tarafından oluşturulur. Her birimizin herhangi bir şeye sahip olma hakkı genel iradenin üyeleri olarak herkesin içerisinde yeryüzünün mülkiyetine sahip olacağı aşkınsal ve ideal olmasına karşın yine de zorunlu olan bir durumu (moment) ön-gerektirir. Kant'ın çıkarsamasına göre, sözleşmeye dayanan bu birlik ya da topluluk özel mülkiyete makul tek meşruluğu ya da temeli verir. Aynı zamanda, böyle bir topluluk her birinin şeylerin iyeliğini istediği sayısız birey yönünden açıklanmalıdır. Rousseau'nun Genel İstenç'inden farklı olarak, Kant'ın Genel İstenç'i kişisel çıkarın toplumsal bütünün çıkarıyla bir özdeşliği anlamına gelmez. Özel mülkiyet ideal ve ilkel bir topluluğa göndermede bulunuyorsa da, topluluk daimi bir özel mülkiyet hakkını kapsar. Mülkiyet hakkının toplumsal sözleşmeden önce geldiğini öne süren Locke'dan farklı olarak, Kant özel mülkiyetin toplumsal sözleşmeyi gerektirdiğini öne sürer. Gerçek topluluğu ortak mülkiyet ya da komunizm ile eşit sayan Marx'ın tersine, Kant Genel İstenç'in her bir üye özel mülkiyete sahip olsun diye ortaklaşa mülk edineceğini ileri sürer. Hem ahlaki ortaklaşacı hem de ekonomik kapitalist olarak Kant, mülkiyet hakkımızın aynı anda bireysel ve toplumsal olarak türetildiğini ileri sürer. (Shell 1978, 81-82)

Kant özel mülkiyete sahip olma hakkına güçlü bir meşrululuk sağlar. Kant'ın argümanı doğuştan dışsal özgürlük hakkına ya da başkaları tarafından zorlanmaksızın çevrede özgürce hareket etme hakkına sahip olduğumuz varsayımıyla başlamaktadır. Bu hakka sahip olmamıza ve bunun mantıksal sonucunda kendimizi dışsal özgürlüğümüze yapılan saldırılardan koruma hakkına sahip olmamıza karşın, yine de haklarımız elde edilmeleri bireyin kişisel çabasına bağlı oldukları için güvence altında değildirler. Haklarımızdan yararlanmak için gerekli olan güvenliğe ulaşmak için 'doğa durumu'ndan ayrılmalı ve yasal bir düzene geçmeliyiz. Kant'ın kamusal hukuk postulatı bu hareketi yapmamızı gerekli kılar. ... Bu yasal durum (bir düşünce olarak) kendi dışsal özgürlük haklarını kullanarak etkileşimde bulunan bireylerden oluşan bir topluluktur. Bu topluluk Kant'ın bütünün zorunlu bir biçimde *a priori* birleşmiş iradesi dediği ortak bir istence sahiptir. Bu istenç insanlar arası etkileşime özgürlüğün yasalarını koyar. Bu yasalar, istemimizin dışsal özgürlük hakkını, bu özgürlük evrensel bir yasa altında başka herkesin seçme özgürlüğü ile uyumlu olduğu

düzeye dek, güvence altına alır. (Byrd and Hruschka 2006, 219-220)

Kant istemimizin dışsal nesnesini kullanmanın olanağının öznel koşulunun mülkiyet olduğunu belirtir. (Byrd and Hruschka 2006, 247) Toprağın ve onun üzerindeki her şeyin kullanımına evrensel olarak izin verilmemesini isteyemem, çünkü o zaman özgürlük kendisini belli nesnelere ilişkin kullanımından yoksun bırakmış olurdu, ki bu pratik akıl açısından akıl-dışı olurdu. Şeyleri belirsiz bir zaman diliminde başkalarını dışta bırakmak için kendime ait olarak kullanma izni orijinal özgürlük hakkına *ek* olarak kabul etmemiz gereken bir varsayımdır." (Byrd and Hruschka 2006, 256) Arı usun hukuksal postulatı özgürlüğümüzü ötekilerin zorlaması olmaksızın orada-burada özgürce hareket etme yalın hakkımızı, seçimimizin dışsal nesnelerine 'bize ait' olarak sahip olma özgürlüğünü kapsayacak biçimde genişletir. Arı usun bu hukuksal postulatına, onu kamusal hukukun postulatından ayırt edebilmek için, "özel hukukun postulatı" denebilir. (Byrd and Hruschka 2006, 247) Kant'ın uslamlaması şu şekildedir: ona fiziksel gücümün sınırları içinde sahip olduğumda bir şey istemimin bir nesnesidir(ona sahibimdir ya da mülkiyetini elde edebiliyorumdur).Böylece istemin nesnesini (bir şeyi) ötekileri dışlamak için kullanmaya fiziksel olarak muktedirimdir." (Byrd and Hruschka 2006, 251-252) Kant seçimimizin dışsal nesnesini kullanmanın olanağının öznel koşulunun mülkiyet olduğunu belirtir." (Byrd and Hruschka 2006, 247)

Kant'da mülkiyet ile özgürlük arasında kurulan bu kökensel ilişki çalışmamız açısından yaşamsal önemde olan şu sorunun doğmasına yol açmaktadır: Acaba Kant'ın mülkiyet kavramı günümüzdeki toplumsal ve uluslararası çatışmaların kaynağı olarak görülebilecek olan bir "***sınırsız*** mülkiyet edinme hakkı" nı da kapsamakta mıdır? Soru yaşamsaldır, çünkü mülkiyete ilişkin isteklerin sınırsız olma olasılığı bulunmasına karşı, bu isteklerin nesnesi olan yeryüzü ve onun kapsadığı her şey sınırlıdır. İnsanlar arasındaki çatışmanın kaynağı, doğal kaynakların her insanın onları, ötekilerin mülk edinme özgürlüğünü yadsımaksızın, sınırsız olarak istemesine izin vermemesidir.

Kant mülkiyet edinme hakkının sınırını öteki insanların özgürlüğünün sınırı olarak belirlemektedir. Mülkiyet başkalarının özgürlüğünün yadsınması pahasına elde edilemez. Ötekilerin özgürlüğünü çiğneyerek edinilmiş bir kazanım, Kant'a göre, ahlak yasasına uygun değildir ve dolayısıyla haksızdır. Günümüzde geçerli olduğu biçimiyle liberal ekonominin "*Laissez faire et laissez passer*" motto'su, öyleyse, Kant'ın onaylayabileceği bir ticaret ilkesi değildir. Çünkü "Kant *Hukuk Öğretisi*'nde dikkatli bir biçimde not düşmektedir: İstemin herhangi bir dışsal nesnesini kullanmanın tek koşulu kullanıcının nesneyi almak ve ona kendi şeyi olarak sahip olmak yoluyla başka birisinin dışsal özgürlük hakkını çiğnememesidir."(Byrd and Hruschka 2006, 255)

Bununla birlikte, ötekilerin özgürlüğünü çiğnemeyen bir mülkiyet hakkının niceliğinin ve niteliğinin sınırlarını belirleyen nesnel ölçütün ne

olduğu ya da olması gerektiği belirsizliğini korumaktadır. Kimin ne kadar şeye sahip olacağına kimin istencinin karar vereceği, görgül deneyime ilişkin somut ya da içeriksel bir imlemi bulunmayan biçimsel bir ahlak yasası tarafından kolayca karara bağlanabilirmiş gibi gözükmemektedir.

Kant açısından, arı pratik akılın eylemlerini kendisine uygun olarak gerçekleştireceği "maxim"lerin ahlaklılık ölçütü onların evrenselleştirilebilir olmalarıdır. Bu koşulu karşılamayan yargılar, ussal istencin ve dolayısıyla da özgürlüğün bir anlatımı değillerdir. Ahlaksal bir eylem, ötekilerle ilişkisinde, ussal varlıklar olmaları bakımından herkesin özgürlüğüne saygı göstermelidir. Böylece, kişinin tüm insanlık için de isteyemeyeceği şeyi kendisi için de istememesi gerekir. Eğer istiyorsa bu eylemin aklın özgürlüğünde temsil edilen insanlık onuruna koşulsuz bir saygıdan değil, ama kişinin bencil duygu, düşünce ya da itkilerinden kaynaklandığı söylenebilir. Ahlak yasasının "koşulsuz buyruk"unda anlatımını bulan ahlak yasası olanaklı tüm tikel ahlaksal yargıların genel formudur. Bu form karşılaşılan somut ya da edimsel ahlaksal durum ya da olaylara ilişkin yargıların görgül (*a posteriori*) içeriğine aşkınsal ya da *a priori* ögeyi uygular. Bu öge olmaksızın ahlak yargılarının geçerliliği rastlantısal ve göreli olacaktır. Toplumsal yaşamdaki değer çatışmalarının çoğu, kişilerin her birisinin kendi deneyim alanı ile sınırlı ya da bu alana koşullu, bağlamsal ve dolayısıyla göreli olan görgül yargılarını herkes için geçerli mutlak yargılar olarak alma yanılgısından kaynaklanmaktadır. Kant açısından, hiçbir görgül tikel yargı evrenselleştirilemez, çünkü deneyimden kalkılarak zorunlu ve evrensel yargılar oluşturmak insanın fenomenal varlığı için olanaksızdır. İnsanın yetilerinin sınırları ve doğanın bilişsel ufkumuzun dışına düşen engin büyüklüğü buna izin vermez. Ahlaksal yargılarına *a priori* değil de görgül evrensellik yükleyen birisi, sofizmin görelilik denizine yelken açmış demektir ve insan varoluşunun tarihselliğinin ve kültürelliğinin bu çalkantılı denizinde deneyim rüzgarlarının rastlantısallığı kişinin sonsuz sayıda yargı arasında kolayca yolunu kaybetmesine ve hiçbir nesnel ahlak ölçütünün bulunamayacağı vargısına ulaşmasına yol açar. Ahlak görgül deneyim dünyasında pusulasını şaşırır, daha doğrusu, yitirir. Doğru bir yol göstericinin yokluğunda etrafı dinsel dogmaların sahte sofuları, pragmatizmin *iş* bilir kurnazları ya da kapitalist ekonominin stratejik ve dolayısıyla da araçsal aklı kuşatır. Günümüzün küresel dünyası bu kuşatma altındadır.

Ahlaksal değerlerin göreliliği ilkesi liberal kapitalizmin *işini* kolaylaştırmaktadır. Küreselleşme adı altında o aslında, paradoksal olarak söylersem, *göreliliğin evrenselleşmesini* istemektedir. Ortak değerler etrafında kurumsal olarak birleşmiş toplumların cemaatlere ayrıştırılması ve bu yolla Ulus-devletlerin yıkılması sermayenin dünya çapında serbest dolaşımının önünde görülen en büyük engeldir. Bu engeli kaldırmak için sermayenin küresel efendileri(merkezi Batı olan ulus-aşırı tekelci şirketler) az gelişmiş ülkelerde, özellikle Ortadoğu'da evrensel insan haklarına dayalı laik ve gerçekten demokratik rejimler yerine akıl-dışı

temellere dayanan dinsel diktatörlükleri desteklemektedir. Batı'nın demokrasi maskesini düşüren şey, onun demokratikleştirme adı altında sömürgeleştirdiği Ortadoğu topluluklarında laik bir cumhuriyetin gelişimini desteklememesi, tersine, Türkiye'de yapmaya çalıştığı gibi, cumhuriyetçi bir toplum idealini benimsemeyen, hatta ona açıkça düşmanlık besleyen dinsel akımları iktidara taşımasıdır. Batı onun çıkarlarını sorgulayan ussal insanlar toplumunu istememektedir. Çünkü ussal insan 'neden' sorusunu sorar ve şeylerin niçin olduğu gibi olduklarını merak eder. Neden sorusuna yanıt arayan akıl çevresindeki yoksulluğun ve bağımlılığın nedeninin Batı sömürgeciliği olduğunu zorlanmaksızın kavrar. Batı bu nedenle Doğu'lu aklın rasyonel aydınlanmasına izin vermez. Dolayısıyla, Batı aklının, özgürlüğü tüm insanlara ait temel bir hak olarak gören Kant'ın evrensel akılcılığını değil, daha fazla iktidar ve dolayısıyla da ekonomik kar peşinde koşan bir "araçsal akılcılığı" temsil ettiği söylenebilir.

Günümüzün Batı aklı, Kant'ın ahlak-dışı bulduğu amaçların, duyusal hazzın ve iktidarın peşinde dünyayı us-dışı bir yere, kaosun egemen olduğu bir insanlık durumuna sürüklemektedir. Postmodernizmin işlevi, bu aşamada, Batı sömürgeciliğine kuramsal dayanaklar sağlamak ve böylece onu meşru kılmak olmuştur. Aklın evrenselliğini yadsıyarak onu dilsel bir yapıntıya ya da kurguya indirgeyen postmodernizm değerlerin nesnel ölçütünü de yok etmiş olmaktadır.

Modernizm açısından felsefe en-son gerçeklik arayışıdır. "En-son gerçeklik", her şeyin kaynağı ve şeylerin oldukları gibi olmalarını sağlayan temel ilkedir. Bu ilke bir bütün olarak varlığa tözsel doğasını verir. Doğanın temel belirlenimleri ona yapısal biçimini vermektedir. Bu biçimin kendisi düşüncenin kavramsal içeriğini ya da nesnesini oluşturur. Düşünce, insan ya da doğayı açıklamak istediğinde, nesnesinin kavramsal özünü belirler ve bu özün tikel belirişlerini kavramın altına yerleştirir. Kavram, tikeli açıklayan tümeldir; şeylerin kavramsal düşüncesi, öyleyse, her zaman "yapısal" bir düşüncedir. Bu kavramsal düşünce biçimi insanı ve doğayı yapılara dayanarak açıklamaya çalışır. İnsanın dirimsel ve tinsel neliği insan kavramının doğasında temellendirilir. İnsanın doğası etik, politik ve hukuksal değerlerin de kaynağı ve meşruluk ölçütü olarak görülür. Kant'ın pratik felsefesi böyle bir insan doğası tasarımına dayanmaktadır. Kant'ın felsefi antropolojisi insanı ussal ve duyusal olmak üzere ikili bir yapıya böler. Ussal yapısı insan yaşamının en yüksek iyisinin varlık nedenidir. Yaşamın amacını oluşturan bu nihai erek özgürlüktür. İnsan özgürlüğüne duyulan koşulsuz saygı, ahlakın temel ilkesidir. Her insan ussal bir varlık olarak, bu özgürlüğün bir taşıyıcısı ve temsilcisidir. Öyleyse kişiler eylemlerinde öteki bireylerin özgürlüklerini zedeleyecek her şeyden kaçınmalıdırlar. Bundan kaçınmanın yolu hiçbir ussal varlığı salt bir araç olarak değil, ama aynı zamanda kendinde bir amaç olarak görmektir. İnsanlarının özgürlüklerinin yadsınması onları duyusal belirlenim altındaki değersiz nesnelere ya da şeylere indirgeyecektir.

Kant'ın evrensel ahlak anlayışı onun evrensel bir insan doğası olduğunu kabul etmesinden gelmektedir. Evrenselliğin kaynağı bireyin yapısal nitelikleridir. Kant'ın bireyi, *kişi* değil, teorik bir *özne*dir. Birey kişisel özelliklerine eğilim ya da duygularına göre değil, kişiliğinden soyutlanmış arı pratik aklına göre davranmalıdır. Bu akıl salt biçimselliktir ve evrenselliği, eş deyişle tüm bireyler için geçerli olması bu biçimsellikten kaynaklanmaktadır. Kant insanları biçimsel ve genel değerlere göre eylemde bulunmaya davet etmektedir. Bu, özgürlük değeridir. Kant'ın özgürlük kavramı salt biçimseldir ve öteki ahlak öznelerine karşı ne *yapmamam* gerektiğini anlatır, ne *yapmam* gerektiğini değil. Bu anlamda Kant negatif bir özgürlük anlayışına sahiptir. Kant bireye gündelik yaşamın tikel ahlaki sorunlarına ilişkin somut bir çözüm sunmaz. Ahlak ilkesi bireye yalnızca tikel sorunlarını çözerken uyması gereken sınırı gösterir. Bu sınır ötekilerin özgürlüğüdür.

Postmodernistler bu soyut ve biçimsel özgürlük anlayışını yadsımaktadırlar. Çünkü onlara göre insan yalıtılmış epistemolojik bir özne değil, toplumsal bir 'kişi'dir. İnsan kişiliği, özneler-arası etkileşimin bir ürünüdür ve toplumsal yaşamın praksisi içinde şekillenir. Kant'ın ahlak anlayışı insanı görgül kişiliğinden yoksun bırakmakta ve onu soyut bir kendiliğe dönüştürmektedir. Bu kendilik anlayışı ahlak yasasının niceliğinde tümellik olarak, eş deyişle "tüm insanlar" olarak yansıtılmaktadır. Ahlak yasası 'ben'i değil, 'biz'i gözetir. Postmodernistler Kant'ın ahlak yasasının özgürleştirici değil, kısıtlayıcı olduğunu düşünürler. Kişi, eylemlerinde tümelin boyunduruğu altına alınmıştır, oysaki tümel hiçbir *yapı* yoktur. Postmodernistlere göre duyusalı ya da tikeli aşıyor olması anlamında tüm "yapı" tasarımları metafizikseldir. Her türlü yapı tasarımı Derrida'nın "bulunuş metafiziği" dediği şeyden kaynaklanmaktadır. Oysa ki dilin dışında hiçbir mevcudiyet yoktur. Dilin dayandığı hiçbir temel ya da yapı yoktur; dil kendi gerçekliğini yaratmaktadır.

Postmodernizmin Kant eleştirisinin kaynağı, Kant'ın, Kartezyen düşünce geleneğinin bir temsilcisi ya da uzantısı olarak algılanmasıdır. Kartezyenizme göre praksis mutlak hakikat arayışını engelleyen göreli algı ve sanılardan oluşan bir kaostur. Teorik akıl ne denli arılaştırılıp ya da gündelik yaşam içeriğinden uzaklaştırılırsa, soyut ve evrensel ezeli-ebedi ilkelerin ya da gerçeklerin bilgisine de o denli yaklaşılabilir. Aklın praksisle bağının koparılması onu tarih-dışı bir konuma yerleştirir. Bu tasarımda aklın evrensel ilke ve değerleri mutlak hakikatin tarihin bulanık ve rastlantısal akışına kapılmasını ve nihayetinde görelilik girdabında boğulmasını engelleyen biricik tutamak ya da sığınak olarak algılanır. Bu algının temelinde bireysel ve toplumsal praksis içindeki tüm yanılgıların kaynağının insanın akıl-dışı olan, ussal olmayan doğasından kaynaklandığı varsayımı yatmaktadır. Duygulardan kaynaklanan her şey, bedenden kaynaklanan her şey usun hakikat yürüyüşünü köstekleyen ve aşılması gereken bir engel olarak görülmektedir.

Bir bütün olarak duyusal olanın aşılması görgül ve tikel olanın özsel

ve genel olan kavram ya da ilkeler içine ya da altına alınması anlamına gelmektedir. Görgül olan, düşüncede soyutlandığında akıl da kendisini tarihten soyutlamış olur. Çünkü özün ya da evrenselin kendisi ne denli tarih-dışı ya da üstü olarak görülürse görülsün, evrenselin *a posteriori* türetildiği ya da *a priori* uygulandığı tikellikler her zaman tarihseldir. Arı düşünce, evrenseli tarihsel bağlamından koparır. Burada paradoksal olan, düşüncenin, sembolik uzayında devindiği dilin görgül ve tarihsel oluşudur. Dile getirilen her düşünce, dilin doğası gereği daha şimdiden tarihseldir. Dilin bu tarihselliği toplumsal praksisin 'özneler-arası'lığından kaynaklanır. Özneler-arasılık, dilin toplumsal olduğu ve salt bireye ait özel bir dilin olamayacağı anlamına gelir. Bu nedenle hiçbir felsefi söylem, ne denli soyut ve kuramsal olursa olsun, dilin belirleniminden kaçamaz.

Kant dilsel belirlenimi aşmak için aklı görgül içeriğinden soyutlamaya, olanaklı tüm duyusal deneyimden bağımsız olan ve dahası bu deneyimden önce gelen evrensel ve zorunlu *a priori* kavramları açığa çıkarmaya çalışmıştı. Duyusal deneyimden türetilmeseler de deneyime uygulanan, daha doğrusu deneyimi olanaklı kılan arı *a priori* kategoriler nesnel ya da bilimsel bilginin temeli ya da ön koşuludurlar. Bu ön koşullar teorik aklın temel ilkeleridir. Kant'a göre bilimsel bilginin temel ilkelerinin kaynağının arı teorik akıl olması gibi, ahlaksal bilginin temel ilkelerinin kaynağı da arı pratik akıldır; başka bir deyişle, pratik kullanımı içindeki salt akıldır. Kuramsal aklın ilkelerinin deneyimden çıkarılamamaları nedeniyle tarih-*dışı* ya da *üstü* olmaları gibi, görgül ahlaki fenomenlerden türetilemeyen pratik aklın ilkeleri de tarih-dışı ya da üstüdür. Bu tarih-dışılık, bu ilkelerin *a priori* olmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü *a priori* olan zorunlu ve evrensel olandır. Temel ahlak ilkesinin *a priori* niteliği onu "kesin buyruk" kılar. Bu, kesin buyruğun kişi ve zamana göre değişmeyen tümel bir geçerliliği olduğu anlamına gelir. Tümeldir, eş deyişle tüm bireyler için geçerlidir; bu dünyanın tümünde ve dahası bu dünyanın dışında bile hiçbir ussal varlığın sorumluluktan kaçamayacağı evrensel bir ilkedir. Kant bu ilkenin geçerliliğini tüm evrene yaymış olsa bile, ilkenin *"dil"*i bu dünyaya aittir. Bu dil Kant'ın yarattığı değil, Kant'ın dünyasını yaratan bir dildir. Kant'ın düşünce mimarisinin *yapıtaşları* dilin yapıtaşlarından örülüdür. Postmodernizm bu yapıtaşlarını sökerek Kant'ın *a priori* ilke ve uslamlamalardan oluşan soyut inşaatını yerle bir eder. Çünkü postmodernizme göre dilden bağımsız hiçbir düşünce olanaklı değildir; sözün dışında töz yoktur. Töz, sözün yaratımıdır; söz tözün değil.

Kant'ta kişiyi bir özneye yükselten etmen öznenin kendine ilişkin geliştirdiği bireysel öz bilinçtir. Ama arı bilinç edimi belirli bir düzeye dek öz belirlenim içerse bile epistemolojik öznenin bu soyut özgürlüğü sosyo-ekonomik *yapıların* maddi belirlenimi tarafından kolayca yok edilir. Marxist terminolojiyi kullanırsak, özne toplumsal konumunu seçmez; toplumsal konum bireyin kendi bilincine varmasını olanaklı kılar ya da kılmaz. "Meta mübadelesi"nin sonsuz akışı içerisinde benliğini nesneleştiren ve

kendini dışsal metalarla tanımladığı için kendine "yabancılaşan" bireyin ne 'kişisel bilinç'ine ne de 'formel-öznel bilinç'ine varması olanaklıdır. Kant'ın ahlaki öznenin özerkliğini varsaymasındaki temel yanılgı, 'kişisel özne'nin dışsal belirlenimden bağımsızlığının 'formel-öznel' özerkliğin koşulu olduğunu görememiş olmasıdır. 'Kişisel özne'nin nesneleşmesi Kant'ın "aşkınsal ben"inin kendisini "görgül ben"de yitirmesine yol açacaktır. Metaların ekonomik belirlenimi "öz bilincin aşkınsal birliği"nin görgül içeriğe artık hakim olamamasına ve kendisini nesneler çok çeşitliliğine sayısızca dağıtmasına yol açar. Algıladığı metalarla-nesnelerle arasına mesafe koyamayan 'formel özne' özne-nesne ayrımını yitirir ve salt görgül özneden ibaret kalır. Liberal kapitalizmin bireyi kendisine metalar *dolayımından* yönelir. Toplumsal varoluş mücadelesi sıradan insanın öz bilincin etkinliğine ilişkin felsefi ya da teorik bir farkındalık geliştirmesine izin vermez. Dahası, bir an için kişinin bakışını nesne-meta dünyasından formel öz bilincine yöneltebildiğini varsaysak bile, bu bireysel öz bilinç, aynı toplumsal koşullar tarafından özgürlüğü yadsınmış 'öteki' kişilerle aynı yazgıyı paylaştığına ilişkin bir "sınıf bilinci"ne dönüşmüyorsa, zayıf ve etkisiz kalmaya mahkumdur. Özneler-arası bu etkileşimi sağlayacak olan şey, arı düşünce değil, sömürülen emeğin varolma istencidir. Bu istenç aynı yazgıyı paylaşan bir toplumsal sınıfın (işçi sınıfının) tüm üyelerini, emeğin sermayeden bağımsızlaşması ve "kendisi-için" olması için bir araya getirir ve toplumsal gerçekliği değiştirmeye yöneltir. Marxist anlamda "devrim" bireysel istencin değil, sınıf bilincinin yarattığı kolektif istencin ürünüdür. Burada unutulmaması gereken şey, bireysel bilinç gibi sınıf bilincinin de öznenin özerk ediminin ya da kararlarının değil, maddi koşulların nesnel zorunluluğunun ürünü olduğudur.

Öte yandan, nesnel yapıların varlığını yadsıyan postmodernizm kişisel özneyi modern iktidar odaklarının tahakkümü karşısında korumasız bırakır. Modern toplumda iktidar mekanizmasının kaynağını liberal kapitalizm oluşturduğundan, toplumsal varoluşu belirleyen hiyerarşik ilişkiler dizgesinin anahtarını ellerinde tutanlar da sermaye sahipleridir. Ekonomik eşitsizlik, toplumsal eşitsizliği doğurmaktadır. Liberal kapitalist söylemin maddi ve tinsel 'ürün'leri bu *eşitsizliği* yansıtan bir "göstergeler dizgesi" oluştururlar. Bu göstergeler arasında gücü ya da üstünlüğü "gösteren"ler, ürünlerin üzerindeki '*marka*'lardır. Bir markanın değeri, sembolün üzerinde yer aldığı ürünün kalitesine bağlı olmak zorunda değildir. "Marka değeri" tüketiciye aktarılan ilgili 'imge'nin kabul görme (talep edilme) oranına bağlıdır. Kabul etmenin temel güdüsü, kullanılan marka aracılığıyla kişilerin iktidarın oluşturduğu egemen yaşam biçimi standartlarına uygun davranma isteğidir. Marka, egemen yaşam biçiminin tercihlerini kendi sembolünün çağrışımları altına toplar. Bu çağrışımları görünür kılan her 'şey' kapitalizmin 'iyi yaşam' idealine uygunluğun bir parolası olma işlevi görür. İdeal yaşama çağıran parolalar olarak markalar, bireyler arasındaki gösterge mübadelesinde gücü ve statüyü temsil ederler. Bu güç, bireyin özel tüketim gücüdür. Dolayısıyla birey ne denli tüketirse o denli güçlü olduğu duygusunu yaşamaktadır.

Ama bu duygu bir kısır döngüye yol açmaktadır. Daha çok tüketmek, metalara daha çok bağımlılık yaratacaktır. Özgürlük olarak algılanan tüketim, giderek bağımlılığa ve dolayısıyla özgürlük yitimine dönüşür. Liberal kapitalizmin yaratıcı ruhu, bireysel özgürlüğün gerçekleşmesine değil, kitlesel bağımlılığın pekiştirilmesine hizmet etmektedir. Daha çok üretimin koşulu olan daha çok tüketim, bireyi 'topluma rağmen' var olmaya zorlar. Toplumla yarışmacı rekabet ilişkisi içindeki birey toplumsal dayanışmayı çözülmeye uğratır ve dolayısıyla da toplum bir "kitle"ye dönüşür. Modern toplumun "kitle toplumu" ya da "tüketim toplumu" olarak adlandırılmasının nedeni budur.

Yaratıcı ve yarışmacı rekabet her gün daha çok ticari göstergenin tedavüle sokulmasına yol açar. Gösterge, kendi içeriksel-metal "gönderge"sinden çok, tüketicide yaratılmış olan imgesine gönderimde bulunur. Bu imge de her zaman için bir başka göstergedir. Bir gösterge bir başka göstergeye gönderir. Dilde önceliği ele geçiren ticari göstergeler, dizgenin "merkez"ine yerleşirler ve tüm söylemi kuşatırlar. Bu merkezî göstergeler bireyler üzerinde keyfi bir otorite kurarlar ve her söylemin meşrulaştırıcı *gösterge-nedeni* olurlar. Kapitalizmin göstergeleri iktidar söyleminin simgelerine dönüşür. Dile geldikleri her yerde özneler arası ilişki ve etkileşim politik bir nitelik kazanır. Çünkü kullanılan simgeler bireyin, otoritenin toplumsal hiyerarşisi içindeki yerini ve bağlarını gösterir. Tüketicilerin, anlamlarını bilmedikleri halde ekonomi uzmanlarının teknik dili karşısında büyülenmiş bir ciddiyet takınmalarının nedeni ekonomik göstergelerin iktidarla olan bağını, örtük olarak bile olsa sezebiliyor olmalarıdır.

Postmodernizm, liberal kapitalist sistemin belirli göstergelere merkezî bir konum vermesine ve onlar aracılığıyla baskıcı bir söylem oluşturmasına karşı çıkar. Tüm göstergelerin anlam ve değerlerini birbirleri ile olan gönderimsel ilişkiden alıyor olması, bir söylem hiyerarşisi oluşturulmasına izin vermez. Her söylem *eşit ölçüde* geçerlidir ve öyleyse söylemin her öznesi ötekiyle eşit bir konumdadır. Bu bakış açısının, belirli bir anlamda, özgürleştirici yanı olduğu söylenebilir. Postmodern söylem, geçerlilik ölçütünü kendi dışında değil, içinde bulmaktadır. Bireysel yargıların değer ölçütü bireylerin dünyayı algılama biçimlerinde özgür olmasıdır. Bu da aslında bir baskı unsuru işlevi olarak kullanılabilecek hiçbir nesnel ya da evrensel ölçütün olmadığı anlamına gelmektedir.

" Aydınlanma söylemi bilgiyi çocukluk çağını geride bırakmış ve kendisini geleneğin karanlığından kurtarmış insanlığın özgürleşmesinin bir aracı olarak görür. (Ferraris 1988, 13,14) Aydınlanma filozofları tarafından 18. yüzyılda formüle edilen modernlik projesi nesnel bilimi, evrensel ahlakı ve hukuku, özerk sanatı, bu alanların içsel mantıklarına göre, geliştirme çabalarından oluşmaktaydı. Aynı zamanda, bu tasarı bu alanların her birinin bilişsel potansiyellerini, onları esoterik formlarından özgür kılmak için, açığa çıkarmayı amaçlıyordu. Aydınlanma filozofları uzmanlık alanlarına ayrılmış kültürel birikimden gündelik yaşamı zenginleştirmek için, yani gündelik sosyal yaşamı rasyonel olarak

düzenlemek için yararlanmayı istediler." (Habermas 1981, 9) Modernlik geleneğin normalleştirici işlevine başkaldırır; modernlik normatif olan her şeye karşı başkaldırma deneyimiyle yaşamını sürdürür. Bu başkaldırı hem ahlakın hem de yararın ölçütlerini nötr hale getirmenin bir yoludur." (Habermas 1981, 5)

Postmodern insan tasarımı, insanın hiçbir yetisine öteki karşısında bir ayrıcalık ya da üstünlük tanımaz. Bu yönü onu "Aydınlanma"nın felsefi antropolojisinden ayırır. Aydınlanma, insan aklını yüceltmekte ve rasyonel insanı her şeyin ölçüsü olarak görmektedir. Duyguların ve güdülerin, hakikat arayışında aklı ayartan, onu baştan çıkaran akıl dışı unsurlar olarak bastırılmaları gerekir. Bu bastırma ve erteleme bireye öz denetim yeteneği, siyasal erke de uyruklarını kontrol altına alma olanağı kazandırır. İnsanın us-dışı gereksinimlerini karşılama biçimlerini "rasyonalize" etmeyi ya da estetikleştirmeyi öğrenmesi modern uygarlığın yaratıcı nedenidir. Toplumun rasyonelleşmesi, Weberci anlamda, insan gereksinimlerinin kurumlar aracılığıyla karşılanması sonucunu doğurmaktadır. Modern toplumda erk kurumlar aracılığıyla kendini gerçekleştirmektedir. Ama kurumsal denetimin bireyler üzerindeki 'uygarlaştırıcı' etkisi modernizmin paradokslarından birisine yol açar. Modernizm hem tarihi insan özgürlüğüne doğru *ilerleyen* bir süreç olarak görürken hem de kapitalizmin yarattığı kurumlar aracılığıyla bireysel eylem ve söyleme kısıtlayıcı sınırlar koymaktadır. Bu sınırları koyma hakkını kendisinde görmesinin nedeni, kurumların toplumsal aklı temsil ettiğine duyulan inançtır. Kurumların amacı "kamu yararı" olduğu için karar ve uygulamalarında tikeli değil, geneli gözetirler. Bu nedenle kurumsal söylem kendisini nesnel (tarafsız) bir tarzda ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu çabanın doğurgusu, toplumsal ilişkileri belirleyen yasaların genellikle formellik kazanmasıdır. Kurumlar işlemlerinde bireylerin öznel duygu ve düşüncelerini dikkate değer görmezler. Önemli olan, bireysel çıkarların toplumun genel çıkarına zarar vermesinin engellenmesidir. Bireyin özgürlüğü soyut bir kendilik olarak kamunun genel çıkarları ile sınırlanmıştır. Genel çıkar, toplumun ortalama istek ve beklentilerinin bir yansımasıdır; genel çıkar, bireylerin keyfi ve marjinal gereksinimlerine göre değil, temel ve zorunlu gereksinimlerine göre formüle edilmektedir. "Kapitalist eylemler temel ihtiyaçların karşılanması ile ilgilidirler ya da öyle olmaları gerekir." (Blim 2000, 27)

Genel çıkara ilişkin formülasyonlar bütünü, bir toplumu yöneten anayasayı oluşturur. Anayasal yönetim, bireye 'yurttaşlık' niteliği kazandırır ve kişiyi bencil istek ve arzularının üstüne yükselterek toplumsal akla katılmaya davet eder. Devletin resmî söylemi, bireyin toplum içindeki var oluşunun meşruluk ölçütünü oluşturur. Bu ölçütün dışına çıkmak, kişiyi 'yasa-dışı' kılar ve bunun bedeli toplum dışına itilmektir. Modern toplum, bireyin kendini gerçekleştirme isteğini kamçılarken onun özgürlüğünü ve biricikliğini toplumun ortalama ve sıradan çıkarlarının çarkları arasında köreltir. 'Bireysel ben', 'toplumsal ben'in içselleştirilmesinden başka bir şey

değildir. Modern bireyin eylemleri tikel somut deneyimin soyut ve evrensel yargılar altına alınmasından oluşur. Bu durumda kişi hem kendisidir hem değildir; hem 'ben'dir hem 'herkes'tir. 'Ben' ötekine verilmiş ödünlerden kırpılmıştır. Toplumun belirsiz ve aşkın heybeti karşısında kırpık ve titrek olmasının nedeni budur. Değiştirilemez gibi görülen kurumsal yapıların karşısında bireyin içtenliksiz ve yapay bir nezaket göstermesi insanın doğal uysallığının değil, benliğinin derinliklerine işlemiş bir vehimden, neredeyse mistik bir var oluş yüklediği özdeksiz bir heyuladan duyduğu korkudur. Bireysel benlik, bakışlarını dışarıya yöneltmiş durumdadır ve şu ya da bu belirli bir otoriteden değil, 'otorite olarak otorite'den korkmaktadır. Kendi istencini bir toplumsal sözleşme ile kamunun buyurgan istencine devretmesi, istencin nesnelleşmesi değil, kendine yabancılaşmasıdır. Bireysel istencin her edimi toplumsal dolayımdan geçmek zorundadır ve bu dolayım sonucunda çıkan karar toplumsal meşruluğunu kazanabilmek uğruna başlangıçta taşıdığı bireysel ilgilerin bir kısmını kamunun tözsüz varlığına terk etmek zorundadır. 'Toplumsal benlik' bireyin kendisini ötekileştirmesinden oluşmaktadır. Modern birey, böylece, kendi ötekisidir. 'Kendi'nin ötekileşmesi bir anlamda ötekinin 'ben'imsenmesidir. Öteki, bireysel olanı yargılayan toplumsal olandır. Modern birey temelde yabancı bir öteki ile değil, kendi kendisi ile çatışma içerisindedir. Başkalarını ötekileştirdiği her yerde, kendinden ödün vermenin yarattığı nefreti dışsal bir odağa yüklemektedir. Nefretinin nesnesi, karşılanmamış gereksinimleri yaratmaktadır. Kendinin tamamlanmamışlığı, tamamlanmanın engellerine bir düşmanlığa dönüşür. Düşman aslında eksik benliğimdir; gerçekleşmemiş arzu ve hayallerimdir.

Weberci anlamda, modernitenin "araçsal ussallık"ı kişinin kendisini ve herkesin herkesi ötekileştirmesine yol açar. Aklın biçimsel dünyası, arzuların tensel sıcaklığını yadsır ve doyurulmamış her arzu gerçekleşmeme duygusunu nefrete dönüştürür. Öteki, nefretin nesnesi değil, 'nefret olarak nefret'in kendisidir; o, varolamayan benliğin başkalarının var olmasından duyduğu rahatsızlıktır. Eğer eksiksem ve bunu duyumsadığım için de kendimi sevmiyorsam kendi varoluşumu onaylamıyorumdur. Kendini onaylamamak aslında bir bütün olarak doğal ve toplumsal varoluşu onaylamamaktır. Dolayısıyla, kendinden nefret duygusu kişiyi nefretin nedenleri olarak gördüğü toplumsal ve doğal düzene itaatsizliğe ve giderek saldırmaya sürükler. Günümüzün küresel dünyasında ekolojik ve sosyolojik dengenin bozulması, bireysel benliğin yetileri arasındaki uyum ve dengenin bozulmasından kaynaklanmaktadır.

Aklın tahakkümünün öteki yetiler üzerinde kurduğu egemenlik, modernizmdeki yıkıcılığın antropolojik temelini oluşturur. Yıkılan, çökmekte olan dünyamızın maddi sütunları değildir yalnızca, aynı zamanda ve daha temelde yetilerin çatışmasının parçaladığı benlik dünyamızdır. Modern dünyada, Nietzsche'nin deyimiyle, "değerlerin değersizleşmesi" ile birlikte bireysel seçimlerde öncelik sıralaması

anlamını yitirmiş ve varlığın her alanı eşit bir düzlemde görülmeye başlanmıştır. Değerler hiyerarşisinin çöküşü, , "araç-amaç" dengesini amaçların aleyhine olarak araçlardan yana bozmuştur. "En yüksek iyi" kavramının anlamını ve değerini yitirmesi, insan yaşamını salt biyolojik gereksinimlerin giderilmesine indirgemiştir. Yaşamı yöneten şey artık, ereksel idealler değil, insan bedeninin mekanik zorunluluklarıdır.

İnsan bedeni, kişiliğin maddi öğesini oluşturur ve tözsel bir varlığı yoktur. Kendi yaratıcısı değildir ve varlığını kendisine dayanarak sürdüremez. Doğaya bağımlıdır, başka bir deyişle doğa bedensel varoluşun ön koşuludur. Bedenin doğayı kendisine katması, doğayı kendi bedenine dönüştürmesi gerekir. Bu dönüştürme işlemi '*beslenme*' adını alır. Bedenin dış dünya ile beslenememesi, yoksunluk olarak açlık duygusunu doğurur. Açlık, nesnesine ulaşamayan isteğin kendisini arı boşluk olarak duyumsamasıdır. Açlığın dünyaya yönelmesi, dünya olmaksızın ayakta kalamayan bedenin varolma isteğidir. Açlık, basit bir yiyecek isteği değildir, o dünyayı dişlerinin arasında öğüten bir varolma isteğidir. Açlığın doyum nesnesi uzaklaştıkça, kişi önce bedensel yetilerini sonra da buna bağlı olarak bilincini yitirir. İnsan bilinçli olmayı seçemez; bilinç, bedenin dönüştürücü doğa deneyiminin ürünüdür. Kartezyen bilinç teorisinin yanılgısı, bilince tözsel bir var oluş yüklemesidir. Oysa ki açlıktan bayılan her insan bilincin tözsel değil, ilineksel bir var oluşa sahip olduğunu kanıtlamaktadır. Bilinç, arı usun teorik bir edimi değil, isteğin kendi yoksunluğuna ilişkin duygusal bir farkındalığıdır.

Açlık ya da doğaya yönelik dönüştürücü istek ya isteğin nesnesi ya da başka bir isteğin varlığı tarafından engellenebilir. İstek; ulaşılamaz, yeterli niteliğe erişmemiş ya da yeterli sayıda bulunmuyor olabilir. Bunlar isteğin gerçekleşmesinin doğal engelleridir, ama doğal kaynakların yeterliliği ve çeşitliliği düşünüldüğünde isteğin nesnel sınırlamalarının çok az olacağı açıktır. İstek ancak kendi nesnesinin iyeliğini ele geçirmeye çalışan başka bir istek tarafından engellenebilir. Bir isteğin iyeliğine geçirilmesi doğayı nesneleştirir ve bir "mülkiyet"e dönüştürür. Mülkiyetin kaynağı, var olma isteğinin doğa üzerinde egemenlik kurmasıdır. Tikel bir isteğin egemenlik alanı her zaman onun nesnesine yönelik başka bir isteğin tehdidi altındadır. İstekler sınırsız olabilseler de doğal kaynaklar sınırlıdır. Toplumsal çatışmanın kaynağı, doğa ve insan arasındaki mücadele değil, insanla insan arasındaki mücadeledir. Bu mücadelede doğal ihtiyaçların karşılanması zorunlu olduğundan bir isteğin varlığı ancak ötekinin yok edilmesi pahasına gerçekleşebilir.

Varoluş mücadelesinin muzafferleri mülkiyet sahipleri olagelmiştir. Yenilenlerin ise geriye iki seçenekleri kalmıştır: Ölmek ya da itaat etmek. İtaat etmek, kişinin istencini öteki bir istence bağlı ve bağımlı kılmasıdır. Yenilenler, yok olmak yerine köleliği seçmişlerdir; var olmalarının bedeli özgürlüklerinden vazgeçmeleri olmuştur. Özgürlüğü yok eden ve toplumsal eşitsizliği doğuran şey mülkiyet olgusunun kendisidir. Mülkiyet temel insan hakkını, özgürce var olma hakkını kişinin elinden alır. Politik

ya da hukuksal eşitlik, temeldeki ekonomik eşitsizliği gizlemekten başka bir anlam taşımamaktadır. Dahası, bireyler arasındaki formel bir eşitlik yanılsaması yaratarak adaletsizliği derinleştirir ve meşrulaştırır.

Modern politik söylemin kavramlarını Fransız devriminin eşitlik, özgürlük ve kardeşlik kavramları oluşturmaktadır. Modern demokrasiler de bu kavramları gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar. Ama liberal demokrasi eşitsizliği yaratan maddi koşulları görmezden gelmekte, bireylere sınırsız mülkiyet özgürlüğü tanıyarak mülksüzleri yoksulluğa mahkum etmektedir. Mülkiyetin temel insan haklarından biri olarak korunması, bir başka temel hak olan özgürlüğün yadsınmasını doğurur. Dolayısıyla aç ve sefil insanların bir kardeşliğinden söz edilemez. Fransız devriminin idealleri kendi içlerinde çelişkilidirler, biri ötekini yadsımaktadır.

Pozitif anlamda özgürlük bir şeyi yapmayı ya da bir eylemde bulunmayı içerir; negatif özgürlük ise bir şeyi yapmamayı ya da bir eylemde bulunmamayı içerir. Pozitif özgürlük, bireyin doğal ve toplumsal dünya üzerinde bir etki yaratmasıdır. İstencin, nesnesi üzerinde tasarrufta bulunması, pozitif özgürlüğe nesnel gerçeklik kazandırır. Mülkiyet hakkı, istencin nesnesini istediği biçimde kullanması olarak görüldüğünde, bu hakkı ellerinde bulunduranlar bulundurmayanların özgürlüğünün gerçekleşmesinin nesnel engelini ya da sınırını oluşturuyor demektir. Bu durumda insanların eşit bir biçimde özgür oldukları söylenemez. Eşitsizliği doğuran şey istençlerin kendilerini dünyada gerçekleştirme yeterliliği ya da yetersizliğidir. Bu yetersizlik bir yeti olarak istencin doğasından kaynaklanmaz. Kendinde istenç tüm bireylerde eşit bir biçimde bulunmaktadır, üstelik bu salt biçimsel bir eşitlik olsa da. İstencin, isteme yetisi olarak kendi ayırdına varabilmesi, onun dış dünyaya ilişkin seçimlerde bulunmasını öngerektirir. Seçimlerin nesnel sınırı ise bireyin iye olduğu ve dolayısıyla üzerinde karar verme hakkının olduğu iyelik nesneleri, eş deyişle mülkiyetlerdir. Birey ancak egemenliği altındaki nesneler arasından seçim yapabilir. *Mülkiyetin miktarı özgürlüğün genişliğini belirler;* daha çok mülkiyet, daha çok özgürlük anlamına gelmektedir. Dolayısıyla mülkiyet edinme hakkını sorgulamak pozitif ya da nesnel özgürlüğün kaynağını sorgulamaktır.

Hiç kuşkusuz "temel insan hakları" kavramı modern bir kavramdır ve bir *insan doğası* tasarımına dayanır. Bu tasarımı meşrulaştırmak için de bir "doğa durumu" imgesi yaratılmaktadır. Modern bireysel hakları ilan eden Fransız devrimi, insanın bu haklara doğaları gereği doğuştan sahip olduğu varsayımına dayanmakta idi. Bu varsayım, bireyin temel hakları hak etmesi *gerektiğini* değil, daha şimdiden sahip olduğu bu haklardan yararlanmasını salık veriyordu. Bu haklara *sahip olunması* için bir çaba harcanması gerekmiyordu. Modern insanın boş gururunun veya kibrinin kaynağı, kendisine verdiği bu ayrıcalıklı konumdan gelmektedir. Bir kez bu haklar verildiğinde, bireyin tüm dünyayı mülkiyetine geçirmesinin önündeki tüm engeller kalkıyordu. Liberal kapitalizm dünyaya yönelik bu açgözlü ve kibirli tutumun ürünüdür. Fransız devriminin bir "burjuva

devrimi" olarak adlandırılmasının nedeni onun pozitif özgürlüğü mülkiyet sahiplerinin bir ayrıcalığı kılacak bir politika felsefesine sahip olmasıdır.

Modern toplumun belirleyici değerlerini yaratan temel haklar öğretisi, serbest piyasa ekonomisine kuramsal meşruluk kazandırır. Bu haklar piyasanın siyasal ve hukuksal koruyuculuğunu üstlenmişlerdir. Bireylerin daha fazla mülkiyet edinme isteği tarafından güdülenen ve yaratılan piyasa toplumunda "meta"ların mübadelesi bir iktidar mücadelesine dönüşür. "Serbest rekabet" deyimiyle yumuşatılmaya ya da gizlenmeye çalışılan bu vahşi savaşım, güçlünün (ki bu ekonomik açıdan daha zengin olan anlamına gelmektedir) zayıfı mülkiyetinden, yani özgürlüğünü gerçekleştirebileceği olanaklardan yoksun bırakması pahasına gerçekleşir. *Serbest piyasada zayıfın hukuksal özgürlüğü, güçlünün ekonomik özgürlüğü altında can çekişir.* Dahası, hukuksal ya da politik özgürlük piyasa tarafından "toplumsal ayıklanma"ya uğrayan ve bu yolla yaşamın dışına atılan bireyin yenilgisini ya da sefaletini uysalca kabullenmesine ve kendi beceriksizliğinin bir sonucu olarak algılamasına yol açar. Bu böyledir, çünkü hukuksal özgürlük bireysel istencin edimleri sonucunda gerçekleşirken, ekonomik özgürlük bireysel iradenin değil, yapısal sosyo-ekonomik etmenlerin bir sonucu olarak gerçekleşir. Piyasa toplumunda birey, istencini kısıtlayan ya da baskı altına alan yapısal nedenleri göremez; çünkü hukukun ona tanıdığı temel haklar onda özgür olduğuna ilişkin bir yanılsama yaratır. Bu yanılsama birkaç yılda bir sandığa gidip oy kullanmasıyla ya da birkaç referanduma katılmasıyla desteklenir. İstencinin maddi olanaklarında ve refahında hiçbir gerçek değişiklik yaratmayan bu formaliteler, kapitalizmin politik öğretisi olan ve serbest piyasa ahlakını meşrulaştıran liberal demokrasinin insanlar arasındaki ekonomik eşitsizliği saklayan sahtekarlıklarından başka bir şey değillerdir. Liberal demokrasinin ikiyüzlülüğü onun yüzeyselliğinden ya da cehaletinden değil, politik temelini oluşturduğu kapitalizmin açgözlü kâr isteğinden kaynaklanmaktadır. Ekonominin zincirlerini ellerinde tutanlar (kapitalist sermaye) kârlarına en uygun yaşam biçimini yaratırlarken bu yaşam biçiminin edilgen kuklaları olan tüketiciler demokrasi ipindeki cambaza bakarak uyutulmaktadırlar. Tüketim toplumunun sadık üyeleri metaları tüketirken aslında özgürlüklerini tüketmekte ve tutsağı oldukları tüketim bağımlılığı aracılığıyla bu özgürlüğü sermayenin iktidarlarına devretmektedirler. Bireyin ihtiyaçlarının ne olduğu ve nasıl tatmin edileceği bu iktidar tarafından belirlenmektedir.

Liberal kapitalizm önce bir "insan doğası" ve temel insan hakları söylemi inşa etmekte ve sonra da yarattığı bu özneyi nesneye dönüştürmektedir. Modern öznenin bu yıkılışı, onun daha başından soyut ve formel bir kendilik olarak tasarlanmasından kaynaklanmaktadır. Bu tasarım, modernizmin bireylerde yarattığı hukuksal ya da politik özgürlük yanılsamasının kaynağıdır. Özbilinçli bir düşünce ya da akıl varlığı olarak insan anlayışı "Aydınlanma"nın felsefi antropolojisinin temelidir.

Descartes'ın *cogito*'su üzerine yükselen bu insan doğası Kant'ta özerkliği ve özgürlüğü duyusal ve toplumsal varlığından bağımsız olan aşkınsal bir özne anlayışına dönüşmüştür. Kant'ın aşkınsal öznesi özbilinçlidir ve kendi kendisini belirleme yeterliliğine ve yeteneğine sahiptir. Öyle ki özgürlüğün biricik kaynağı arı usun kendi kendisine buyurduğu ahlak yasasıdır. Arı us başına buyruktur ve kendisinin efendisidir. Kendi ilkelerinin temelini başka bir yerde değil, ama kendi doğasında bulur. Pratik yaşamdaki kararlarını duyusal deneyim dünyasından, yani bedensel gereksinim ve duygulardan, öteki insanların edimsel durumlarından ne denli bağımsız verirse o denli özgür olmaktadır. Başka bir deyişle, ussal istenç pratik yargılarında somut yaşamdan ne denli uzaklaşırsa o denli erdemli ya da iyi bir istenç sayılmaktadır. Somut yaşam içeriğinin soyutlanması için ahlak yasasının evrensel ve zorunlu olması gerekmektedir. Ahlak yargıları evrenselleştirilebilir oldukları ölçüde erdemin ifadeleri olarak görülebilirler. Kant'ın pratik akıl olarak ahlaki öznesi olanaklı tüm görgül durumlardan önce ve bağımsız yargıda bulunmaktadır. Bir anlamda kendi erdemini kendisi yaratmaktadır; mutluluğu kendi arı ya da soyut erdemini seyretmekten oluşan bir tanrı-özne konumundadır, deyim yerindeyse, tıpkı Aristoteles'in "kendini düşünen düşünce" olarak tanrı kavramı gibi. Ama bununla birlikte bu durum Kant'ı bir ahlaksal solipsizme ya da narsizme götürmez. Tersine, ahlaksal yargının maksimi tüm öteki ussal varlıkları da gözetmek zorundadır. Ama gözettiği şey, onların tarihsel-toplumsal varoluşlarındaki somut tikel durumları değil, bu durumlardan bağımsız kendinde ussal doğalarıdır.

Kant, ahlaki öznenin fenomenal varlığının, eş deyişle tikel nedenlerin belirlenimi altındaki duyusal varlığının hiçbir zaman özgür olamayacağına inanıyordu. Bu var oluşunda öznenin davranışları etki-tepki zincirinde mekanik olarak belirlenmektedir. Kant pratik yaşamın tarihsel ve toplumsal belirlenimini aşmak için erdemi deneyimden değil, usun *a priori* ilkesinden türetmeye çalışmaktadır. Kant'ın bu yöntemi bireylerin sosyo-ekonomik konumlarından doğan eşitsizlikleri dikkate almaz. Önemli olan, bu görgül eşitsizliğin insan onurunun ya da erdeminin çiğnenmesine götürmemesidir. Bunun için yapılması gereken, bireylerin görgül koşullar ne olursa olsun eylemlerinde hiçbir zaman öteki insanları *salt* bir araç olarak değil, ama *aynı zamanda* kendinde bir amaç olarak görmeleridir. Bunun yolu, "koşulsuz buyruk"un imlediği gibi, tüm ussal varlıklar için isteyemeyeceği şeyi kişinin kendisi için de istememesidir. Ahlaki eylem bireyin tüm bencilliğinden ve tutkularından bağımsız olmak zorundadır. Bencil duygular kendi çıkarlarına yönelirler ve bu uğurda öteki bireylerin özgürlüklerini çiğneyebilirler. Ussal varlıklar olarak öteki bireylerin özgürlüğü, ahlaki eylemin sınırını oluşturur. Hiçbir koşulda bu sınırlar aşılmamalıdır, "*gökler çökse bile*". Kant mutluluk için bireylerin bu formel ya da soyut eşitliğinin yeterli olacağını düşünmektedir. Erdemli eylemin ürünü olmayan mutluluğu Kant onaylamaz. Bunun anlamı, kişinin başkalarının özgürlüğünü ya da onurunu çiğnemek pahasına mutlu olmaya hakkının olamayacağıdır. Mutluluğu erdeme bağlı kılarak

Kant, liberal kapitalizmin yararcı etiğini yadsımakta ve hak edilmemiş mutluluklara izin vermemektedir.

Hiçbir haz duygusu ya da hiçbir ekonomik kâr güdüsü başkalarını *salt araç* olarak görmeyi ya da kullanmayı haklı çıkaramaz. Bu açıdan bakıldığında Kant ahlakı kapitalist ahlaka temelden karşıdır. Çünkü bireyin kendi kişisel '*kâr*' tutkusu uğruna öteki bireylerin emeğini sömürmesi, onları salt bir araca ya da nesneye indirgemesidir. Kapitalizmin bireyi, sanayi üretiminin mekanik olarak belirlenen çarklarının bir dişlisine indirgemesi, yaşamak için işçinin emeğini sermayenin iktidarına kiralaması ya da satması ahlaki öznenin özgürlüğünü yadsımaktadır. Çünkü bu koşullar altında işçinin karar verme yetisi, kendi kendini belirleme özerkliği elinden alınmıştır. Kendi kendini belirleme olarak ussal varlığın özgürlüğünün bu yadsınışı, ahlak yasasına açıkça aykırıdır; yasa ötekilerin özgürlüğünü tanımayan hiçbir eyleme izin vermez.

Kantçı bakış açısından, öyleyse, piyasa ahlakı ahlaksızlığın ta kendisidir; özneyi nesneye, nesneyi de "meta"ya dönüştürür. Kapitalist sistem, bireyleri, varolmak için zihinsel ve bedensel güçlerini başkalarına kiralamaya ya da satmaya *zorlar*. Bireyler özgürlüklerinden uysalca vazgeçmektedirler. Bunun nedeni varolma istencinin özgür olma istencinden önce gelmesidir. Başka deyişle, kişi fiziksel gereksinimlerini karşılamaksızın tinsel özgürlüğüne yönelemez. Bu nedenledir ki Marx, ahlakı bir "üst-yapı" kurumu olarak görmüş ve onun "alt-yapı" kurumlarına bağlı olduğunu ileri sürmüştür. Kapitalizm, bireyleri yaşamda kalmak ile özgür ya da erdemli olmak arasında seçim yapmaya zorlar ve bu seçimi doğal olarak yaşama isteği kazanır.

Kant'ın tersine Marx erdemli olmanın maddi ya da *a posteriori* koşulları olduğunu düşünmektedir. Bu görgül ya da maddi koşulları dikkate almayan Kantçı etiğin idealist olarak nitelenmesi gerekirken Marx'ın bir "gerçekçi" olarak nitelendirilmesi gerekir. Kant ahlakı modern yaşamdaki eşitsizlikleri ortadan kaldırmayı bireylerin istencine bırakmaktadır. Oysa ki Marx'a göre eşitsizliğin *görgül yapısal nedenleri* bir devrim yoluyla ortadan kaldırılmadıkça bireylerin özgür ve eşit olması olanaksızdır. Kant insanların sömürülmesinin, bir araç olarak kullanılmasının nedenini sömürenlerin ahlak yargılarındaki bir eksikliğe ya da yanlışlığa bağlamaktadır. Bu düşünce, sanki bireyler ahlak konusunda yeterince bilinçlendirilirlerse, insana saygı duymayı öğrenebilirlerse yanlışlarından döneceklermiş ve tüm insanların özgür yaşamalarına izin vereceklermiş gibi bir varsayım içermektedir. Oysa ki toplumsal çatışmayı doğuran şey, Marx'a göre, insan tasarımlarındaki soyut ya da kuramsal farklılıklar değil, bireysel varoluşun bağımlı olduğu üretim güçlerinin iyeliği üzerinde süren edimsel yaşam mücadelesidir. Kant bireysel farklılıkları ahlakın doğasının yanlış ya da eksik tasarımlanmasından doğan bir değerler sorunu imiş gibi algılarken, Marx maddi bir mülkiyet sorunu olarak algılamaktadır.

Öte yandan, toplumsal eşitsizlikten doğan bireysel farklılıkları postmodernizm de, değerlerin göreliliğinden doğan ahlaki ya da kültürel

bir sorun olarak ele almaktadır. Bu farklılıklara bireylerin ya da toplumların iradi seçimleri imiş gibi yaklaşmaktadır ve değerlerin çok-çeşitliliğini bir özgürlük ve kültürel varsıllık olarak kabul etmektedir. Postmodernizm yaşam biçimlerinin göreliliğini açıklamaya çalışmaz; onları betimlemekle yetinir, uzlaşmazlıkları ve çatışmaları gidermeye çalışmaz. Bu çatışmaları, yaşamın kendiliğindenliğinin belirişleri olarak kabul eder. Onun bu tutumu, kapitalizmin doğurduğu eşitsizlik ve adaletsizliğin derinleşmesine yol açar. Yapısal açıklamanın geçersiz olduğunu ileri sürerek Marxizmi yadsır. Mülkiyet, sınıf mücadelesi, altyapı, üstyapı gibi kavramlar onlara göre "meta-anlatı"lardır ve bu anlamda metafizikseldirler. Dilin dışında hiçbir yapısal öge ya da yasa yoktur. Bunu söylemek, dilin dışında hiçbir gerçeklik olmadığını söylemektir. İnsan mı tanrıyı yarattı, tanrı mı insanı yarattı sorusuna andırımlı olarak, dil mi doğayı yarattı, doğa mı dili yarattı sorusu sorulabilir. İnsan doğası kavramı dilsel bir kurmaca ise hem Kant ve modernizmin "temel insan hakları"nın varlığı ve evrenselliği söylemi, hem de Marxizmin eşitlik ve özgürlük söylemi çöker. Postmodernizm hem Kantçı hem de Marxist insan doğası tasarımını eleştirir ve onu *"yapı-sökümü"*ne uğratır.

Özneye kimliğini veren, onun kendini algılama biçimidir. Kantçı özne, kendisini "özbilincin aşkınsal birliği" olarak algılamaktadır. Arı bilincin kendini kavraması, öteki öznelerle ya da toplumla etkileşimini öngerektirmediği için kişisel özgürlük ya da erdem dışsal tarihsel-toplumsal yapılardan etkilenmez. Bir anlamda, bireysel bilincin kendini algılaması tarihsel-toplumsal koşulların bağlamından ve göreliliğinden bağımsız gerçekleşir. Marx modern özne felsefesinin temel bir yanlış varsayım üzerine kurulu olduğunu düşünmektedir. Kişinin kendini algılama biçimi, tikel bir tarihsel bağlamda egemen olan üretim biçiminin *yapısı* tarafından belirlenmektedir. Kişinin bilinci, içinde bulunduğu toplumun ulaştığı üretim aşamasının doğurduğu yaşama biçiminin maddi koşullarının ürünüdür. Bu yapısal koşullar evrenseldir ve tarihin evrensel yasalarını oluştururlar. Kant öznenin doğasını evrenselleştirirken, Marxizm ekonomik yapıyı evrenselleştirmektedir. Postmodernizm açısından hem Kant'ın hem de Marxizmin evrenselciliği farklı insan ve toplum anlayışlarını tek-biçimleştirmekte, çoğulculuğun önüne geçmektedir. Evrensel insan doğası ya da 'evrensel tarih yasası' kavramları insan yaşamının tüm boyutlarını tek bir kavramdan türetmeye çalışmaktadırlar. Bu anlamda kaçınılmaz olarak indirgemecidirler. Somut durumların çok çeşitliliğinin evrenselin altına yerleştirilmesi, tikel durumların evrenselin kaynağı olarak algılanmasına yol açar.

Postmodernizm insan yaşamının salt akla ya da dışsal ussal nedenlere(örneğin nesnel yasalara) dayanılarak açıklanmasının, kültürün önemli bir öğesi olagelmiş olan insan *duygularını* göz ardı ettiğini vurgulamakta ve duygulara da insan ussallığı yanında eşit bir geçerlilik statüsü verilmesi gerektiğini ileri sürmektedir Ama duygular barış içinde birlikte yaşayabilmeyi olanaklı kılabilirler mi? Duygular bireysel, toplumsal ve

uluslararası ilişkileri uyumlu bir düzene kavuşturabilirler mi; yoksa onlar, Kant'ın inandığı gibi, tüm insani eksikliğin başlıca sorumluları mıdırlar?

"Komşunu kendin gibi sev" demektedir Hristiyanlık; ama ya kişi kendini sevmiyorsa? "Yaratılanı yaratandan ötürü sev" demektedir İslam kültürü; ama ya kişi Tanrı'yı sevmiyorsa? "Öldürmeyeceksin" demektedir Yahudilik; ama ya kişi insanlığı sevmiyorsa? Sevgi de içlerinde olmak üzere genelde duygular ahlakın kaynağı ve ölçütü olarak görülebilirler mi? Dinsel değerlerin egemenliği altındaki Orta Çağ kültürlerinin bu soruya verdikleri yanıt "Evet"tir. Bu kültürlerde insanları arası ilişkileri belirleyen değerlerin kaynağı metafiziksel bir varlıktır. Ancak bu değerler "kendi başlarına" değerli değillerdir, koşulsuz değillerdir. Değerlerin değeri tanrı'nın onların öyle olmalarını istemelerinden gelmektedir. Böylece, 'iyi' tanrı'nın istediği, 'kötü' ise istemediği şey anlamına gelmektedir. Dinsel kültürden insanların tanrı'nın istediğini istememe özgürlüğü yoktur. Koşullu değerlere koşulsuz itaat, insan özgürlüğünü yadsır. Özgür olmayan bir varlığın ahlaki sorumluluğu olamayacağı için dinsel motivasyonlu bireysel ve toplumsal eylemler 'ahlaklı' ya da 'ahlaksız' olarak değil, ama bütünüyle 'ahlak-dışı' olarak görülmelidirler. Ahlak-dışı terimi burada ahlak ile ilgisi olmayan anlamında kullanılmaktadır. Bir eylemin ahlakın sınırları içerisinde değerlendirilebilmesi için o eylemin her şeyden önce özgür bir istencin ürünü olması gerekir. Dolayısıyla tanrı'nın insandan herhangi bir tanrısal değeri gerçekleştirmesini istemesi, aslında insanın özgürlüğünden, eş deyişle insanlığından vazgeçmesini istemesi anlamına gelecektir. "Teolojik ya da dinsel ahlak" terimleri, öyleyse, kavramlar arasındaki bir çelişkiden başka bir şey değildir. Teolojik ahlakın bu kavramsal çelişkisi kendisini değer yargılarının önsel varsayımlarında da gösterir. Örneğin, "Komşunu kendin gibi sev" yargısında edilgen bir yaşantı olan sevgi olgusu ödev ahlakının gereklilik formu altında sunulmaktadır. "Olması gereken" iradi bir seçimi öngerektirirken "olan"(sevgi) edilgen duygunun kendiliğindenliğinin bir sonucudur. Sevgi her zaman dışsal bir neden ya da nesne tarafından belirlenir. Sevgide hem sevginin nesnesi hem de sevgi duygusunun doğuşu olumsaldır. Bu olumsallık sevgiye keyfilik ve rastlantısallık niteliklerini verir. Tikel durumlara verilen özel bir duygu, ahlaki fenomenlerin bütünü için geçerli olan genel bir kurala çevrilemez. Sevgi genel ve biçimsel bir kavram değil, tikel ve somut duygu içeriği olan öznel bir yaşantıdır. Kavramın içeriği özneler arası deneyime ve uslamlamaya açık iken, duygunun içeriği bireyin özgün yaşantısı ile sınırlıdır. Tek bir bireye duyulan kişisel sevgi bizi zorunlu olarak tüm insanlığı sevmeye götürmez. Genel insanlık sevgisinden kalkarak tek tek bireylerin sevgisine geçmekten söz etmek ise anlamsızdır. Çünkü tümel insanlık kavramı duygularımızın değil, düşüncemizin nesnesi olabilir. Duygu; tümeli, tümelliği içinde kavrayamaz. Kavram özü soyutlayarak duyusal içeriğin üstünden atlar, onu dışarıda bırakır. Özün tanımda genelleşmesi duyusal olanın tinsel olana dönüşmesidir. Duyguların kaynağı ya da nesnesi duyusal olmayan (tinsel) kavramlar değil, 'burada' ve 'şimdi'deki duyusal algılarımızdır. Duygu, duyusal algıya verilen

hoşlanma ya da hoşlanmama, beğenme ya da beğenmeme tepkilerinin genel adıdır. Bu tepkiler duyusal varlığımızın dış dünyayı olumlamasını ya da olumsuzlamasını içermektedirler. Olumlanan bir algı bizde hoşlanma duygusu yaratırken, olumsuzlanan bir algı bizde hoşlanmama duygusu yaratmaktadır. Her iki durumda da duygu, dışsal bir etki tarafından yaratılmakta ya da uyarılmaktadır. Duyusal algılarımızın kaynağı olan bedenimizi biz yaratmadığımıza göre duygularımızın dış dünyaya verdiği tepkilerden ahlaki olarak sorumlu tutulamayız. Bedensel bir duygulanım olarak sevgi, iradi olarak seçtiğimiz değil, kendimizi ister istemez daha şimdiden 'içinde bulduğumuz' istem-dışı bir yaşantıdır. Dolayısıyla sevgi emredilemez, genelleştirilemez, evrensel bir ahlak yasası olarak buyurulamaz. Birlikte yaşamayı olanaklı kılan şey bireylerin özgürce seçtikleri ortak ya da genel kurallar etrafında uzlaşmaları ise, sevginin dünya barışını olanaklı kılan bir 'değer' olmadığı söylenebilir.

Öte yandan, eğer duyguların kaynağı son çözümlemede duyusal algı ise duyusal deneyimin olanaklı bir nesnesi olmayan bir varlık (tanrı) nasıl sevilebilir? Kişi duyumsayamadığı bir şeye duygusal bir tepki de oluşturamaz. 'Tanrı sevgisi', öyleyse, teolojik ahlakın çelişkili terimlerinden bir başkasıdır. Genel 'insanlık sevgisi' deyiminde bir kavram ile bir duygu arasında bağlantı kurulmaya çalışılması, kavram ve duygunun birbirlerine karşı ontik geçişsizliği ya da etkileşimsizliği nedeniyle ne denli olanaksız ise sevgi duygusuyla tanrı 'kavramı' arasında bir özne-nesne ilişkisi kurmak da o denli olanaksızdır.

Bir dünya barışının olanağını insanların bir arada özgürce yaşamalarının oluşturduğu kabul edildiğinde, sevginin birleştirici değil ayırıcı bir işleve sahip olduğu bir fenomen olarak kendini gösterir. Sevginin olumsallığı ya da keyfiliği kişilerin öteki insanların dinsel ya da etnik kimlikleri arasında ayrımcılık yapmalarına yol açabilir. Çünkü bir ırk ya da din herhangi birisinde beğeni duygusu yaratırken başka birisinde itici bulma duygusu yaratabilir. Dinlerin farklı dışavurumları ya da nesnelleşmeleri dinlerin kendi içlerinden ya da dışlarından farklı algılanmalarına yol açabilmektedir. Bu bağlamda sözgelimi, İsviçre'de minareler Hıristiyanlarda rahatsızlık duygusu yaratırken, çarmıha gerilmiş bir İsa figürü de İsa'nın gerçekte çarmıha gerilmediğine inanan Müslümanlarda rahatsızlık duygusu yaratabilmektedir. Kadınların burka veya çarşaf giymeleri ya da türban takmaları batılı bir Hıristiyan'a ne denli tuhaf geliyorsa, vaftiz ya da günah çıkarma ritüeli de bir Müslüman'a o denli tuhaf gelebilmektedir. Hangi duygunun haklı ya da doğru olduğunu belirleyebilecek hiçbir nesnel ölçüt yoktur. Her duygu, haklılığının gerekçesini salt kendisinin daha şimdiden 'bulunuyor oluş'una ya da duyumsanıyor oluşuna dayandırdığı için farklı duyguların bağdaştırılması ya da birbiriyle uyumlu kılınması çok zordur. Bir duygu, haklılığını edimsel varoluşunda bulmaktadır. Duygu kendisinin varolmamasını *isteyemez*, çünkü daha şimdiden vardır; kendisini başka bir duyguya da dönüştüremez, çünkü iradi bir edim değildir. Duygu böylece, kişiyi kendi içine hapseder. Kişi ne

hissediyorsa odur ve neyi ne zaman hissedeceğine kendisi karar veremez. Kendi duygusunun içine gömülmüş, dahası o duygunun kendisi olan bir kişinin o duyguyu yaşamaktan başka seçeneği yoktur. Kendi duygularına boyun eğen kişi tutum ve davranışlarında kendini başka insanlara dayatmak zorundadır, çünkü, işte, kendisi olmak zorundadır. Ahlaksal, hukuksal ve politik normların duygulara dayandırıldığı toplumlarda baskıcı eğilimlere çok sık rastlanmasının nedeni bu olguda aranmalıdır. Duygusal değerler (sevgi, merhamet, alçak gönüllülük vb.) kendi içlerinde despotizmin tohumlarını barındırdıkları kadar totaliterizmin tohumlarını da barındırmaktadır. Belirli bir durumda merhamet eden kişi aynı durumda kendisine ve tüm insanlara da merhamet edilmesini örtük olarak kabul etmiş demektir. Birisine karşı '*acıma*' duygusu hisseden kişi acımayı *seçmiş* değildir; dışsal bir olay içini acıtmıştır. Karakteri acıma duygusu taşıyorsa, bu duygudan yoksun olmanın ne anlama geldiğini asla anlamayacaktır. İnsanlar ve toplumlar arasındaki çatışma ve savaşları, acıma ya da merhamet duygularından yoksunluğa bağlayan bir kişi insanları merhamete çağırdığında aslında onları kendilerinde olmayan bir duyguya sahip olmaya çağırmaktadır. Ama eğer doğanın belirlenimi altındaki karaktere bu duygu verilmemişse bireylerin kişiliğinde bu duygunun izlerini aramak, doğaya aykırı davranmak ya da karşı gelmektir. Bu duygunun yoksunluğundan dolayı suçlanması gereken, kişinin kendisi değil, doğa ya da tanrıdır.

Doğa ya da tanrının insanlarda olmayan şeyi istemesi haksızlık; istediği şeyi alamadığında onları ceza ile tehdit etmesi ise zorbalıktır. Herhangi bir duygu ahlakı ya da duygu toplumu eşitlik ve adalet değerlerini de olanaksız kılmaktadır. Çünkü duygular nesnelerine kendilerine bir *hak* olarak değil, bir lütuf olarak sunarlar. Duygunun varlığı öznenin içsel yaşantısının olumsallığına ya da keyfiliğine bırakılmıştır. Duygunun nesnesi öznede olmayan bir duyguyu yaratamaz, talep edemez. Hiroşima'ya atom bombası atıldığında Amerikalıların; Filistin'e füzeler yağdığında İsraillilerin; Irak'ta sözde demokrasi adına bir buçuk milyon kişi öldürüldüğünde Birleşmiş Milletler'in ve NATO'nun masum çocukların merhamet dileyen çığlıklarını duymamalarının nedeni budur. Savaşlarda ölen her masum sivil, merhametin insan yaşamını koruyamayacağının somut göstergesidir. İsa'nın yanılgısı insanlardan merhamet beklemesiydi; İsa, tanrının oğlu, kendisini merhamet yoksunluğunun yol açtığı trajedilerden koruyamıyorsa ortalama insanları merhamete sığınmaya davet etmek, onları varoluş mücadelesinde savunmasız bırakmak anlamına gelmeyecek midir? Koyunun kurttan acıma beklemesi doğaya aykırıdır ve kaçınılmaz olarak ölümle sonuçlanır. Merhamet, öyleyse, bireysel ve toplumsal yaşamı olanaklı kılan bir duygu olamaz, tıpkı tüm öteki duygular gibi.

Buraya dek anlattıklarımızdan çıkan şey duyguların bireyler ve toplumlar arası ilişkilerde çatışma ve savaşı engelleyebilecek doğa ya da işleve sahip olmadıklarıdır. Duygu toplumlarında duyguların çok çeşitliliği ve öznelliği, göreliliği; görelilik ise, birlikte yaşamak söz konusu olduğunda

en iyisinden rekabeti, en kötüsünden dünya savaşlarını doğurmaktadır. Tüketim kültürü tarafından belirlenen batılı burjuva yaşam biçimi ile tevekkül ya da itaat kültürü tarafından belirlenen doğulu yaşam biçimi arasında duygusal bir tercih yapmak için hiçbir nesnel ölçüt bulunamaz. İyi yaşamın tanımı duyguların niteliğine ve yoğunluğuna göre kültürden kültüre değişmektedir. Tüketim kültürünün dinamiğini oluşturan "haz" duygusunun yaratılması ve kışkırtılması vahşi kapitalizmin yaygın politik öğretisi olan liberal demokrasi aracılığı ile meşrulaştırılmaktadır. İtaat kültürünün gereksinim duyduğu, duyguların yadsınması ve yoksunlukla yetinilmesi örneğin Orta Doğu toplumlarında baskıcı teokratik yönetim biçimleri aracılığıyla meşrulaştırılmaktadır. Diyeceğim, bir duygu bir yaşam biçimini üretmekte, bir yaşam biçimi de kendisine uygun ahlaksal, hukuksal ve siyasal değerler dizgesi üretmektedir.

Sömürgecilik dediğimiz şey, daha çoğunu isteyen, daha azı ile yetinmeyen, doyumunun nesnelerini çeşitlendirmek isteyen haz duygusunun yeni ve varsıl kaynak ve olanaklar aramasını ve amacına ulaşmak uğruna farklı toplumların yaşam alanlarını, onların yaşam biçimlerini bozma ya da yok etme pahasına ele geçirmesidir. Orta Doğu'nun itaat kültürü Batı'nın sömürgeci amaçlarına ulaşmasını kolaylaştırmaktadır. Ama Batı'nın Orta Doğu üzerinden egemenlik elde etmesi Batı kapitalizminin de, tıpkı Orta Doğu gibi, bir duygu toplumu olduğu gerçeğini örtmez. Duygulara dayanan dinsel değerler Orta Doğu'da ne denli çatışma üretiyorsa (örneğin Irak'taki mezhep savaşları), haz duygusuna dayanan kapitalist değerler de Batıda ve giderek tüm dünyada o denli çok çatışma üretmektedir. Dolayısıyla günümüzde dünya barışını ne batılı ne de doğulu yaşam biçimlerini yöneten değerler sağlayabilir. Çünkü iki kültür de temelde duyguların belirlenimi altındadır, kendinde bir amaç olarak aklın değil.

Burada temel soru şu olmalıdır: Duyguya değilse, dinsel ya da metafiziksel bir varlığa değilse, hangi temele dayandırıldığında değer ve normlar insanların barış içinde birlikte var olmalarını olanaklı kılar? Kant bu temel sorunun yanıtını insanın kendisinde bulmaktadır; ama insanın duygularında değil, akıl yetisinde. Duygular insanı doğu toplumlarında olduğu gibi geleneğe duyulan nostaljik bir özleme ve sığınmaya (gelenekçiliğe-muhafazakarlığa) yöneltebileceği gibi, Batı toplumlarında olduğu gibi (araçsal aklın yıkıcı devinimi nedeniyle) geleceğin kaotik belirsizliğine de itebilir. Kant hem gelenekçiliği hem de modernizmin araçsal akılcılığını yadsımaktadır. Erdem, aklın kendi özgürlüğüne duyduğu koşulsuz öz-saygıdır.Bu saygı pratik aklı kendinde bir amaç konumuna yükseltir.İnsanın ussal özgürlüğüne duyulan saygı, evrensel bir hümanizm olarak, postmodernizm ve olanaklı tüm us-karşıtı öğretilerin bengi anti-tezini oluşturmaktadır.Kant'ı tüm zamanlarda güncel kılan da budur.

Araştırma Görevlisi, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü

Kaynakça:

Armstrong, A. C.. 1931. Kant's Philosophy of Peace and War. *The Journal of Philosophy* 28 (8): 197-204

Blim, Michael. 2000. Capitalism in Late Modernity. *Annual Review of Anthropology* 29: 25-38

Puchala, Donald J.. 2005. World Hegemony and the United Nations. *International Studies Review* 7: 571-584

Dallmayr, Fred R.. 2002. Globalization and Inequality:A Plea for Global Justice. *International Studies Review* 4 (2): 137-156

Ferraris, Maurizio. 1988. Postmodernity and Deconstruction of Modernity. *Design Issues* 4: 12-24

Habermas, Jürgen. 1981. Modernity versus Postmodernity. *New German Critique* 22: 3-14

Waltz, Kenneth N.. 1962. Kant, Liberalism and War. *The American Political Science Review*. 56 (2): 331-340

Byrd, B. Sharon and Hruschka, Joachim. 2006. The Natural Law Duty to Recognize Private Property Ownership: Kant's Teory of Property in His Doctrine of Right. *The University of Toronto Law Journal* 56 (2): 217-282

Shell, Susan Meld. 1978. Kant's Teory of Property. *Political Teory* 6 (1): 75-90

Schwarz, Wolfgang. 1962. Kant's Philosophy of Law and International Peace. *Philosophy and Phenomenological Research* 23 (1): 71-80.

The Idea of Deweyan participatory democracy in contemporary culture

Renata Kišoňová

Pragmatism is traditionally presented as the philosophic counterpart of democracy. After second World War, it grew into a social philosophy. Pragmatists applied their doctrine and method to every phase of social theory. Pragmatism insisted that philosophy, in contrast to all other human activities, must be allowed to remain outside and above the public domain in order to maintain sound relations with these other human activities and to whose progress it must contribute.[2]

The revival of philosophical pragmatism brought renewed enthusiasm for Dewey's concept of *democracy as a way of life*. I am going to analyse here whether is Dewey's philosophy nowadays unworthly or not. His democratic motivation was to find an effective association of people as well as to preserve their freedom as much as possible.

According to us, the most distinguished addition in understanding of democracy is the idea of *participationism*[3]. **T**he idea of participation in social and political life is ancient, but the roots of the idea of participatory democracy as a specific concept is allied with J.J. Rousseau who insisted on direct citizen participation despite his acceptance of the idea of social contract.

Among others achievements in terms of the concept of participationism may be summarized as principle as follows:

- The basic ideas are self-government and self-regulation (as a development of Rousseau's concept of self-governing order)

- The dualism of rulers and ruled has to be reset

- Citizens have the right, and have to have a real opportunity to decide on matters that concern and affect their lives

- Citizens are free and equal in their access to institutions and decision making in all spheres of life

- Democtracy is more than voting which is not the sole, paradigmatic or the most significant democratic activity

- Participation breaks down political apathy and civic passivity

- Participation leads to consenzus, social responsibility and strong democracy

- Participatory democracy is real, and it exercises with its own tools, such

as referendum, recall, citizen-initiated legislation, etc.

- Participatory democracy is not bound to local and small communities, because the new technology allows new ways of global participation (the vision of „e-democracy")

- Participatory society and culture are possible, and they are the keys to a better democratic future. (Višňovský 2009)

Democracy is according to Dewey much broader than a special political form, a method of conducting government, of making laws and carrying on governmental administration by means of popular suffrage and elected officers. (Dewey 1937) It is that as well, of course. But it is something broader than "only" that. "*The political and governmental phase of democracy is a means, the best means so far found, for realizing ends that lie in the wide domain of human relationships and the development of human personality. It is, as we often say, though perhaps without appreciating all that is involved in the saying, a way of life, social and individual.*" (Dewey 1937) Dewey expressed the main idea of democracy as the necessity for the participation of every mature human being in formation of the values that regulate the living of men together. This is necessary according to him from the standpoint of both the general social welfare and the full development of human beings as individuals.

Let us explain in more detail, what is Deweyan idea of democracy like. He supposes , that universal suffrage, responsibility of politicians to the voters, and the other factors of democratic government are means that have been found expedient for realizing democracy as the truly human way of living. They are not a final end and a final value. They have to be judge on the base their contribution to the end. Democratic political forms are according to Dewey bare in mind the best roads that human spirit invented to a special time in a history.

There are two facts that each one is influenced in what he does and enjoys and in what he becomes by the institutions under which he lives, and that therefore he shall have, in a democracy, a voice in formatting them, are the passive and the active sides of the same fact. The progress of political democracy came about through supplying of the method of bilateral advisement and voluntary agreement for the method of subordination of the many to the few enforced from above. (Dewey 1937)

The main problem is, that masses are unaware that they have an authority to a progress of their own powers. Their experience is (sad to say this is lingered position) so restricted that they are absolutely not conscious of restriction! And we know that these masses are then not only the sufferers. The whole social sphere is deprived of the potential resources that are to be used at its and their service.

"The foundation of democracy is faith in the capacities of human nature; faith in human intelligence and in the power of pooled and cooperative

experience. It is not belief that these things are complete but that if given a show they will grow and be able to generate progressively the knowledge and wisdom needed to guide collective action." (Dewey 1937) What does every autocratic and authoritarian system rest on? It rests on a belief that the needed capability is determined to a few superior, who are credited with the ability and the power to control the supervision of others.

Dewey insists that it would be foolish to negate that much could be said for this point of view. "It is that which controlled human relations in social groups for much the greater part of human history." (Dewey 1937) The democratic faith emerged according to pragmatists very recently in the history of mankind. History and the recent epoch as well show that even democracy now exists, human ´s mentality is still permeated with the idea of leadership - idea that developed in the early history of mankind.

Democratic credo is based on belief in equality. But we can not mix it with belief in equality of natural endowments. Proclaiming the equality does not mean enunciating a psychological doctrine but a political one. "All individuals are entitled to equality of treatment by law and in its administration. Each one is affected equally in quality if not in quantity by the institutions under which he lives and has an equal right to express his judgment, although the weight of his judgment may not be equal in amount when it enters into the pooled result to that of others." (Dewey 1937)

Shortly, according to Deweyan participatory democracy each one is equally an individual and entitled to equal opportunity of development of his own capacities. In general according to pragmatists is democracy understood as the faith that each individual has the opportunity to contribute whatever is he capable of contributing. The value of his contribution be decided then by its place and function in the organized total of similar contributions, not on the basis of prior status of any kind whatever.

Dewey tried to emphasized the advance of effective release of intelligence in connection with personal experience in the democratic way of living. He has done that intentionally, because democracy is usually associated in our awareness with freedom of action, forgetting the importance of released intelligence which is necessary to justify freedom of our action. Unless freedom of individual action has intelligence and informed conviction back of it, its manifestation is almost sure to result in confusion and disorder. The idea of Deweyan democracy is not the right of each individual to do as he pleases even if it be qualified by adding *„provided he does not interfere with the same freedom on the part of others."* (Dewey 1937)

The freedom of action and experience is according to Dewey necessary to produce freedom of intelligence. We can permit with Dewey - the sorts of freedom guaranteed in the Bill of Rights are all of this nature.

Freedom of belief and conscience (*No law shall be made respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof. The free exercise and enjoyment of religious profession and worship, without discrimination or preference, shall forever be allowed. No religious test shall be required for the exercise of civil or political rights.*[4]), of expression of opinion, of assembly for discussion and conference, of the press as an organ of communication (*No law shall be passed abridging the freedom of speech, of expression, or of the press, or the right of the people peaceably to assemble and petition the government for redress of grievances.*[5]). These rights are guaranteed, because without them people are not free to develop and society is deprived of what they could contribute.

Since Dewey´ s time until nowadays it is still a disputed question - *how far a democratic political government could go in control of the conditions of action within special groups*? Dewey thinks, that all institutions are educational in that way, that they operate to model dispositions, abilities and disabilities. These create a concrete individuality. According to him, this principle applies with specific force to the school. *"Upon the educational side, we note first that the realization of a form of social life in which interests are mutually interpenetrating, and where progress, or readjustment, is an important consideration, makes a democratic community more interested than other communities have cause to be in deliberate and systematic education"* (Dewey 1944) The interconnection of democracy to education is according to pragmatists a familiar fact. What arguments do they use?

Pragmatists suppose that a government resting upon popular suffrage cannot be successful unless those who elect are educated. Since a democratic society refuses an external authority, it has to find an alternative in voluntary interest. And this can be established only by education. There exists a deeper explanation as well. I have mentioned, that according to Dewey democracy is more than a form of government. Democracy is *primarily a mode of associated living, of conjoint communicated experience.* (Dewey 1944) The extension in space of the number of individuals who participate in an interest is equivalent to the breaking down of those barriers of class, and national territory which kept men from perceiving the full import of their activity.

These more varied points of contact denote a greater diversity of stimuli to which an individual must respond. Very important is to realize a fact, that liberation of a greater diversity of personal capacities which characterize a democracy, *are not* the products of deliberation and conscious effort, but they were caused by the development of modes of commerce, migration globalism which flowed from the command of science over natural energy.

Obviously a society which is mobile, dynamic, which is full of channels for the distribution of a change occurring anywhere, has to see that citizens are educated to personal initiative and adaptability. On the other hand,

they will be prostrate by the changes in which they are caught and whose connections they do not perceive.

What will be the result? According to Dewey – "confusion in which a few will appropriate to themselves the results of the blind and externally directed activities of others." (Dewey 1944)

And – what is the most important fact for Dewey - a society which cares about securities for participation in its good of all its members on equal terms is in so far democratic. This society also cares about flexible readjustment of its institutions through interaction of the different forms of associated life. This type of a society has to have education which gives individuals a personal interest in social relationships and the habits of mind which care about social changes without introducing messiness. (Dewey 1944)

Dewey supposes, that the main business of the family and the school is to influence directly on the formation and growth of attitudes, emotional, intellectual and moral.

"*Whether this educative process is carried on in a predominantly democratic or non-democratic way becomes, therefore, a question of transcendent importance not only for education itself but for its final effect upon all the interests and activities of a society that is committed to the democratic way of life.* " (Dewey 1944) Absence of participation tends according to Dewey to produce lack of interest and concern on the part of those shut out. And the result is a corresponding absence of effective responsibility. In Dewey´s time according to him the countries in which autocratic system dominates are just those in which there is least public spirit (education, science...) and the greatest indifference to matters of general as distinct from personal concern. (Dewey 1944) There, where is a little power, there is correspondingly little sense of positive responsibility. Habitual exclusion causes the effect of reducing a sense of liability for what is done and its consequences. And here is the other argument for democracy according to pragmatists - the best way to produce initiative, constructive power is to exercise it. "*Power, as well as interest, comes by use and practice"* (Dewey 1937)

We have demonstrated in a previous part that Dewey made theory and living identical and applied his philosophy to economic, political, and pedagogical questions. Reality is declared to be changing, growing, developing in things. A real philosophy, according to Dewey, must abandon absolute origins and finalities and explore specific values in practical, moral, and social life. Dewey regarded philosophy as the criticism of those socially important beliefs which are part of the social and cultural life of human communities. In his philosophy, common life is the reality of a dignity equivalent to that of nature or the individual. He never made philosophy subservient to the vested interests of any class or nation; nor he was afraid to hurt any sensibility. Dewey didn´t accept any

alternative between knowledge and action. For him it is *intelligent action* that matters. The failure of our intelligence in social areas had made him accentuate political aspects of his philosophy. Throughout his life he didn´t try only to apply his experimental methods to social philosophy, but he also actively participated in disputes and struggles of diplomatic and social importance. These motives enhanced his interest in education; Dewey recognized, that education plays important role in the survival of democracy, and the importance of democratic thought and action in the improvement of education.

Let us outline some contemporary critique of Deweyan democracy in few lines. There are these arguments contra his concept of participatory democracy in contemporary social philosophy: - Deweyan democracy is *substantive* insofar as it rejects any attempt to separate politics and ethics; democratic participation is essentially *comunicative*, *"it consists in the willingness of citizens to engage in activity by which they may "convince and be convinced by reason"* (Talisse 2004) Dewey thought that such communicative processes were fit to govern not simply the basic structure of government, but the whole of social association. Dewey suppose democracy as a "way of life" rather than a kind of state. In this way, his concept of democracy is *deep*. But it is therefore a species of *perfectionism*. *"For Dewey, then, all social associations should be aimed at the realization of his distinctive vision of human flourishing."* (Talisse 2004)

We have demonstrated, that Deweyan democracy involves a social prescription that all social institutions should be designed (reconstructed) to help realize that particular vision of the moral life. The problem according chosen Deweyan critics is, that the commitments constitutive of the Deweyan democratic ideal can be reasonably rejected. Deweyan democrat seeks to reconstruct society in the mode of her own philosophical liability, it tries to create social institutions that are explicitly designed to cultivate norms and realize civic ideals that her citizens could reasonably reject. And then, Deweyan "*democracy is an inappropriate ideal for contemporary democratic societies.*" (Talisse 2004)

What is participation according to Dewey and what is its place in his conception of democracy? Dewey's use of *participation* was substantive and wide ranging.

As Emil Višňovský reasons, the spirit of Deweyan democracy is participatory *through and through.* (Višňovský 2009)

Democratic participation is an essential part of life itself, not merely its instrument. In Dewey´s words participatory democracy „is not to be one-party rule, neither the dictatorship of the proletariat, nor "the imposition of an elite vision" and "manipulation of the humble many by the sophisticated few" (Višňovský 2009) . As it was demonstrated previous, Dewey's concept of democracy is not political in the first order. He is not interested in democracy as a form of government and a method of political

power. Democracy for Dewey is part of a genuine human way of being, which is the social being. It is the "human condition". Simply, it is not possible to live as a genuine human being and not to live in a democratic way since it is not possible to live in isolation as an abstract individual. The social being of the individual may be performed in principle in two ways: democraticly, which is the right way, and undemocraticly, which is the wrong and distorted way. Thus Dewey's term for "participation" is "*sharing*" and "(mutual) *contribution*". This can be understood as the expression of Dewey's life-long craving for common happiness and unity in the social realm. (Višňovský 2009)

In a political context, freedom without real opportunities for participation is empty and purely formal. Dewey was the resolute supporter of citizen participation; he supossed, universal and direct participation in choice of rulers, is an essential part of democracy. Self-government through participation is the true democratic vista. Such participation is intelligent, creative, deliberative. Thus, the Deweyan idea of participatory democracy includes at least these three ideas: 1. communication, 2. cooperation, 3. creativity.

Dewey showed the importance and power of the public, which cannot be overlooked as naive masses and laymen, but on the other hand he also built on individuality. In Dewey´s concept the public and the individual are not opposites—and this is an unique concepteption.

Dr. University of Trnava, Slovakia.

Notes:

2 http://www.radicalacademy.com/amphilosophy7a.htm

3 The term participationism has been probably coined by A. S. Kaufman in the 1960s in connection with the student movement in the USA

4 the Bill of Rights

5 Ibid.

References

http://www.radicalacademy.com/amphilosophy7a.htm

Dewey, John. 1937. Democracy and Educational Administration. New York: The University of Chicago Press.

Dewey, John. 1944. *Democracy and education. http://www.ilt.columbia.edu/publications/Projects/digitexts/dewey/d_e/chapter07.html*

Dewey, John. 1944. On democracy. http://radicalacademy.com/adiphilpolitics15es.htm.

Talisse, Robert. 2004. *Dewey's Defense of Democracy*. Nashville:

Humanities Module.

Višňovský, Emil. 2009. *Štúdie o pragmatizme a neopragmatizme.* Bratislava: Veda.

The Tragedy of Modern Individual in Society: *A Kafkaesque View*

Melek Zeynep Zafer

When Franz Kafka is in question the most important thing which is thought about him at first glance is his literary dimension. The first thing that comes in mind is, he is an effective novelist but not a philosopher. However, when we read his novels more attentive in detail, we see that he is concerning on the very philosophical matters in fact as alienation, rebellion, freedom and existence. So in this paper we emphasize on the opposite concepts of "individual" and "society" that are related to these matters in the centre of Kafka's novella *The Metamorphosis*.

Why does he open his novella with a remarkable expression as "when Gregor Samsa woke up one morning from unsettling dreams, he found himself changed in his bed into a monstrous vermin" (Kafka 2009, 15) and why does he need to look around from the perspective of an insect? This humorous and ironic story which tells the transformation of a man into a vermin is essentially very realistic that can be applied in the situation of modern people living in society.

The Metamorphosis tells the tragedy of modern individual who obeys the rulls of society without questioning as a part of the herd and forgets the meaning of his existence or the ideal of his life on this earth. The Metamorphosis undergoes Gregor Samsa, presents the hierarchical relations based on authority and displays slave and master interrelations beginning from the family. While the parents and sister of Gregor are the symbols of society, Gregor himself before the metamorphosis is the symbol of an automaton who sacrifices himself to his family's livelihood, but the vermin, in other words Gregor, after the metamorphosis is the symbol of a real single individual who rebels against to his alienated identity.

It is important to consider his alienation has begun before the metamorphosis, not after from that. Gregor, inasmuch as he stays in the chains of his social necessities and serves as a slave to his family's financial requirements, is sold on by the family. Because he is taken for granted until the day of his transformation, never considering whether he likes his job and the way he lives. When he turns into a vermin, he is no longer a part of the herd, just the opposite his verminness becomes his independence. *The Metamorphosis* is the story of a man who is reduced to a vermin by social life and his process of being an independent individual by his transformation.

Modern life makes person a part of the system without questioning,

criticising or thinking on it so reduces someone a changeable part of a machine. The story focuses on the fact that it is not so different from a vermin's life. Then eventually this is why Gregor is thought of as a vermin by himself and by others, so at last he becomes one. Whole metamorphosis to Gregor begins with the treatment of people around him, his job and life as if he is a vermin, so the story makes a leap from "I feel like a vermin " to "I am a vermin". Living merely for parents and sacrificing his own feellings and ideals cause his alienation. Gregor undergoes an ultimate alienation: He is alienated from both his psychological and physical self.

The disgusting appearance of the vermin, refers to the otherness of the independent individual who is isolated from the society. His mother's expectation is the reversion of Gregor into human so that's why she does not want to change the furniture's place but in fact reversion means being anybody in the herd again who serves to society. *The Metamorphosis,* shows ironically how society crashes an individual who gets out of the herd and assimilates the other. Also it reminds us that society is fulled with self-centered people who judge the other unmercifully, never caring whether they are right or wrong. And it presents how an isolated and alienated person is externalized by society under the appearence of a family drama.

Transformation is one of the main themes of *The Metamorphosis*. Not only Gregor transforms but his family do change with his metamorphosis. Gregor, at first transforms physically but then mental and emotional changes begin to occur. His internal and external world transforms accordingly. His family, soon becomes indifferent to a vermin, which can not earn money to support them. Gregor, who dedicates his life to his parents and sister and gives priority to their interests than his own ones, now doesn't work anymore. So the family must work for themselves. Grete, the sister begins working at a store, his father at a bank, and his mother sewing piecework.

Gregor's, dissatisfaction with his job symbolizes his dissatisfaction with the place he occupies in the society and attitude of people they express towards him. Discontent with his job Gregor transmits to the entire society. Alienation from the society and other people is a significant matter but alienation of an individual from himself which undergoes Gregor is the most serious problem. He looses his identity for the sake of making money and wish to fullfil the expectations of his family. The metamorphosis symbolizes Gregor's vain and meaningless life as a travelling sales man who devoted himself only to earn money, and modern life that makes people forget about their existence, their potentialities that can be actualized by themselves when they realize their power. But bourgeois social life wants somebody to resemble to an other and rasps the specialities which differentiate someone from an other. This system makes people similar and deprives their individualities, covers personal and cognitive abilities of a single individual so reduces them to a changeable part of a machine.

In this way when somebody doesn't work anymore, an other can replaced with him. This is what exactly happens to Grete, the sister in the story.

The story is about not only Gregor's but also, Grete's metamorphosis as well as. She is improving and getting beter while his brother is getting worse. "It is she who will ironically "bloom" as her brother deteriorates; it is she whose mirror reflects women's present situation as we attempt to critique patriarchal dominance in order to create new lives that avoid the replication of invalidation" (Straus 1989, 652). Before the metamorphosis, whole interest of the family was on Gregor, because he was the financial recourse. But after the metamorphosis, he becomes only a burden for them. This time Grete begins to provide the most of the financial resource. So she becomes self confident, takes over his social role and takes his place in the family. She begins to stand on her own legs so this is her liberation. However, this liberation is just an illusion. Because it brings about ironically slavery. And this liberation causes self-dehumanization.

"This pattern of simultaneous liberation and dehumanization is repeated when Grete is pried loose from her social role and liberated at the end of the story, and, like Gregor, she must pay a dehumanizing price for her liberation" (Straus 1989, 653). The exchange of the sister for brother explains why social system wants people to resemble to each other. The brother, like a mechanical machine is broken down so the sister can be changed with him to provide the system's continuity. This story represents the idea that individuals, like spare parts can be replaced in modern society. It is Grete now who will perpetuate the system of exchanges.

Only when Grete blooms into an eligible young woman, ripe for the job and marriage markets, can we recognize that her empowerment is also an ironic reification. She has been transformed at another's expense, and she will carry within her the marketplace value that has ultimately destroyed Gregor, which may destroy her as well. *The Metamorphosis* shows how modern social relations transforms the subject into an object and how society can be inhuman as it externalizes someone who doesn't resemble to it.

An other point that the story reveals is to feel ashamed. "Shame comes from seeing oneself through another's eyes. It is a shame that Gregor can not get out of bed, that he can not get up to go to work, that his voice fails him, that he can not open the door of his room with his insect pincers, that he must be fed, that he stinks and must hide his body that is a shame to others" (Straus 1989, 657). It is a shame for the family that they have a vermin son. Gregor is now something that is to be hidden. The word "shame" is an evident proof that we act in our deeds considering other people's judgements. We act according to society's expectations or taboos for not to feel ashamed. This is why Satre told that infernal is the others.

Society enforce people to dress or act in a certain way. Otherwise a lot of people are misunderstood and are judged in the wrong way.

Changes, which occur to Gregor reflect his inner feelings, shame, pain and fear. These feelings are presented in each of individuals, who have to live in the society. An individual's social identy based on social obligations provides these feeling, but the metamorphosis allows Gregor to abandon his alienated identity. Gregor, scarcely after the metamorphosis, understands his previous life was an illusion that caused him to be alienated. Only transforming into a vermin can provide him to establish his self as an individual. The metamorphosis is his rebellion to his fate that is written by the society. The Metamorphosis is a reaction against the bourgeois society and its demands. Gregor's manifest physical separation represents his alienation from his family, his job, society and finally his life and himself. He had been a "vermin," crushed and circumscribed by authority and routine. He had been imprisoned by social and economic demands.

Gregor's profound self-alienation corresponds, with uncanny precision, to Marx's definition of the 'externalisation' of work under capitalism. That the alienation at the centre of '*The Metamorphosis'* is discernibly material and social, and intimately connected with the nature and conditions of employment, is indisputable. Indeed, Gregor's half-articulated resentments concerning his job clearly reveal the emotional and psychological damage which his economic bondage has inflicted (Dodd 2006, 135). The example of how Gregor's job is degrading, frustrating, and un-fulfilling for him is the fact of most of modern people are working so vermin-like. They all are alienated that they may as well wake up one morning as in vermins. This is the tragedy of modern times. Living merely upon the requests of social obligations means vanishing of the existence.

An other point Kafka presents allegorically is the name of the protagonist of the novella, 'Samsa'. Is this name just accidental or does Kafka use it deliberately? The word 'Samsa' reminds us the word 'Samsara' which first occured in Upanishads and then in the writings of Schopenhauer. It is clear that Schopenhauer was effected by Upanishads so much. And it is clear that Kafka read Schopenhauer. Samsara is a primary tenet of both Hinduism and Buddhism. Samsara (also pronounced and written Sansara) is the world of craving, suffering, death, rebirth, and disease and it has three common translations: Wander, journey and bondage (Ryan 1999, 133). Gregor's life recalls the meaning of Samsara, because he craves for an other better job, he suffers that he can not live the way he wants, the transformation is his death but his verminness is his rebirth at the same time. There can be established connections with Samsara's three translations as wander, journey and bondage. Gregor is a traveling salesman, which gives us Samsara's translation as wander and journey. And it has connections with bondage. This could be the bondage of Gregor's relationship with his father, his boss and the bondage of his job and his sacrificed life.

The other significant aspect of the story is, there are some sadomasochistic

motifs which serve allegorically as a means of presenting relations based on the power and control. Sadomasochism hidden in the tale emphasizes on the fact that subjects never relate to the others as equals.

> Sadomashocism involves aspects of both dominance and submission, extending the general act of torture into a specificially sexual relationship in which the torturer inflicts pain and humiliation on a victim, who desires those very things as a means of sexual arousal. In Kafka's fiction sadomasochistic relationships often serve as allegorical representations of human struggle, the power drive, and the need for recognition and self-certitude. Sadomasochistic rituals are not depicted as pornographic scenes of perverted sexual activity for their own sake or for the voyeuristic pleasure of the reader, but allegories of moral dilemmas (Gray et al. 2005, 241).

The dynamics of domination and submission reveal the promlems that morally occured between Gregor and his family before and after the metamorphosis. The relationship between the members of the family is apparently based on financial proceeds but in fact rests upon the dominance and submission, and whether it is morally right or wrong is open to question. *The Metamorphosis* traces a transferral of power in the family, a radical role reversal: Grete is the active sadistic counterpart to masochistic Gregor; what Gregor loses in terms of influence, control and status that Grete gains. This means Kafka uses sadomasochistic motifs "as a vehicle for anxieties induced by the social changes in a competitive society. Moreover, Gregor's transformation into a vermin can be read as punishment for his sexual tastes. His transformation has been related to his submissive authoritarian personality and his specific sexual tastes, which are epitomised by the picture of the woman in fur on his wall. (Schaffner 2010, 334).

Kafka's choice of the object of the metamorphosis as a vermin, is not accidental either. If Gregor has turned into pet like a dog, cat or bird, what would be the family's reaction? They probably wouldn't find him disgusting and as something must be hidden. May be they even would find him cute and sweet. Transforming into a pet wouldn't mirror the meaning of Samsara that happened to Samsa.

The Metamorphosis is a projection of the situation of modern people. Modern life, job or education nearly reduces human beings to mechanical robots and make people begin to give automatic reactions. Personal features, emotions and reflexion underlying subjective decisions and choices are reduced only social codes and human existence is overlooked by social demands.

This story is the liberation of a man by turning into an insect ironically but becoming aware of his existence and freedom. *The Metamorphosis,* presents symbolically how modern life, society and job make individuals a part of the herd, and how they are externalized when they prefer not to

be. Kafka shows us the reality of unpercieved alienation which happens to everyone by an unrealistic metamorphosis.

Araştırma Görevlisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.

Bibliography

Dodd, Bill. 2006. "The Case For a Political Reading." In *The Cambridge Companion to Kafka,* edited by Julian Preece, 131-150. Cambridge: Cambridge University Press.

Gray, Richard T., and Ruth V. Gross, and Rolf J. Goebel, and Clayton Koelb. 2005. *A Franz Kafka Encyclopedia,* Wesport, Connecticut, London: Greenwood Press.

Kafka, Franz. 2009. *Dönüşüm*. Çeviren Ahmet Cemal. İstanbul: Can Yayınları.

Ryan, Michael P. 1999. "Samsa and Samsara: Suffering, Death, and Rebirth in The Metamorphosis." In The German Quarterly. Vol. 72. No. 2. Spring. 133-152. Blackwell Publishing on behalf of the American Association of Teachers of German. http://www.jstor.org/stable/408369.

Schaffner, Anna Katharina. 2010. "Kafka and The Hermeneutics of Sadomasochism." In *Forum For Modern Language Studies,* Vol. 46. No. 3. 334-350. Oxford Journals: Oxford University Press.

Straus, Nina Pelikan. 1989. "Transforming Franz Kafka's Metamorphosis." In Signs, Vol. 14. No. 3. Spring. 651-667. Chicago: The University of Chicago Press. http://www.jstor.org/stable/3174406.

Aristotle on Civic Education

Daniel DiLeo

Introduction

This paper offers a reading of Aristotle as concerned with promoting a new system of civic education, a system intended to respond to the problems and opportunities accompanying the rise of the new *tekhnai* of *poêtikê* and *rhêtorikê*, the associated shift of responsibility for the content of education of sons away from fathers and household slaves to professional teachers, and the broader political context of those changes. The paper will reconcile Book VIII of *The Politics*,[1] which endorses a highly structured, politically directed educational program sharing many features with that recommended by Socrates in *The Republic*,(Aristotle 1998; Plato 1968)[2] with Book II of *The Politics*, which rejects the replacement of the private household for the upbringing of children. I will identify textual support for the conclusion that it is Aristotle's view that the intimate hierarchies and porously bounded selves that characterize household life provide the emotional foundation upon which the city erects the educational system advocated in Book VIII. After a discussion of the content of Aristotle's recommended education of children, adolescents and young adults from the perspective of the kind of citizenship it seeks to develop, the paper will look at *The Poetics*[3] and *The Rhetoric*[4] as works that sought to redefine tragedy and rhetoric as types of *technê,* the new kind of knowledge emerging over the previous two centuries. He sought to establish criteria for these *technai* that would promote a critical stance toward conventional beliefs and institutions, thereby providing a counterweight to the strong hand of the regime that he advocated in child rearing. My argument is that Aristotle was responding to profound social changes that had climaxed in the preceding century but had yet to find a sufficient response in educational practices. His conception of a reformed civic education was creative and insightful, an admirable mix of the practical and the idealistic. As we find ourselves in the midst of similarly profound social change, and likewise bereft of a civic *paideia* that responds sufficiently, we can take inspiration from his determination, subtlety and range of vision, if not necessarily from his specific recommendations.

Aristotle focuses on a far wider range of ways that citizens are prepared for deliberation[5] than contemporary writers on "civic education"[6] or even "democratic education".(Aristotle 1984)[7] Primary and secondary formal education are among his concerns. But Aristotle proposes a far deeper and more extensive program of citizen education. It begins with

basic upbringing in the home under the general guidance of the political community's norms and laws. It continues in adulthood with a balancing of the loves and virtuous habits learned in childhood with instruction in the appropriate standards for rhetoric and tragedy. As I will argue below, Aristotle's intention was that rhetoric and tragedy would help provide the people of Athens with the spirit and tools of critical analysis,[8] balancing attachment to the *polis* and love of excellence[9] with a healthy resistance to manipulation and an awareness of the vulnerability of conventional assumptions and institutions to error and collapse. My reading of Aristotle's educational program converges very closely with that of Andrea Nightingale, who also describes Aristotle's formula for liberal education as proceeding through two stages, the first concentrating on habituation in regime-supporting moral virtues, the second on the development of the capacity for critical analysis.[10] This study differs from hers in that it provides more specification for the roles of family and *polis* in moral education as described in the *Politics*, the *Eudemian Ethics*[11] and the *Nicomachean Ethics*[12] and points to some specific teachings in the *Rhetoric* and the *Poetics* that promote a critical perspective toward convention and inhibit propaganda and manipulation.

Aristotle believes that excellent deliberation requires an excellent, or virtuous character, and so his project is nothing less than the development of excellent human beings who choose correctly because their reasoning is true and their desire is right (*Nicomachean Ethics* (*EN*) 1139a24). Both correct desire and right reason are necessary.[13] In his view, this is accomplished in two principal ways, through habit[14] and through instruction (*EN* 1103a15-20), and all of his educational strategies work through one or the other of these ways. Before discussing the way Aristotle recommends that citizens be prepared for deliberation, I will attempt to place Aristotle's views of education for citizenship in historical context. My intention is not to historicize him, but on the contrary to show the perennial nature of his basic problem, unease with an ascendant instrumentalist view of the purpose of education, and his response to that problem, fundamental reform of an educational process that had been developed in a time of dominance of a single cohesive elite, its ideas and institutions. His problem is one shared by all who are troubled by educational processes that in the process of responding to the material needs and aspirations of their political communities neglect to transmit the highest ideals of that community. Key elements of his solution, specifically his reliance on law to guide child rearing within households and on the potential of a single school, his own, to influence the tenor of public discourse and mass culture, are not available to educational reformers in liberal democracies today. Nevertheless, his message of the need to supplement instrumentalist education with a program that instills habits of excellence in the young and encourages adults to resist

the temptations to purvey or fall prey to manipulation and propaganda is a message of perennial relevance.

Historical Context

Aristotle's basic sympathy for the aristocratic side in the education wars of his day is evident from the fact that he held that people who worked with their hands (*banausoi*) were unfit for citizenship due to the "unleisured" (*aschole*) and "unfree" (*aneleuthera*) quality of a life devoted to meeting the needs of others (*POL* 1278a6-11).[15] However, he held that the character of a person was due to the training a person received as well as his or her basic nature (*EN* 1103a23-25). The latter position is among those that mark Aristotle as a moderate and a reformer in the aristocratic camp.[16] He compromised with the changes of the preceding century by accepting the substitution of the old aristocratic system of education by fathers and *paidagogoi* (slave/ tutors who were part of the household and emphasized moral education (Joynal 2009) with the new system of education by the *didaskaloi* (professional teachers who taught groups of several students outside the home for a fee and concentrated on teaching basic literacy), who served the needs of the emerging commercial and laboring classes. (Joynal 2009) The wealthier members of the new classes also made their mark on higher education, creating a market for instruction in rhetoric so that they could compete with the self-assured and well-connected aristocrats in the public arena.[17] Aristotle broke with Plato in offering a course on rhetoric (although, as we shall see, with an agenda well beyond enabling students to win arguments for the sake of power, status, and fortune). However, at the same time, he urged schools commit themselves to a focus on character education and the proper use of leisure[18] and a curriculum to develop good character and attachment to the common good (*POL* VIII).[19] He retained the aristocracy's emphasis on character education in the household, but redefined the virtues to make them more compatible with the new political forms that had emerged in the previous century, and by providing the virtues with more explicit descriptions than they had had previously, facilitated the oversight of their transmission by the household.

I am in general agreement with Nichols (1992) and Frank (2005), who see democratic as well as aristocratic elements in Aristotle's agenda. I believe that he took his own advice of moderation and inclusion of opposite elements. The reformed aristocratic *polis* that he proposes is balanced and moderated by a significant admixture of democratic elements, such as the teaching of rhetoric as an art and the description of justice as including a restorative component, which returns all persons, regardless of status, to their condition prior to suffering wrong (*EN* 1131b25-1132b21). Moreover, while retaining the aristocratic emphasis on leisure, excellence and the distinction between what the many think and what is really

true, Aristotle was strongly critical of the hereditary aristocracy as a class (*Rhetoric* (*Rhet.*) 1390b14-27).

Like educators in every setting, Aristotle was located in political community with a variety of educational goals. Material prosperity, both individual and collective, and uncritical support for the regime were then, as always, the main, and for some people, the only appropriate goals of education. As a philosopher, however, Aristotle sought to instill habits and ideas supportive of individual and collective happiness and wisdom as he understood them through the educational process.[20]

Education for Deliberation in the Liberal State

Before proceeding, we must also ask how relevant Aristotle's educational program could be to contemporary liberal democracies. In a large, diverse, pluralistic liberal democratic state, the various modes of education he utilizes are less available for the project of delivering of a coherent, mutually reinforcing set of educational experiences. In the absence of any hope of consensus about the attributes of an excellent human being,[21] liberal democracies have opted to place limits on the leverage that the state can exert over families and the role they can play in the moral education of its citizens. States that transcend those limits are seen as authoritarian and violative of basic human rights. But I will argue that a facile dismissal of Aristotle's educational strategy as too authoritarian not only overlooks the inevitable role of the political community in the formation of a choosing agent, but also ignores elements of his educational strategy that make manipulation and propaganda less attractive to elites and less credible to audiences. Rejecting Aristotle's educational strategy out of hand thereby results in a regrettable failure to appreciate the effectiveness of his strategy for preparing citizens for deliberation. I do not believe that Aristotle's educational strategy can or should be transposed to our time. The benefits of knowledge of those who are different and the costs of ignorance about them are too great in today's world to allow for a return to the homogeneous, self-contained city-state in which intrusive community supervision of childrearing would be considered tolerable. But I would like to call attention to some of the opportunities for preparation for deliberation that are sacrificed by large, pluralistic, diverse liberal political communities. In doing so, I hope to encourage a more balanced approach to what education for citizenship in a democracy requires than Dewey's very influential but unfortunately one-sided reliance on the multiplicity of interests and viewpoints within and among groups. (Dewey 1996) Small, homogeneous, isolated groups are no doubt prey to parochialism, bigotry and maltreatment of their less powerful members, all of which are defended by manipulation and propaganda when challenged (but so are the grandiose agendas of those who, often lacking in humility and self-awareness, claim to act on behalf of universal principles). But they are also far more capable than

more heterogeneous (and therefore restrained or neutral) associations of balancing a child's natural love of pleasure with higher loves. In addition, I will argue that Aristotle offers plausible strategies for counteracting manipulation and propaganda. I believe that those strategies, while not available to legislators in liberal states, are by and large available to those of us, who, following Aristotle, devote ourselves to educating our fellow citizens. Like Aristotle's students of rhetoric, many of our students come to us seeking to improve their chances for status, influence, and prosperity. In addition, many students of today, must meet obligations to private lenders or governments that Aristotle's students did not face. However, as educators, we can and should follow Aristotle in availing ourselves of the opportunity to leaven training for the purpose of maximizing future status and income with preparation for excellence in deliberation, the necessary and fundamental activity required for democratic citizenship.

Preparation for excellence in deliberation through habit guided by law: The education of children

We can more fully appreciate the emphasis that Aristotle places on the joint action of household and *polis* in the upbringing of young children in a way that will prepare them to deliberate if we contrast his views with those of contemporary advocates of democratic deliberation (deliberative democrats). I understand "democratic deliberation" to be careful consideration of options prior to a decision involving the exchange of arguments with others and the possibility that each participant can be won over to the position of another. Resources and opportunities relevant to the deliberative process must be distributed in a roughly equal manner among participants. This definition is based on Joshua Cohen's succinct definition, "free public reasoning among equals who are governed by the decisions." (Cohen 1998) The additional features of my definition are based on the requirements of speech that avoids "performative contradition" as described by Jürgen Habermas (1996, 94) Jon Elster (Elster 1998) points out that the movement of democratic theory in this direction has been largely due to the influence of Jürgen Habermas (Habermas 1990, 1987) and the early John Rawls.(Rawls 1971) A search of the J-STOR index of 402 prominent journals in political science, philosophy, sociology, history, and public policy and administration yielded 900 articles and reviews that discuss "deliberative democracy" or "democratic deliberation published between 2000 and 2008.

Contemporary deliberative democrats have paid scant attention to the role of the family in preparing citizens for deliberation.[22] Gutmann holds that the "disciplinary virtues" instilled in families must be transcended by the virtues of "cosmopolitan egalitarianism." Following Dewey, she holds that the capabilities and dispositions that are needed for democratic deliberation can best be developed in the diverse environment of the public school.(Guttman 1999) Other leading deliberative democrats,

such as Habermas, ignore the family because they believe it to have lost its power to form even a private character (Habermas 1989), or because, like the early Rawls,[23] they see socialization by the family not only as something that must be transcended by attachment to principle, but as an experience that in the typical case is notable for the "scars" it leaves. (Rawls 1971) That self-described Kantians such as Habermas and the early Rawls should deny the family a role in attainment of the highest levels of human actualization is not surprising. Unlike Plato and Aristotle, who see the path to wisdom as a dialectic involving on the one side the love of one's own, including household, friends, and *polis*, and on the other side the love of the universal,[24] Kant sees enlightenment as a direct leap from the self to the universal[25] and takes obligations of respect based on principle more seriously than obligations based on love.[26] A significant exception among advocates of deliberative democracy is Iris Marion Young, who sees attachment to particular others as an important resource in democratic deliberation, and sees the home specifically as a valuable support for both individual and collective identity, through the preservation of personal and familial distinctiveness through the arrangement and care for things in the course of daily life. Young makes a convincing case that deliberative democracy in the liberal democratic state can and must accommodate the love of one's own.[27] However, in failing to connect the natural love of one's own with crucial actions of democratic deliberation, such as greeting, rhetoric, storytelling, and "careful listening,"(Young 1997) Young leaves democratic deliberation undermotivated.

The "home" that Young defends from feminist criticism is not a refuge from the political. It is a resource for it and it is profoundly shaped by it.(Young 1997) In this respect, her thought is a return to the classical, in which it was assumed that household and *polis* were and should be interpenetrating and mutually supportive.(Nagle 2006) The idea that the family could or should be somehow beyond the reach of the *polis* was simply not present in antiquity. Therefore, Aristotle's enlistment of the household in developing habits and capabilities pursuant in the first instance to the good of the *polis* and in the second instance to moral excellence was perfectly acceptable to his audience. And although Aristotle was critical of cities with extreme inequality (*Politics* 1312b34-1313a4) and households in which wives were treated as slaves (*Politics* 1252b5-9), he was indeed, as many of his current critics have noted, not opposed to unequal relations within households. Rather, he believed that within the constraints of *poleis*, the inequality of family members, particularly that between children and the adult members of the family, was typically conducive rather than obstructive to preparation for deliberation.[28]

As Arlene Saxonhouse notes, Aristotle saw the household as the site at which "care for a specific other [is] forged" and love of oneself is transferred to love of what is common, a love that requires "careful

nurturing."(Saxonhouse 1982) Saxonhouse correctly observes that liberalism's attempt to substitute the emotional attachment to the common good that was nurtured in the household of the *polis* with a contract among self-interested individuals has been problematic. For Aristotle, excellence in deliberation is a rare thing, not easily acquired. Like other excellences, it requires both the necessary natural endowment and the right education. In all phases, but probably most in the initial phases, the educators must be highly motivated to instill the necessary habits and instruction in children. In several passages in the *Nicomachean Ethics*, Aristotle says that parents are uniquely motivated to undertake the draining project of guiding young children[29] toward excellence and away from savagery. Human parents have this motivation because, like parents in the animal kingdom, they see their offspring as extensions of themselves (*EN* 1159a27-33, 1161b18-25). Unlike animal parents, however, who, as species beings project themselves into the future by preserving the species (*Eudemian Ethics* (*EE*) 1241b1-4), human parents, as individuated beings, project themselves through time by replicating themselves as individuals, including and especially whatever degree of excellence they possess, in their offspring. But while the immature state of the rational faculty in children prevents parents from instilling mature excellence in children (*POL* 1260a14-15), parents *can* provide virtuous habits and an upbringing (*trophe*) which orients the child toward the good. These can, and in fact *must* be instilled during childhood (*EN* 1103b24-26). It is these virtuous habits and this basic orientation, instilled in early childhood, thus largely in the household, that enables young adults to benefit from the study of ethics (*EN* 1095b3-6) and prevents the developed calculating faculty from degenerating into knavish cleverness rather than developing into practical wisdom (*phronesis*) (*EN* 1144a23-28), excellence in identifying and choosing the actions pursuant to the good (*EN* 114024-30) .

In addition to providing educators with a powerful motivation to produce excellence in the young, the intimate hierarchy of the parent-child relationship prepares citizens for their roles as citizens and statesmen (*EE* 1242b1-3; (Nichols 1992) and establishes the template for the species of friendship appropriate and necessary for fellow-citizens. This is the friendship of equals, modeled after the friendship of siblings. The basis of this friendship is what they have in common, their parents (*EN* 1162a1-3). This is to say that the emotional pathway for citizen friendship is established in the household. But both these household effects, the motivation of parents to instill habits and the commonalities of siblings could work against the *polis* in the absence of constant oversight of the household that combination of law and social pressure that the Greeks called *nomos*. The lessons taught might include hostility to those outside the household, and the commonality of siblings might stop there instead of becoming the template for commonality among citizens. Together, these properties of households might result in "amoral familism."(Banfield 1958) What prevents this is the constant presence of the *polis* in the

household through the agency of law enforcement and the gossip of nosy neighbors.(Nieuwenburg 2004) The constant presence of *nomos* in family life is bearable only because of the high degree of normative consensus in the *polis*, a consensus that is not present in large, liberal pluralist states. Unable to guide family life, liberal democracies have no recourse but to provide a parallel, and therefore less than maximally effective, educational experience that takes place solely in the schools. But with law, the household will guide the child toward the common good as understood, imperfectly, but not without some validity, by the regime.

The significance of the *polis* in the household, especially in its function as provider of education becomes clear if we attempt to resolve the puzzle of apparent contradiction between passages in Books II and VII-VIII of the *Politics*. One of the features of Socrates's city in speech (described in the *Republic* V) with which Aristotle disagrees is the replacement of families consisting of the husband-wife, master-slave, and father-child relationships (*POL* 1253b5-7) with the sharing of all spouses[30] and children.[31] Aristotle maintains that "that which is common to the greatest number has the least care bestowed upon it" (*POL* 1261b34) and that under the system advocated by Socrates, "[e]ach citizen will have a thousand sons who will not be his sons individually, but anybody will be equally the son of anybody, and will therefore be neglected by all [*pantes*] alike" (*Pol.* 1261b38-40). But, on the other hand, in the *Politics* Book VIII (1337a21-33), Aristotle maintains that in the ideal *polis*, education would be under the care of (*epimeleia*) the city because all of us, adults *and* children are of the political community (*poleôs*). This formulation is not as clear as one would hope because the genitive case in Greek is used not only in the strict sense indicating ownership, but also in the more general sense indicating relatedness to. But, at the very least, the relatedness of everyone to, if not ownership of everyone by, the *polis*- with its particular regime- rather than possession by all, as in the city in speech, would not result in neglect of the children. An immediately preceding passage can help us see why Aristotle takes this position. Aristotle begins Book VIII with the observation that

> No one will doubt that the legislator should direct his attention above all to the education of youth; for the neglect of education does harm to the constitution. The citizen should be moulded to suit the form of government under which he lives. For each government has a peculiar character which originally formed and which continues to preserve it. The character of democracy creates democracy, and the character of oligarchy creates oligarchy; and always the better the character, the better the government. (*Pol.* 1337a10-18).

If the legislator moulds the children to fit the form of government, this is not neglect.

His partisan attachment to one or the other[32] of the flawed (but not totally)

conceptions of justice (*POL* 1280a9-34) will motivate him to mould the citizens to fit and support the character of the regime. As Aristotle says in Book V, the key to the permanence of constitutions is not so much the type of constitution it is, or the legislation made under its authority, but "the adaptation of education to the form of government" (*POL* 1310a13-14). Moreover, to the extent that he is an expert in the art of politics (a *politikos*), he will seek to mould the citizens in ways that will make the democracy or oligarchy better, in the sense of more law-abiding, more moderate, and thus, more permanent (*Pol*, Book V). Unlike the political community, the guardians in the city in speech can not be expected to take an interest in the education of the children because they are not partisan and have no incentive and no conception of justice, however imperfect, to which to mould the children. By reconciling the discussion of criticism of Socrates's plan for raising children in *Politics* II with the justification for mandatory public education in *Politics* VIII, we can conclude that it is Aristotle's position that non-partisan civic education is no civic education, and is, in fact, neglect. Aristotle is taking the position that given our mix of moral and cognitive abilities and limitations, the partial truths embodied in various political communities, their laws and conventions are indispensible, and although we should never lose sight of how far they fall short of the natural, neither should we fail to appreciate them as means by which we can approximate it.[33]

This is certainly very different from John Rawls's opposition to the endorsement of any "comprehensive doctrine of the good" by the liberal state, or Dewey's support for pluralism itself rather than any of its constituent substantive perspectives. But the divergence between Aristotle and the advocates of deliberative democracy is even greater with regard to the education of adults. Fully aware that extant *poleis* will almost invariably be highly imperfect, Aristotle nevertheless holds that the law as it is guides the members of the *polis* toward excellence (*EN* 1125b14-25). To contemporary readers, even those who do not think of themselves as liberals, objections to Aristotle's position are obvious to the point of being intuitive. If not limited or even strongly resisted, those in power will attempt to preserve their power by indoctrinating the people. Even if there is no cohesive political elite, measures by the state to form the character of the people can only be ineffective at best, stultifying and manipulative at worst. Moral education for adults is either unnecessary, because adults are, by definition, the best judges of their own interests, or achieved through means other than the state.

Aristotle's position is not as unreasonable as it appears because all of these objections are based on questionable assumptions. It is far from clear that a preponderant or even sufficient proportion citizens are pursuing their own good in ways that are compatible with the common good, or in any way at all. To admit this is to admit the desirability of someone to direct the moral education of the citizens if there is a person or group of persons

capable of doing so. We have no shortage of volunteers, but neither do we have any assurance of the purity of their motives or wisdom of the methods they propose. What we have instead is unsettling, a virtually universal lack of awareness on the part of would-be reformers that their own motives may be impure, their own wisdom limited. Aristotle, on the other hand, fully aware of the injustice of oligarchies and democracies, nevertheless sees these regimes as concerned to some extent with self-preservation. Preservation of the regime requires instilling in the citizens the level of courage needed for armed combat to defend the regime and the levels of temperance, justice, generosity, friendliness, and other excellences needed to maintain a peaceful, orderly society. As indicated by his criticism of Hippodamus (*POL* 1267b21-1269a28)[34] Aristotle would rather take his chances with the willingness and ability of a flawed regime to do what is necessary to preserve itself than with the grandiose rationalization of society proposed by a theorist such as Hippodamus. In this, he is different from modern and post-modern[35] advocates of deliberative democracy, and not entirely unreasonable.

At this point, we must consider the objection that one difference between Aristotle and deliberative democrats is that, while Aristotle does seem committed to the value of deliberation, he is far from being an unequivocal democrat. That is true, but while his commitment to democracy is not unequivocal, it *is* genuine. His consistent goal, explicitly in Book V, but throughout the *Politics* is political stability. He holds that by aiming at stability, democracies, oligarchies, and even tyrannies, become more moderate, more lawful, and more just. But it is also his view that a significant measure of democracy is necessary for political stability (*POL* 1307a14-18). Deliberative democrats should not dismiss the choice of a partial yet more reliably genuine commitment to democracy over the choice of a vision of democracy that is ultimately the vision of a theorist, no matter how concerned with equal participation, the voice of the other, diversity, fairness, unimpeded communication, the moral law or the multiplicity of intra-group and intergroup linkages that theorist believes herself or himself to be. Unlike the ruler of all but the most tyrannical and lawless *polis*, the builder of a city in speech is not confronted with the day-to-day challenge of garnering sufficient support from the many to preserve existing institutions. Of course, regimes are always tempted to garner that support through manipulation and propaganda. Aristotle's response to this problem is twofold. He offers a new kind of instruction in the means of persuasion, one that encourages audiences to be skeptical of persuasive efforts by public speakers and makes those who speak in public less willing to engage in manipulation and propaganda.[36] He also urges the transformation of the means of propaganda through mass entertainment and literature into a means of sensitizing audiences to the arbitrary, provisional and therefore fragile nature of prevalent assumptions and existing institutional arrangements. The insights Aristotle seeks to

disseminate are the fruits of philosophy, and perhaps even a portal for the many to the philosophic life.

Instruction as counterweight to manipulation and propaganda: Part One, the Rhetoric.

Of course, a program of character education in which the laws of a regime play a leading part may well create a citizenry that will be passive and insufficiently critical when the regime demands support for unjust actions or attempts to solidify its hold on power through the dissemination of false beliefs or propaganda. Aristotle's lectures on the means of public persuasion, the *Rhetoric*, counteract these possibilities in two ways. The first way is by exposing the means of manipulation, thereby making his students less susceptible as audiences. The second way is by presenting "all the available means of persuasion" to his students as future speakers. When he does this he confronts them with the ethical import of the choices they make as public speakers. Moreover, by presenting rhetoric as an art (*techne*) with its own internal standards of excellent practice,[37] and knowledge of the art as something inherently worth pursuing, Aristotle guides his students away from the graspingness (*pleonexia*) that would motivate manipulation and toward appreciation of, and perhaps the living of, a life of intellectual virtue.[38]

As many scholars have noted, Aristotle points out that arguments made in public about public matters, the "enthymemes," are pieces of reasoning not about what is certain, but about what is merely probable (*Rhet.*) 1356b5, 1357a14-15). [39] Knowledge of this distinction, in and of itself, is sufficient to make audiences skeptical of those who would manipulate them, especially those who disseminate propaganda designed to elicit unquestioning support for a political regime or party.[40] Other points that Aristotle makes have the same effect on his students. His differentiation between syllogisms and enthymemes, both of which deal only with classes of things, and the unique individuals and circumstances that confront the *polis* when it is faced with decisions to make (*Rhet.* 1356b28-34) will make his students appropriately skeptical about the application of general, excessively ideological arguments to the unique circumstances that confront them in real time. Aristotle also differentiates between skill at persuasion (*rhetorikê*) and knowledge of political matters (*politikê*). The latter is about deeds and is a form of knowledge (*episteme*). The former is about words and is a mere ability (*dunamis*) that may be used for good or ill (*Rhet.* 1359b2-18). The *Rhetoric* distinguishes between three different kinds of proof: appeals to emotion, substance of argument, and the character of the speaker as displayed in the attempt at persuasion (*Rhet.* 1356a1-4). Knowing this, those citizens who have studied with Aristotle are more likely to ask "where's the beef?" when presented with attempts to persuade them that are heavy on emotional appeals. Knowing that their

character is manifested and even defined by the quality of their attempts to persuade the public will make those who seek honor and those who aspire to nobility of character think twice about engaging in manipulative techniques. All of these points and many others make students of the *Rhetoric* resistant to manipulation and propaganda and more aware of the ethical implications of their own choices to use manipulative or misleading techniques.[41]

Another way that Aristotle's *Rhetoric* makes his students less eager to manipulate others is by presenting persuasion as an art with its own standards of excellence, including knowing what one is talking about (*Rhet.* 1359b19-1360b3) and reasoning logically (*Rhet.* 1356a22). By presenting rhetoric in this way instead of as a bag of tricks, Aristotle makes knowledge of it a kind of *technê*, a species of intellectual excellence (*EN* 1139b14-18). The motivation to master the art is a motivation to engage in "real" as opposed to "apparent" persuasion (*Rhet.* 1355b14-16). By presenting the study of the art of persuasion in this way, he also makes it a portal to the life of theory. As he makes clear in the *Politics* and the *Nicomachean Ethics*, this is an alternative and superior one to the life of seeking political power through manipulation of audiences and the dissemination of propaganda. To the extent that students are seduced by the charms of theory, they will be less grasping and manipulative (Smith, 1999).

Another way that Aristotle guides his students away from the manipulation of others is through his discussions of how to appeal to various types of auditors. For example, his discussion of the good (*to agathon*) lists five categories of the good: that which is chosen for its own sake, that which is chosen for the sake of something else, the aim of all things, the aim of all things that possess sensation or reason (*nous*), and what all things would aim at if they did possess reason (*Rhet.* 1360a22-30). Even though his students are initially more interested in how to persuade rather than what happiness consists of, Aristotle has managed to confront them with a key lesson of the *Nicomachean Ethics*, the fact that there can be such a thing as something good for its own sake, something which must be better than being able to manipulate people or whatever can be gained by it. The detailed analysis of types of human personality and their relation to age and the advantages they possess (*Rhet.* 1388b31-1391b7) also serves a double purpose. In addition to telling the aspiring persuader how to appeal to various audiences, Aristotle is holding a mirror up to his students, deepening their self-awareness, leading them to question their motives for wanting to persuade others, and thereby dissuading those who are well brought up from engaging in manipulation and propaganda.

Aristotle notes that previous works on rhetoric dealt only with one area of rhetoric, forensic rhetoric, rhetoric designed to enhance the power of speaker by enabling him or the person for whom he is writing a speech to legitimize whatever he has done in the eyes of a court. In calling attention

to the rhetorical nature of deliberation, Aristotle undercuts manipulators who would claim that the course of policy that they advocate is logically necessary. In calling attention to the rhetorical nature of praise and blame, Aristotle is undermining propaganda in a very profound way. He is problematizing the basic norms of the *polis* by telling his students that our evaluations of actions are matters of ongoing debate. No longer will the courage of Achilles automatically receive the highest praise.[42] Praise and blame for each act must be justified anew. The basic norms of the *polis* will be subject to a constant reexamination that is profoundly subversive of the encrustation of norms at which propaganda aims. The encrustation of norms is not consistent with a clear-eyed assessment of action because, as Aristotle notes, there are multiple, incommensurable things that people desire that cannot be arranged in a single, stable hierarchy, and the circumstances that might lead us to choose one over another are substantially unpredictable. They are dependent upon human freedom and chance (*Rhet.* 1369b35-1372a3), with the result that, as Strauss puts it, Aristotle's justice is defined by concrete decisions rather than general rules. (Strauss 1978)[43]

Instruction as counterweight to manipulation and propaganda: Part Two, the Poetics

In the *Poetics*, Aristotle insists that the combination of literature, civic myth, and mass entertainment that went by the name "poetry," convey the vulnerability of our institutions and assumptions, thereby encouraging residents[44] of Athens to maintain a critical distance from the ideology of the regime. Aristotle accomplishes this by proposing criteria for the evaluation for the *technê* of poetry, with particular attention to tragedy, much as he proposed criteria for the evaluation of the *technê* of rhetoric. He insists that tragedy depict action (*Poetics* (*POE.*) 1449b23-25, 1450a15-19), that the action take an unexpected turn for the worse or bear an unpleasant surprise that is intrinsic to the depicted action (*POE.* 1450a34, 1452a17-1452b2), and that the main character be not too much unlike the people in the audience, neither exceptionally evil nor exceptionally virtuous and just (*POE.* 1453a1-8). His reversal should be due to an imperfection but not evil in the character of the sufferer (*POE.* 1453a9). Witnessing the action should induce pity and fear on the part of the audience (*POE.* 1449b27). Taken together, these components confront the residents of Athens with the possibility that the actions they are carrying out are not what they seem to be, that there are contained within those actions elements that bring suffering to people like themselves. This possibility is brought home to the audience with considerable emotional force. These insights should cause members of the audience to recognize that conventional institutions, beliefs and habits may have inherent problems, that they may not be as natural as they seem.

Aristotle had recommendations about the way the message should be

conveyed as well as its content. He recommended that the playwrite use unusual language (*POE.* 1449b25) in order to help audiences perceive in a new way. His insistence that the poet have a talent for metaphor, a talent that cannot be taught because it consists in finding connections that escape the notice of those who see in conventional ways, would also have the effect of breaking audiences out of old patterns of perception (1459a5-7). To that end, he also recommended that the playwrite have a special gift for empathy and even a touch of madness (*POE.* 1455a30-34). But Aristotle did not recommend that tragedy be itself a form of propaganda. Rather than having the playwrite narrate the action and tell the audience what to think of it, Aristotle would have the characters speak for themselves (*POE.* 1449b27) and let the audience interpret the significance of the plot for themselves. Aristotle made it very clear that tragedy was not merely a story about a particular action. He said that the action that tragedy depicted was generalizable, making tragedy more philosophical than history, the account of unique events (*POE.* 1453b3-9).[45] This perspective would allow the people of Athens to view their institutions, laws, and regime-supportive conventions with a critical eye.

Stephen Salkever makes a credible case that Aristotle wants tragedy to teach the mass of citizens in a democracy (*demos*) what is truly deserving of pity and fear, thereby making them less greedy and grasping for scarce goods. This in turn would make them more capable of deliberation and teach that happiness depends on achieving and preserving the laws. (Salkever 1986) Although this is a plausible reading, I believe that it reads too much into the text and overlooks something that is there. Although Aristotle is certainly an advocate of the *polis* and its laws, I don't think he advocating for them in the *Poetics.* Although tragedy is often associated with violation of law, this is not a point that Aristotle emphasizes in the *Poetics* and it does not seem that the laws in and of themselves are effective in preventing or rectifying tragic error. Nor is there any tragedy that I know of in which suffering is averted or remediated through some rescue undertaken by the *polis*, and Aristotle does not mention one. Aristotle simply does not make the case that with the *polis*, we can avoid or fix reversals and unpleasant surprises. On the other hand, however, I believe Salkever overlooks something about several of the tragedies that Aristotle mentions, including *Iphegenia*, *Orestes*, and *Oedipus*. They involve royal families. This suggests to me Aristotle wants his audience to be reminded that the regime is not infallible or invulnerable. Taken together with his claim that the necessary talents of the playwrite are an unteachable facility to see hitherto unseen connections and to communicate those insights to his audience and a capacity for empathy, I believe that Aristotle would like tragedy to teach those living in the *polis* not to take the regime and its ideology to be inevitable, to make connections between events that may be obscured by the regime, and to empathize with persons with whom they might not otherwise. All of this suggests that Aristotle wants the literature/ theater/ myth of the *polis* to undermine manipulation and

propaganda by the regime.

Conclusion

It is reasonable to believe that under the right conditions, the laws of a political community can guide its citizens toward becoming motivated and capable of deliberation about public affairs. Those conditions include the cooperation of parents, and sufficient homogeneity such that formal laws are supplemented by powerful informal pressures. But such communities run a substantial risk of coming under the domination of the tyranny of public opinion, and families in such communities run the risk of becoming mere instruments of a tyrannical state. As a philosopher, whose life's mission was to seek truth even when it did not comport with convention or the preferences of the regime, Aristotle was well aware of these dangers. The instruction that he offered in the *Rhetoric* and the *Poetics* was designed in large part to counteract those dangers. I believe that in many parts of the world, both approaches are needed. Citizens must learn habits of courage, generosity, fairness, and self-control so that they will be motivated and capable of deliberating about the common good, and generally and for the most part, no one is as motivated to instill habits of excellence in the young as their parents. At the same time, those in a position to do so, notably academics, should promulgate standards of public discourse and mass entertainment that expose and undermine propaganda and political manipulation. It is not unreasonable to maintain that taken together, the two strategies described above can help produce more moderate, lawful politics.

Assoc. Prof. of Political Sciences, Penn State Altoona, USA, dxd22@psu.edu.

Notes:

1 For the original texts, I used the Loeb Classical Library editions, published by Harvard University Press. References to line numbers from Aristotle are to Bekker lines. I consulted translations of (Aristotle 1998) and B, Jowett in (Barnes 1984)

2 I used (Plato 1968) References to line numbers to Stephanus lines.

3 I used (Aristotle 2005, 1984)

4 I used the (Aristotle 2000 (1926), 1984)

5 It is his largely his focus on excellence in political deliberation (*eubouleusis*) that has led to the resurgence of interest in Aristotle among political theorists over the past thirty years. By political deliberation, Aristotle means speaking about the just and the advantageous with other members of the *polis* for the purpose of making a binding decision.

6 For example, see (Niemi 1998)

7 For example, see (Guttman 1999).

8 Since advanced study and the virtue it could bring was available only to a minority, this suggests that the best achievable regime for Aristotle would be a polity which would recognize the partial virtue of the many but also the greater virtue of a select group capable of making laws, the understanding of polity proposed by (Cherry 2009). However, since the two forms of advanced study in question, rhetoric and poetry, involved communication with, and thereby instruction of the many, my reading is not altogether inconsistent with the more democratic understanding of Aristotle's polity put forth by (Frank 2005)

9 I will sidestep the important question of the degree to which the common good and moral excellence are in tension or compatible because both have necessary beginnings in habituation during formative years and both must be balanced by the capability for critical thought acquired in later years. For an argument on behalf of the compatibility of devotion to moral excellence and the common good, see (Smith 2001) For an argument that they are in basic tension, see (Collins 2006) For an argument that they are compatible in Aristotle's *polis* but not in the modern state, see (Garver 2006)

10 (Nightingale 2001)

11 For the Eudemian Ethics, I referred to (Aristotle 1984)

12 I used (Aristotle 1998)

13 Anticipating the exclusive emphasis on *knowledge*, currently widespread not only among those advocating what they call civic education, but among many deliberative democrats as well, Aristotle says "... it is by doing just acts that the just man is produced, and by doing temperate acts the temperate man; without doing these no one would have even a prospect of becoming good. But most people do not do these, taking refuge in theory and think they are being philosophers and will become good in this way, behaving somewhat like patients who listen attentively to their doctors, but do none of the things they are ordered to do." (*EN* 1105b9-16)

14 See (Sherman 1989) for a persuasive case for regarding Aristotle's "habit" (*ethos*) as something more than the product of repeated action. She argues that Aristotle's assumption that habit will lead to the "education of desire" and the ability to apply the learned responses to new, unique circumstances implies that the formation of habit also involves explanation and honing the capacity for accurate perception.

15 Also, see (Nightingale 2001).

16 See (Beck 1964)

17 See (Joynal 2009) But (Ober 2001) disagrees. Ober argues that the sophists served the interests of the aristocracy and its interests. Although they no doubt had students who were members of the old aristocracy, there

are reasons to identify them more closely with the new commercial class in the fifth century. Most obviously, the facts that there were no sophists prior to the expansion of Athenian commerce and that the sophists gravitated to Athens, the center of new wealth in the fifth century, suggest that sophism was more than an aspect of the aristocratic regime. The self-interested contention of the sophists that excellence was not by nature, and thus the preserve of the well-born, but one of the new skills that could be taught also puts them more squarely in the camp of the newly rich oligarchs rather than the old military- aristocratic class. This is not to deny that the sophists appropriated certain tropes of the aristocracy, particularly, that of agonistic competition. But Ober's identification of the sophism with the aristocracy is symptomatic of his conflation of the new rich of fourth and fifth century Athens with the old aristocracy, and there is too much evidence of hostility to the commercial classes in the writings of philosophers such as Plato and Aristotle and playwrites such as Aristophanes who are clearly sympathetic to the aristocracy to accept such a conflation. On the basically aristocratic perspective of Aristotle, see (Nightingale 2001).

18 See (Lord 1982)

19 Nightingale (2001) notes the tension between the two goals of liberal education, evident in the educational programs of Plato's Socrates and Aristotle: the good of the *polis* and "useless" intellectual development for its own sake. I agree with her rejection of the attempts of Lord (1982) and Nichols (1992) to resolve the contradiction by concluding that the common good was the goal that Aristotle was really serious about. But I would modify her conclusion that we are left with an unresolved contradiction. Firstly, I would modify it because in his own life, he seems to have addressed the problem of distinct practical and theoretical ends through sequencing. Aristotle moved back and forth between "useless" theoretical investigations taken up for their own sake, such as his biological studies, and lectures such as those on ethics, politics, and I will claim below, rhetoric and poetics that were for the good of the *polis*. I would also modify Nightingale's conclusion because although the final ends are distinct, they also serve each other in various ways. The pursuit of the theoretic life takes the edge off the competitiveness and graspingness to which the political life is subject. See (Smith 1999) At the same time, the leisure made possible by the work of politics makes the theoretic life possible.

20 A strong partisan of democracy, (Ober 2001)claims that Athenian democracy provided sufficient civic education through its laws protecting equality, freedom and personal security and the education that citizens received in the process of "working the machine" of Athens' legal and political institutions. He claims that the philosophers, motivated by an excessive fear of faction and political instability, insisted instead of bringing about a consensus among the citizens about the final ends of life through

formal educational programs. This description of the philosophers does not comport with Aristotle's intense interest in marginal improvements to the laws of various regimes, including reforms that would introduce democratic elements to oligarchic regimes, or, as I will discuss below, his efforts to improve public discourse through the lectures he gave on rhetoric, and his efforts to have poetry and entertainment bring the fallibility of conventional assumptions and fragility of existing institutions to the attention of the residents of the polis. In short, Ober's critique of the philosophers does not apply to a philosopher such as Aristotle, who, as Strauss notes, "treats each of the various levels of beings, and hence especially every level of human life, on its own terms." (Strauss 1965, 156).

21 It is the view ofJohn Rawls, one of the seminal theorists of deliberative democracy that it is not possible to establish the truth of any particular "comprehensive doctrine of the good" and that the effort to do so can only be deleterious. See (Rawls 1993)

22 I am indebted to the criticism of the modern replacement of "agent morality" with Kantian "rule morality" made by (Salkever 1990) The emphasis on agent morality over rule morality points to the importance of character, which explains Aristotle's emphasis on the upbringing that parents provide to young children.

23 For a succinct explanation of the difference between the early, more Kantian Rawls and the later Rawls, more appreciative of the necessity of habits, see (Collins 2006)

24 See the critique of cosmopolitanism in (Nichols 1986) and the importance of the dialectic featuring love of the universal and love of one's own as the energy producing political wisdom in (Bloom 1968)

25 "[W]hile we should make ourselves a fixed center of our principles, we should regard the circle thus drawn around us as one that also forms a part of the all-inclusive circle of those who, in their attitude, are citizens of the world." (Kant 1964).

26 "To neglect mere duties of love is *lack of virtue (peccatum*). But to neglect duty that proceeds from the *respect* due to every man as such is *vice* (*vitium*). For no one is wronged when we neglect duties of love; but if we fail in a duty of respect, then a man is deprived of his lawful claim." (Kant 1964).

27 I am not arguing that Young is a crypto-Aristotelian. Unlike Aristotle, who sees both oligarchy and democracy as containing a partly true understanding of justice, Young is a wholehearted partisan of equality. However, there may be some inconsistency between the preservation of individual and familial identity and equality across individuals and families. If nothing else, some individuals and families are better at preserving identity through the arrangement and care of things in the home than others.

28 In this, Aristotle differs sharply from the seminal twentieth-century theorists of deliberative democracy. Habermas, for example holds that all of the educative capability of families is due to its function as a site of "thick networks" among equals. See (Habermas 1996). This is something that a family could more fully provide if it consisted only of siblings.

29 Aristotle says that boys should be educated in the home until age seven (*POL* 1336b1). No educational program advocated at the time recommended a longer period of education in the home. Some recommended that formal schooling begin at age five. See (Beck 1964).

30 In the Socrates's city in speech, the guardians (Socrates, tellingly, never refers to them as citizens (*politai*)) can be male or female, so it is more accurate to say that they will share spouses than to say they will share wives.

31 Socrates's guardians were so far removed from removed from economic life that it would be misleading to say that they shared slaves. The people who provided the guardians with food and necessary goods were not slaves in the sense that Aristotle used the term, members of the household.

32 In Aristotle's view, virtually all of the actual regimes of his day were democracies, oligarchies or some admixture of the two (*POL* 1290a13-16). Such may still be the case today.

33 In a similar vein, Wayne Ambler (1987) maintains that it is Aristotle's view that even though "every city exists by nature, it is by convention, rather by nature than we meet "the needs of the city" (referring to *Politics* 1252a26-b12). Ambler concludes that the standard of nature is "a reminder of our limitations." (Ambler 1987).

34 See (Strauss 1978).

35 For an exposure of the hidden adherence to universal principles among post-modern intellectuals by someone who is herself an open and self-aware advocate for universal principles, see (Nussbaum 1999) and (Nussbaum 1993)

36 For a take on what Aristotle is doing in the *Rhetoric,* see (Yack 2006) I agree with Yack's point that Aristotle differs profoundly from today's deliberative democrats in that he is not interested in limiting deliberative discourse to speech that is considered "reasonable." However, as the reader will see below, I disagree with Yack's contention that Aristotle is not interested in improving deliberative discourse at all. I think he is attempting to do so in less problematic, more indirect ways, largely through instruction.

37 (Garver 1994) makes the even stronger statement that rhetoric is a "civic art," that not only leads its practitioners away from graspingness, but is at its core, the presentation of proof, the activity (*energeia*) appropriate to the citizen. Like Nichols, who emphasizes the potential for rhetoric to

be the "the cause of the greatest goods" (Nichols 1987), Garver focuses on the hopeful side of the *Rhetoric*. However, the *Rhetoric* is also an exposé of widespread practices and an effort to divert his students from the use of public speech for manipulative purposes.

38 I am claiming that in the lectures comprising the *Rhetoric*, Aristotle is doing something very similar to what he did in the *Nicomachean Ethics* according to (Tessitore 1996) And the one of the likely effects of what he is doing is the discouragement of *pleonexia* as described by (Smith 1999)

39 For the point that "enthymemes," differ from the arguments of dialectic, "syllogisms," in that they appeal to feelings as well as thought, yet are at the same time constrained by logic, making rhetoric that meets Aristotle's standards something that is "not as shapeless as the clouds," see (Nichols 1987). A point consistent with Nichols's, that it is Aristotle's position that desire and the emotions to which it gives rise are, along with reason (*logos*), necessary parts of deliberation, and that the speaker on matters of public deliberation who presented herself as disinterested would not be persuasive or even credible is made by (Yack 2006).

40 Rhetoric as Aristotle conceives it is an "indispensible support" for his "view of the political community as an association of speech about the advantageous and the just." (Nichols 1987). I agree with Professor Nichols and claim in addition it is an indispensible counterweight to law, especially law that is sufficiently intrusive to guide families and citizens toward moral excellence and the common good.

41 As has been noted in (Salkever 1990), (Strauss 1978), and (Nichols 1986), the distance between Aristotle and Kant is considerable. Rather than issuing a blanket injunction against manipulation, he distances it from the true art and from the noble, but leaves it to the agent making an ethical choice in real time to decide whether or not the particular circumstance justifies manipulation (*Rhet.* 1355a21-1355b7).

42 As noted above, in maintaining that there are real virtues that do not depend on the judgment of the many and have a value which cannot be determined through monetary transactions, Aristotle is taking an aristocratic position. In holding that those virtues are not Homer's, he is profoundly recasting that position.

43 Aristotle intended his discussion of style, which he said should aim at harmonizing with the soul of the auditor and the logic of numbers to be a further measure against manipulation and propaganda. While leaving no doubt that Aristotle is interested in improving the *polis* and its members, the Pythagorean undertones of this discussion in 1408b26-29 make it unconvincing to contemporary readers unless we take it to be a claim that rhetoric that is truly beautiful can elevate the political community and its members. Perhaps, in some way, Lincoln's Gettysburg Address and King's "I Have a Dream" speech provide support for what Aristotle is claiming here.

44 It is more accurate to refer to the audiences as residents of Athens than citizens. Audiences for plays could be large as 10,000 (approximately 4% of the most common estimate of the population) and included women, foreigners and slaves as well as citizens. (Joynal 2009).

45 For a discussion of the potential of literature to serve as philosophy by enabling the reader to perceive moral matters with greater lucidity, see (Nussbaum 1983) and (Nussbaum 1985)

References

Ambler, Wayne. 1987. Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery. *Political Theory* 15 (3):390-410.

Aristotle. 1984. *Eudemian Ethics*. Translated by J. Solomon. Edited by J. Barnes. 2 vols. Vol. 2, *The Complete Works of Aristotle*. Pninceton, N. J. : Princeton University Press.

———. 1984. *The Rhetoric and Poetics of Aristotle*. Translated by I. B. Rhys Roberts. New York: The Modern Library.

———. 1998. *Nicomachean Ethics*. Translated by J. L. A. W. D. Ross, J. O. Urmson. Oxford: Oxford University Press.

———. 1998. *Politics*. Translated by H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Original edition, 1932.

———. 2000 (1926). *Art of Rhetoric*. Translated by J. H. Freese. Cambridge, MA: Harvard University Press.

———. 2005. *Aristotle Poetics; Longinus On the Sublime; Demetriius On Style*. Translated by S. Halliwell, *Loeb Classical Library*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Banfield, Edward C. and Laura Fasano. 1958. *The Moral Basis of a Backward Society*. Glencoe, Ill.: The Free Press.

Barnes, Jonathan, ed. 1984. *Complete Works of Aristotle*. 2 vols. Vol. II. Princeton, N. J. : Princeton University Press.

Beck, Frederick A. G. . 1964. *Greek Education: 450-350 B. C.* London: Methuen & Co. Ltd.

Bloom, Allan. 1968. Interpretive Essay. In *Plato's Republic*. New York: Basic Books.

Cherry, Kevin M. 2009. The Problem of Polity: Political Participation and Aristotle's Best Regime. *The Journal of Politics* 71 (4):1406-21.

Cohen, Joshua. 1998. Democracy and Liberty. In *Deliberative Democracy*, edited by J. Elster. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, Susan D. 2006. *Aristotle and the Rediscovery of Citizenship*. New York: Cambridge University Press.

Dewey, John. 1996. The Democratic Conception of Education. In *Educating the Democratic Mind*, edited by W. C. Parker. Albany: State Univeristy of New York Press.

Elster, Jon. 1998. Introduction. In *Deliberative Democracy*, edited by J. Elster. Cambridge: Cambridge University Press.

Frank, Jill. 2005. *A Democracy of Distinction: Aristotle and the Work of Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

Garver, Eugene. 1994. *Aristotle's Rhetoric: An Art of Character*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 2006. *Confronting Aristotle's Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.

Guttman, Amy. 1999. *Democratic Education*. Princeton, N. J. : Princeton University Press. Original edition, 1987.

Habermas, Jürgen. 1987. *The Theory of Communicative Action, vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason.* Translated by T. McCarthy. Boston: Beacon Press.

———. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, Mass.: M. I. T. Press.

———. 1990. *Moral Consciousnes and Communicative Action*. Cambridge, Mass.: M. I. T. Press.

———. 1996. *Between Facts and Norms*. Translated by W. Rehg. Cambridge, Mass.: M. I. T. Press.

Joynal, Mark, Iain McDougall, and J. C. Yardley. 2009. *Greek and Roman Education: A Sourcebook*. London/ New York: Routledge.

Kant, Immanuel. 1964. *The Doctrine of Virtue (Part II of the Metaphysic of Morals)*. Translated by M. J. Gregor.

Lord, Carnes. 1982. *Education and Culture in the Political Thought of Aristotle*. Ithaca: Cornell University Press.

Nagle, D. Brendan. 2006. *The Household as the Foundation of Aristotle's Polis.* New York: Cambridge University Press.

Nichols, Mary P. 1986. Kant's Teaching of Historical Progress & Its Cosmopolitan Goal. *Polity* 19 (2):194-212.

———. 1987. Aristotle's Defense of Rhetoric. *Journal of Politics* 49 (3):657-677.

———. 1992. *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.

Niemi, Richard G. and Jane Junn. 1998. *Civic Education: What Makes Students Learn*. New Haven: Yale University Press.

Nieuwenburg. 2004. Learning to Deliberate: Aristotle on Truthfulness and Public Deliberation. *Political Theory* 32 (4):449-467.

Nightingale, Andrea Wilson. 2001. Liberal Education in Plato's Republic and Aristotle's Politics. In *Education in Greek and Roman Anitquity*, edited by Y. L. Too. Boston: Brill Leiden.

Nussbaum, Martha. 1999. The Professor of Parody. *The New Republic Online*, February 22.

Nussbaum, Martha 1983. Flawed Crystals: James's *Golden Bowl* and Literature as Moral Philosophy. *New Literary History* xv (4):25-50.

Nussbaum, Martha C. 1985. Finely Aware and Richly Responsible: Moral Attention and the Moral Task of Literature. *The Journal of Philosophy* 82 (10):516-529.

———. 1993. Social Justice and Universalism: A Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning. *Modern Philology* 90 (Supplement):S46-S73.

Ober, Josiah. 2001. The Debate over Civic Education in Classical Athens. In *Education in Greek and Roman Antiquity*, edited by Y. L. Too. Boston: Leiden.

Plato. 1968. *Plato's Republic*. Translated by A. Bloom. New York: Basic Books.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

———. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.

Salkever, Stephen G. 1986. Tragedy and the Education of the Demos. In *Greek Tragedy and Political Theory*, edited by J. P. Euben. Berkeley: University of California Press.

———. 1990. *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Saxonhouse, Arlene W. 1982. Family, Polity and Unity: Aristotle on Socrates' Community of Wives. *Polity* 15 (2):202-219.

Sherman, Nancy. 1989. *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Clarendon Press.

Smith, Thomas W. 1999. Aristotle on Conditions for and Limits of the Common Good. *American Political Science Review* 93 (3):625-636.

Smith, Thomas W. . 2001. *Revaluing Ethics: Aristotle's Dialectical Pedagogy*. Albany: State University of New York Press.

Strauss, Leo. 1978. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press. Original edition, 1964.

Tessitore, Aristide. 1996. *Reading Aristotle's Ethics*. Albany: State University of New York Press.

Yack, Bernard. 2006. Rhetoric and Public Reasoning: An Aristotelian Understanding of Political Deliberation. *Political Theory* 34:417-438.

Young, Iris Marion. 1997. *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy.* Princeton, N. J. : Princeton University Press.

Kant ve Hegel'de Özgürlük

Enver Orman

1. Transendental Diyalektik

Kant Hume'un nedensellik eleştirisine temel olarak katılır; fenomenler arasında zorunlu ve evrensel bir nedensellik ilişkisinin deneysel açıdan kanıtlanması olası değildir. Fakat tüm fenomenler dünyasını ve bu dünyaya ait deneyimimizi nedensellik kategorisi olmadan teorik açıdan düşünmek de olası değildir. Öte yandan teorik açıdan zorunlu nedensellik bağlantısı fenomenler arasında Kantçı anlamda özgür bir özne düşüncesini de temelsiz kılmaktadır. Çünkü Kant açısından özgürlük nedensiz ya da önbelirlenimsiz bir nedensellik olarak tanımlanmaktadır. Özgürlük kendi kendisini belirleyen otonom ya da özerk bir öznenin varoluşunu gerektirmektedir. Salt Aklın Eleştiri'sinin Transendental Diyalektik anabölümünün Transendental Paralogism başlıklı bir alt bölümünde Kant mutlak ve özgür bir öznelliğin imkanını sorgular. Bu bağlamda klasik metafiziğin insan ruhunun neliğine dair spekülatif çıkarımlarına odaklanan Kant, şu dört savı ele alarak eleştirir:

> 1.Ruh bir tözdür. 2.Ruh niteliği açısından yalındır. 3. Değişik zamanlarda varolması açısından sayısal olarak özdeştir, yani (çokluk değil) birliktir. 4. Mekandaki mümkün nesnelerle ilişki içindedir.[2] (Kant 2006, A344-B402)

Kant'a göre ruhun töz olduğuna dair klasik anlayış, ruhun yalnızca iç duyumun nesnesi olması, maddesizlik ve tinsellik kavramına işaret etmesiyle ilgili görünmektedir. Ruhun düşünen bir özne olmasından hareketle töz olduğunun savlanmasını, Kant yanlış bir çıkarım örneği olarak nitelemektedir. Olası hiçbir nesnenin yüklemi olmayan bir öznellik olarak ruh düşüncesinden, ruhun tözselliği düşüncesine bu geçiş bazı önemli ayrıntıları gözardı etmektedir. Nesnelliği içeriği olarak alan tüm tasarımlarının mutlak sahibi bir düşünen öznenin, yalnızca epistemolojik açıdan değil ontolojik açıdan da transendental (aşkınsal) bir konumlanış içinde olduğunun düşünülmesi için yeterli düşünsel veri bulunmamaktadır. Diğer bir dile getirişle, düşünen öznenin, ben bilincinin epistemolojik açıdan olası tüm tasarımlarıma zorunlu olarak eşlik etmesi, söz konusu özneyi fenomenler dünyasının mümkün nesnelerini aşan ve onları ontolojik açıdan vareden bir töz olarak görmemizi zorunlu olarak gerektirmez. Öznenin epistemolojik ve ontolojik açıdan bu farklı değerlendirilişi transendental idealizmin de temel belirlenimlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Düşünen özne ve onun kavramları kendinde şeylere değil yalnızca fenomenlere meşru olarak uygulanabilir.

Yine aynı şekilde insan öznelliğinin yegane zemini olarak ruhun, doğası itibarıyla basit ya da yalın olduğunun düşünülmesi, böyle bir yalınlığın uzay ve zaman bağlamında bileşik öğelerden oluşan nesnel maddi varoluşa aşkın konumladığını ve doğal belirlenimlilikten özgür olduğunu savlamak için yeterli olmayacaktır. Yalın ve maddesiz varoluşun bileşik ve maddi varoluşa ontolojik olarak önsel ve aşkınsal olduğunu ileri sürmek için hiçbir kesin kanıtımız yoktur. (Kant 2006, A359) Ruhun ve düşünen öznenin zaman içindeki sayısal özdeşliği ve ne de fenomenal deneyimimizin mümkün nesnelerine karşı zorunlu bir dayanak olarak düşünülmesi, Kant açısından öznenin tözselliğine dair tatmin edici kanıtlardır. Bu tür metafizik düşünceler olası hiç bir teorik deneyimle kanıtlanamayacak önermelere yaslanmaktadırlar.

Öte yandan transendental aklın antinomileri (çatışkıları) ise bize özgürlük ve doğal nedenselliğin ilişkisine dair dualist bir 'çözüm' sunmaktadır. Kant'a göre insan aklı gerçekte herhangi bir kavram oluşturmaz, fakat daha çok anlığın herhangi bir kavramının uygulama alanını mümkün deneyimin sınırlamalarından özgürleştirir. (Kant 2006, A409-B436) Anlık düşünce için sınırlar çizerken akıl bu sınırları aşmaya çalışır. Aklın sınırları bu aşma çabası insan zihninin zorunlu bir metafizik ihtiyacı olarak karşımıza çıkar ve mutlak bütünlük ve koşulsuz bir doğruluk arayışı olarak şekillenir. İnsan usu göreli, gelip-geçici ve sonlu olanla yetinmek istemez. Fakat Kant açısından insan usunun bu yönelişi kuramsal açıdan içinden çıkılmaz bazı antinomilere yol açar. Bu antinomilerden ilki evrenin zaman ve uzay açısından bir başlangıcının olup-olmadığıyla ilgiliyken, ikincisi evrende daha fazla bölünemeyecek yalın öğelerin, üçüncüsü doğal nedensellik dışında özgür bir nedenselliğin ve dördüncüsü ise mutlak ve zorunlu bir varlığın olup-olmadığıyla ilgilidir. Üçüncü antinomiyi konumuz bağlamında kısaca incelediğimizde, dikkatimizi ilk çeken şey burada doğal ya da zorunlu nedensellik ile özgür nedenselliğin karşı karşıya konmasıdır. Nedensellik her türlü ilişki ve bağıntı açısından vazgeçilmez bir kavramdır. Doğal nedensellik bağlamında her neden bir sonuç olarak karşımıza çıkmakta ve ancak böylece anlaşılır olmaktadır. Her şey bir başkasına bağımlı ve göreli olmaktadır. Böyle bir durumda ise farklı ve göreli nedenlerin sonucu olarak ortaya çıkan her belirlenim aposteriori ve empirik bir içerik kazanmaktadır. Yalnızca otonom ve mutlak bir nedenselliğin sonucu olan belirlenimler a priori ve transendental bir içerik ile karşımıza çıkacaklardır. Böyle otonom ve mutlak bir nedensellik pratik aklın konusudur.

Kant transendental idealların üçüncü antinomisinin tezinde bu otonom ve mutlak nedensellik hakkında şöyle demektedir:

> O zaman öyle bir nedensellik varsaymalıyız ki, onun yoluyla birşey olmakta, ama nedeni önceki bir başka neden yoluyla zorunlu yasalara göre daha öte belirlenmiş olmamakta; yani doğa yasalarıyla uyum içinde ilerleyen bir fenomenler dizisini kendiliğinden başlatan nedenlerin mutlak bir kendindeliği söz konusu olmaktadır. Bu ise kendisi

> olmaksızın doğal süreçteki fenomenler dizisinin nedenler açısından hiçbir zaman tamamlanmayacağı transendental özgürlüktür.[3] (Kant 2006, A446-B474)

Kantçı anlamda transendental ve ahlaki özgürlük öyle bir özgürlüktür ki, nedenlerin bir mutlak kendindeliğini (absolute Spontaneitaet) gerektirmektedir. Bu kendindelik nedensiz bir nedensellik tipine işaret etmekte ve bu bağlamda herşeyin birbirine eklemlendiği doğal varoluşun sürecinden bağımsız bir akılsallık varsaymaktadır. İşte aynı Kant özgürlükle ilgili üçüncü antinominin antitezinde şöyle demektedir:

> Öyleyse transendental özgürlük nedensellik yasasına karşıttır, ve etkin nedenlerin böyle ardışık bileşimi olarak hiçbir deneyim birliğine olanak tanımadığı için hiçbir deneyimde bulunmayan boş bir düşüncedir...Öyleyse evren olaylarının bağıntı ve düzenlerini aramamız gereken biricik yer doğanın kendisidir. Doğa yasalarından özgürlük (bağımsızlık) hiç kuşkusuz zorlamadan bir kurtuluştur, ama tüm kuralların yol göstericiliğinden de. Çünkü doğa yasaları yerine özgürlük yasalarının evren sürecinin nedenselliğine girdiğini söyleyemeyiz. Eğer özgürlük yasalara göre belirlenecek olsaydı, özgürlük değil ama ancak yine doğanın kendisi olan birşey olurdu. (Kant 2006, A447-B475)

Bu antitezde ise özgürlük ve doğanın karşıtlığından hareket edildiğini ve özgürlüğün bir yasasızlık olarak, eklemlenmiş doğal nedenler zincirinden anlaşılmaz ve usdışı bir kopuş olarak doğal yasallığın dışına itildiğini görmekteyiz. Üçüncü antinominin tezinde kendisi olmaksızın tüm doğal nedensellik sürecinin tamamlanmamış ve usdışı kalacağı bir transendental nedensellik ve özgürlük varsayılırken, antitezinde ise böyle transendental bir nedenselliğin doğa ve anlık açısından kabul edilemez olduğu dile getirilmektedir. Teorik akılda transendental ego tüm fenomenler dünyasını epistemolojik açıdan düzenleyen zemin işlevini görürken, onun bu düzenleme işlevinin ontolojik öz taşımadığı transendental idealizme uygun bir tarzda belirtilmişti. Duyarlılığın arı formları ve anlığın kategorileri varlığa ilişkin ontolojik kategoriler değildir. Pratik akıl bağlamında ise Kant'ın bir bakıma bu kategoriler bağlamında duyarlılığın ve anlığın sınırlamalarını aştığını göreceğiz.

2. Pratik Aklın Eleştirisi

Kant'a göre klasik metafiziğin mümkün deneyin sınırları bağlamında teorik açıdan kanıtlayamamasına rağmen ısrarla doğruluğunu temellendirmeye çalıştığı üç idesi tanrı, ölümsüzlük ve özgürlük ideleridir. Teorik aklın bütün ideleri arasında yalnızca özgürlük bizim için dolaylı olarak bilinen bir idedir. Özgürlük içimizdeki ahlak yasası ve ona ilişkin sorumluluk bilinciyle bilinir.

> Özgürlük ahlak yasasının varlık düzenidir (ratio essendi), buna karşılık ahlak yasası da özgürlüğün bilme düzenidir (ratio cognoscendi).

> Çünkü ahlak yasası daha önce aklımızda açıkça düşünülmüş olmasaydı hiçbir zaman kendimizi özgürlüğü varsaymakla yetkili göremezdik. Oysa özgürlük de olmasaydı içimizde karşı karşıya geleceğimiz bir ahlak yasası kesinkes bulunmazdı. (Kant 1974, 107-108 [A5, A6]; Kant 1975, 24)

Ahlak ile özgürlüğün bu yakın ilişkisi ilk anda şaşırtıcı gelebilir. Fakat söz konusu özgürlüğün bireysel keyfiyete dayanan empirik bir özgürlük değil transendental bir özgürlük olduğu belirtilmelidir. Transendental özgürlük burada içeriği evrensel bir şekilde belirlenmiş ussal bir özgürlüktür. Kant açısından özgürlük öncelikle davranış değil istenç özgürlüğüdür. Davranış ya da eylem özgürlüğü olmadan bir istenç özgürlüğünden ne oranda söz edilebileceği ayrı bir tartışmanın konusudur. Kaldı ki burada söz konusu olan istenç özgürlüğü seçme özgürlüğü de değildir. İstenç ya da diğer bir dile getirişle iradenin, öznesinin kendine özgü karakteri veya niteliği içinde belirlenmiş olması Kantçı anlamda özgürlüğe işaret edecektir. Öznenin otonom bir karakter içinde bir irade gösterebilmesi önemlidir. Bir bedene sahip olmak ve onun içgüdüleriyle harekete geçmek ve bu içgüdünün güdümünde aklını teknik bir araç olarak kullanmak, bir davranış ve eylem özgürlüğüne işaret etmekle birlikte, ussal açıdan özerk ve özgür bir istence işaret etmeyecektir. (Kant 1974, 129-130 [A41, A42]) Yine aynı şekilde bir toplumsal çevreyle ve onun tarihsel olarak göreli ahlak anlayışıyla hareket etmekte özerk ve özgür bir iradeyi göstermeyecektir. Bedensel duyarlılıktan ve toplumsal çevreden bağımsız olarak pratik olabilecek böyle arı bir akılsal irade olanaklı mıdır? Eğer olanaklıysa böyle bir irade ya da diğer bir dile getirişle istencin doğadan otonom bir yapı taşıyacağı ve bizi maddi duyarlılığın tekil ve tikel olumsallık ve heterojenliğinden (yaderkliğinden) bağımsız bir davranış ve eyleme yöneltebileceği açıktır.

Kantçı transendental idealizm bağlamında, kendi arındırılmışlığı ve özerkliği içinde yalnızca biçimsel ve evrensel bir öz taşıyan akıl, özgür bir istenç olarak ortaya çıkabilmek için herhangi bir insani istemenin tüm maddi, bireysel ve heterojen içeriğini soyutlamalı ya da arındırmalıdır. Böyle bir istencin yalnızca biçimsel, soyut ve evrensel olması, yani içeriksiz bir biçim veya form olarak geçerli olması gerekir. İnsan aklının bu biçimsel kavranışı ve onun evrensel özünün maddi dünyanın tüm bireysel ve kısmi içeriğinden yalıtılması Kantçı dualizmin zeminini oluşturur. İşte Kant bu bağlamda kendi etik anlayışını oluşturur ve böyle pratik bir yönelimin arı rasyonel formuna ise kategorik imperativ der. Kategorik imperativ bireysel öznenin tüm keyfiyet ve kaprislerine karşı evrensel bir öz taşıyan pratik bir yasadır. Kategorik imperativ teorik değil de pratik bir yasa olduğundan bir imperativ (buyruk) olarak geçerlidir; çünkü her ne kadar böyle bir yasa insan usunun özerk yapısından çıkmış olsa da, insan yalnızca bir ussal varlık değildir ve böyle ussal bir yasa onun bireysel keyfiyeti açısından olsa olsa ahlaki bir buyruk olarak kalacaktır. Duyarlılığın ve aklın, bireysel ve evrensel ilgilerin Kant'ın etik anlayışında birbirinden yalıtıldığını görmekteyiz. Hegelci mutlak

idealizm bağlamında ise evrensel doğru ve iyi kendisini yalnızca bireysel ve kısmi doğru ve iyilerde açığa vurabilecektir. Bu bağlamda Hegel'in Kant'tan daha monist ve gerçekçi olduğunu görmekteyiz.

3. Tinin Görüngübilimi

Görüldüğü üzere Kant açısından özgürlük insan toplumunun tarihsel gelişimi boyuncu kendini açığa vuran bir ide olarak alınmaz. Kantçı anlamda özgürlük daha çok transendental ve kategorik bir zeminde ele alınır. Bu bağlamda özgürlük, insan usunun kendi özerk yapısı içinde ortaya çıkan bir istenç olarak tanımlanır. Kantçı bakış açısıyla transendental özgürlük, bireysel öznenin bedensel ve toplumsal, tikel ve tekil ilgilerine karşı ve hatta onları bastırarak arı ussal doğasını geçerli kılmasıdır. Özgürlük ve ahlak ussal bir varlık olarak insan açısından kendi doğal bireyselliği ile aklın evrensel ilgileri arasındaki trajik bir çatışmaya da işaret etmektedir. İnsanın akılsal, özgür ve ahlaki istenci bağlamında varolan maddi bireyselliğini, kendisini belirleyen nesnelliği parantez içine alarak davranması ne oranda mümkünse Kant'ın ahlakı da o oranda mümkün ve gerçekçidir.

Öte yandan özgürlük Hegelci felsefe bağlamında öncelikle tarihsel ve toplumsal bir zemin üzerine oturur. Hegel'in *Tinin Görüngübilimi* ya da diğer bir dile getirişle *Tinin Fenomenolojisi,* insan bilincinin yalın duyusal algıdan felsefi düşünüşe yükseliş sürecinin felsefi hikayesi olarak da okunabilir. İnsan bilinci bu süreç içinde yalnızca akılsal yetisini zenginleştirmekle kalmaz, aynı zamanda özgürlük yeteneğini de attırır. Hegel'in bir yönüyle aydınlanma ideallerine bağlı bir iyimser olduğunu söyleyebiliriz. Fakat o bir yönüyle de Fransız Devriminin oluşturduğu terör rejimini negatif özgürlük olarak niteler (Hegel 1980, & 582 vd). Özgürlük Hegel açısından ilkin tinsel irade ya da istencin kendi potansiyellerini sınırlayan nesnelliği olumsuzlama sürecidir. Fakat öznelliğin nesnelliğe yönelik bu olumsuz yönelimi pozitif ya da olumlu bir özgürlük için yalnızca bir momenttir. (Hegel 1980, & 595). Öznenin kendi tinsel doğası gereği kendi başkasından kendine geri dönmesi ve bu geri dönüş sürecinde başkasını kendi özgün doğasına mal ederek aşaması ya da içererek-kaldırması gerekir (Aufhebung). Öznelliğin nesnelliği, tinin maddi gerçekliği bu içererek-kaldırma süreci aynı zamanda insanın toplumsal yaşamına dair tarihsel gelişim sürecine işaret etmektedir. Özgürlük yalnızca nesnel ötekiliğin pratik olarak olumsuzlanması, biçimlendirilmesi değildir, ayrıca benlik ve öznellik açısından doğal ve toplumsal nesnelliğin mutlak bir başkalık ya da ötekilik olmadığının, öznellik ve tinsellik ile aynı akılsal özü taşıdıklarının keşfi ve kabulüdür.

Diyalektik açıdan nesnel varoluş yalnızca benim öznelliğimi olumsuzlayıp sınırlamaz, nesnellik aynı zamanda dolaysızca benim öznelliğimin yegane zemini ve olanağı olarak orada bulunur. Doğal ve toplumsal belirlenimler benim ussal özgürlüğüm yalnızca engelleri değil olanaklarıdırlar. Hegelci bağlamda özgürlük kendi içselliğimin dışavurumuna işaret eder. Bilindiği

üzere Alman İdealizmi bağlamında insanın en içsel ve ayırıcı özü akıl olarak tanımlanır. Bu anlamda *Tinin Görüngübilimi* insanın toplumsal tarih boyunca kendi akılsal özünü keşfetme ve dışavurma sürecinin kavramsal anlatımı ve özgürlüğün gerçekleşme tarihidir.

4. Tarih Felsefesi

Aslında özgürlüğün, tinin kendi içsel akılsallığını dışavurma ve gerçekleştirmesi olarak tanımlandığı bir diğer yapıt Hegel'in *Tarih Felsefesi*'dir. Hegel açısından ister bireysel ve isterse toplumsal olsun, bilinçli akılsal etkinlik süreci olarak tanımlanan tinin, asıl belirlenimi özgürlüktür. Bilinçli akılsallık ve özgürlük insan açısından birbirlerini karşılıklı besleyen iki gerçekliktir. Hegel tin ve özgürlük ilişkisini şöyle tanımlar:

> Tinin tözü özgürlüktür. Tinin tarih sürecindeki ereği böylece söylenmiş oluyor: öznenin özgürlüğü. Yani ereği kendi vicdanına ve ahlakına sahip olmasıdır, öznenin sonsuz değer kazanmasını ve bu sonsuzluğun bilincine varmasını sağlayacak genel ereklere sahip olmasıdır. Dünya-tininin ereğinin içerdiği bu töze herkesin özgür olmasıyla erişilir. (Hegel 1995a, 66; Hegel 1955, 64)

Hegel'de öznenin özgürlüğü yalnızca transendental bir özgürlük değildir. Özgürlük eğer gerçek bir içerik kazanmak istiyorsa bireysel öznenin istemini ve keyfiyetini (Willkür) gözetmelidir. Bireyin istediğini seçebilmesi ve bu keyfiyet içinde karar verip eyleme geçebilmesi, Hegel için modernizmin en önemli göstergelerinden biridir. Bireysel öznelliğin önemine dair bu vurgu, aynı zamanda Kantçı transendental özgürlüğün biçimsel ve soyut evrenselliğine yönelik bir eleştiridir. Aklın evrensel ilgileri öznenin bireysel ilgilerini karşısına alan biçimsel ve içeriksiz bir ahlak ile gerçekleşemez, tersine tam da bu bireysel ilgilerin çelişki dolu canlılığı içinde gerçekleşebilir. Hegel bu konuda şöyle der:

> Özgürlüğün kendini dünyaya getirmede kullandığı araçlar sorusu, bizi tarihin görünüşünün ta kendisine götürür. Özgürlüğün, özgürlük olarak, daha içsel bir kavram olmasına karşılık, araçları, tarihte de göze çarptığı gibi, dışsal görünüşler olarak ortaya çıkarlar. Tarihe daha ilk bakış, insanların gereksinimlerinden, tutkularından, ilgi ve çıkarlarından, erişmek istedikleri ideal ve ereklerden, karakterleri ve yeteneklerinden doğan davranışları gösterir. (Hegel 1995a, 80)

Kantçı perspektifle bakıldığında insanı köleleştiren ve ahlaki davranıştan uzaklaştıran her türlü bireysel gereksinim, ilgi ve tutkunun gerçek özgürlüğün ve ahlakın hizmetinde olduğunun düşünülmesi oldukça ironiktir. Fakat Hegel diyalektik düşünüşün filozofudur. Hegel açısından doğru ve yanlış, iyi ve kötü, güzel ve çirkin benzeri tüm karşıt belirlenimler birbirinden ayrı düşünülüp kavranılamayacağı gibi, aynı zamanda varolamazlar. Kuşkusuz iyiyi kötüden dikkatlice ayıran ve kendi bireysel ilgilerini sürekli göz ardı edip yüksek ve soylu ahlaki ilkelerle davranan

bireyler de vardır.

> Ama bu özneleri, öteki bireylerle karıştırmamak gerekir; o zaman şu da anlaşılır: bunlar insan soyunun topuna göre küçük bir oran meydana getiren tek tek bireylerdir. Bu yüzden de etkilerinin alanı göreli olarak küçüktür. Ayrıca burada tutkular, belli bir çıkar ve ilginin erekleri, bencilliğin tatmini en güçlü etmenlerdir. Bunların gücü, adaletin ve ahlakın koymak istediği sınırların hiç birine aldırmamalarında ve tutkularındaki doğal şiddetin düzen, ölçü, adalet ve ahlakı güden yapma ve sıkıcı disiplinden çok daha fazla insana yakın olmalarındadır. (Hegel 1995a, 80-81)

Bireysel ihtiyaç ve ilgilerin, rekabetin ve denetimsiz egoizmin bir yönüyle tarihin motoru olduğu bile söylenebilir. Özgürlük ilkin empirik, göreli ve bireysel bir özgürlüktür. Marx muhtemelen buna özgürlüğün sınıfsal karakterini de ekleyecektir. Bu bağlamda Hegelci felsefenin diyalektik boyutunun Marksizmi etkilediği söylenebilir. Özgürlüğün ilkin bireysel ve tekil ilgilerin özgürlüğü olarak ortaya çıkması ve bu ilgileri tümüyle yoksayıp bastırmadan evrensel ilgilere ve özgürlüğe yönelik bir bilinç ve gerçekleşmeye yönelmesi Hegelci *Tarih Felsefesi*'nin de özünü oluşturur:

> Özgürlüğü bilmedeki basamaklar üzerine genel olarak söylediklerimle – yani Doğuluların yalnızca bir kimsenin, Yunan ve Roma dünyasının ise bazı kimselerin özgür olduğunu bildiğine, bizim ise bütün insanların insan olarak özgür olduğunu bildiğimize dair sözlerimle – dünya tarihinde yaptığımız bölümleme ortaya çıkmaktadır. Tarihi bu bölümlemeye uygun olarak ele alacağız. (Hegel 1995a, 65)

Yine de burada olası bir yanlış anlamaya işaret etmeliyiz. Hegel aşırı liberaller gibi bireysel ve tikel ilgilerin hiç bastırılmaması gerektiğini söylüyor ya da savunuyor değildir. Hegel'e göre tarihsel açıdan gelişmiş ve kültürlü insan "davranışlarına genelin damgasını vurmayı bilen, tikel yanından vazgeçmiş , genel ilkelere göre eyleyen kişidir." (Hegel 1995, 67) Ona göre kültür sayesinde insan kendisini dizginlemeyi ve tutkularını bastırmayı öğrenir. Evrensel ilgiler uğruna bireysel ve tikel ilgilerin bastırılması ve gerektiğinde gözardı edilmesi ahlaki bir meziyettir. Fakat Hegelci diyalektik mantık açısından tarihin genel yönelimi ve mantığı, evrensel ilgilerin bireysel ve tikel ilgilerin bastırılması pahasına yaşatılabileceğini göstermez. Tam tersine bireysel ve tikel ilgileri, insanların gerçek ve maddi ihtiyaçlarını gözetmeyen toplumlar kendi varlık zeminlerini yitirmeye yönelirler. Evrensel ve bireysel, transendental ve empirik olanın karşılıklı diyalektik bir denge içinde varolabileceği unutulmamalıdır. Bu bağlamda Kantçı etiğin biçimsel ve püriten yapısı Hegelci diyalektiğin mantıksal yapısına aykırı düşecektir.

5. Hukuk Felsefesi/Felsefi Bilimler Ansiklopedisi

Hegelci felsefe bağlamında özgürlük nesnel gerçekliğine ancak toplumsal kurumlaşma içinde kavuşabilir. Bu anlamda Hegel için özgürlük yalnızca

soyut, biçimsel ve bireysel değil toplumsal bir gerçeklik olarak vardır. Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Anahatları ya da Anahatlarda Doğal Hak ve Devlet Bilimi,* yani kısa dile getirişiyle *Hukuk Felsefesi* adlı yapıtı, bir bakıma özgürlüğün nesnelleşme ve kurumlaşma sürecinin felsefi çözümlenmesi olarak da okunabilir. Özgürlük ilkin bireysel öznenin kendi istencinin dışavurumu olarak ele alınmalıdır. İstenç sahibi öznenin varlığı her türlü özgürlüğün birincil koşulu olsa gerektir. Öznenin bu istenci yalnızca öznel bir istenç olarak kalmamalı ve kendini gerçekleştirmeli, yani 'kendisine dışsal bir özgürlük alanı vermelidir.' (Hegel 1995, 67) İstenç kendisini gerçekleştirebildiği oranda özgürdür. Bu açıktır ki Kant'ın istenç özgürlüğü anlayışından farklı bir bakış açısıdır. Kant için istencin özgürlüğü aklın özerkliği içinde şekillenmiş olabilmesiyle ilgiliydi. Hegel için ise istenç ilkin içeriksiz ve belirlenimsiz bir doğadadır; eğer istenç daha başlangıçta tümüyle içerikli ve belirlenmiş olsaydı, bir istençten söz edilemezdi.

> İstencin bu öğesinde kendimi herşeyden çözebilme, tüm ereklerden vazgeçebilme, herşeyi soyutlayabilme yeteneğim yatar. Yalnızca insan herşeyden, yaşamından bile vazgeçebilir. İntihar edebilir. (Hegel 2006, 42, &5; Hegel 1995b, &5)

İstenç böylece ilkin anlığın özgürlüğüdür ve her türlü içeriği ve belirlenimi kendi özgürlüğü açısından olumsuz olarak alır. O bu anlamda olumsuz özgürlüktür. İnsanın bir seçme yetisinin olabilmesi için ilkin içgüdü ve tutkuları dahil her türlü ereği olumsuzlayabileceğini bilmesi gerekir. Özgürlük daha başlangıçta Kantçı anlamda aklın sofistike yasalarına birebir uyabilme değildir. Soyut başlangıç aşamasında özgürlük, tin sahibi öznenin varolan gerçeklikten kendini soyutlayabilmesi ve en azından bu soyutluk ve olumsuzluk duygusuna sahip olmasını gerektirir. Fakat özne için tüm belirlenimliliği bu olumsuzlayabillme yetisi yukarıda da dile getirdiğimiz üzere olumsuz özgürlüktür. Özne ancak istencinin içeriğini belirlediği oranda bireysel ve tikel bir öznedir. Öznenin ve benliğin gerçekliği yalnızca belirlenimsizlik değil belirlenim kazanmaktır, yalnızca olumsuzlama değil varolan nesnel gerçekliği olumlamadır. 'Ben' ayrımsız belirlenimsizlikten belirlenimliliğe ve ayrımlaşmaya, kendini gerçekleştirmeye geçer. İstencin bu içerik kazanması gerçi onun belirlenimsizliğini ve soyut özgürlüğünü içererek-kaldırılmasına yol açar, fakat tam da böyle tikel ve belirli bir içerikle istenç bireysel ve gerçek bir kimlik kazanır. Öte yandan özgürlük her ne kadar burada belirli bir içerik kazanarak olumlu bir nitelik kazanmış olsa da, sonlu ve bireysel bir istencin empirik ve göreli özgürlüğü olarak ortaya çıktığı için aşılmalı ya da içerilerek-kaldırılmalıdır. İşte gerçek özgürlük ve istenç yukarıdaki iki öğe-aşamanın sentezidir: soyut ve olumsuz belirlenimsizlik ile sonlu ve olumlu belirlenimlilik ya da içerik.

> ...'Ben' olumsuzluğun kendi kendisi ile bağıntısı olduğu ölçüde kendini belirler; bu kendi ile bağıntı olarak o denli de bu belirliliğe karşı ilgisizdir, onu kendine ait, düşünsel, yalnızca bir olanak olarak bilir

> ve onda bağlı değildir, tersine yalnızca kendini onda ortaya koyduğu (dışavurduğu) için ondadır. (Hegel 2006, 44-45, &7; Hegel 1995b, &7)

Tinsel öznenin istencinin içeriğine ve nesnelliğine karşı bu ikili ruh hali, yani hem bu içeriğe yönelmesi ve hem de ona bağlı olmaması, insan özneliğinin belirleyici bir niteliğidir. Özne nesnel bir dünyada yaşadığını ve kendini gerçekleştirmek için bu nesnelliğe bağlı olduğunu bilir, fakat söz konusu nesnelliğin basit bir uzantısı değildir ve ona indirgenemez. Ussal özne kendisini başkasına bağlayan istencinin nesnesinin kölesi değildir, çünkü istencinde içerili olan ve ussal soyutlama yetisinden kaynaklanan olumsuzluğun ve belirlenimsizliğin kendisini bu nesnellikten koparabileceğini bilir. O kendi içgüdü ve tutkularının, ideal ve ereklerinin kölesi değildir.

Böylece Hegel'in yine Kant'tan farklı olarak akılsal bir istence sahip insan benliği için daha dengeli bir özgürlük modeli sunduğunu görüyoruz; bir yandan yalnızca arı akıl insan istenci belirleyememekte ve kişi zorunlu olarak bazı bireysel ve tikel ilgi ve ihtiyaçlarla harekete geçmektedir, öte yandan özne kendisini zorunlu olarak belirleyen bedensel ve toplumsal nesnelliğin basit bir uzantısı olarak varolmamakta, tersine bilincinde ve istencinde içerili soyutlama ve olumsuzlama yetisiyle bu nesnelliğe karşı durabilmektedir. Dahası varolan nesnelliğe karşı farklı bir nesnellik inşa etme yoluna gidebilmektedir.

Sonuç olarak hem Kant ve hem de Hegel açısından özgürlüğün, insanın kendine özgü doğasını ya da özünü gerçekleştirmek olarak kavrandığını söyleyebiliriz. İnsanın bu ayırıcı doğası veya özü tüm Alman İdealistleri için akıldır. Kant aklın özgürlüğünü pratik açıdan biçimsel bir yasa olarak, doğada işleyen zorunlu yasal sürecin olumsal ve bireysel içeriğinin karşısına koyar. Onun transendental idealizmi açısından evrensel ve bireysel olan, zorunlu ve olumsal olan doğada birlikte bulunur; doğa bir fenomenler alanı olarak zorunlu ve evrensel olanı insan aklından devşirirken, bireysel ve olumsal içerik maddi dünyanın gerçekliği olarak bize duyarlılık tarafından verilir. Kantçı pratik akıl açısından insan yalnızca doğal değil aynı zamanda ahlaki bir varlıktır ve bu alanda evrensel ve bireysel ilgiler, zorunlu ve olumsal ilkeler birbirinden dikkatlice ayrılmalıdır. Pratik akıl eğer gerçek bir istenç olarak ortaya çıkmak istiyorsa, kendisini duyarlılığın tüm içeriğinden soyutlamalı ve kendi özerk ve biçimsel yapısı içinde varolmalıdır. Akıl özü gereği biçimseldir ve teorik açıdan bu biçimler içeriklerini duyarlılıktan aldıkları sürece meşrudurlar. Kantçı epistemoloji empirik gerçeklik üzerinde iş görebilen bir rasyonalizme işaret eder.

Kant'ın etik anlayışı ise empirik gerçekliği ve ona dair duyarlılığı olumsuzlayan ve ötesine uzanan bir rasyonalizm ya da akılcılık olarak karşımıza çıkar. Ahlaksal iyi yalnızca ve yalnızca istençte içerili evrensel biçime dayanmalıdır ve her türlü bireysel ilgi ve olumsal içerik iyinin doğasını bozacaktır. Daha önce de dile getirdiğimiz üzere Hegel açısından ise, evrensel doğru ve iyinin kendisini gerçekleştirebileceği yegane zemin bireysel ilgi ve gereksinimlerin göreli ve olumsal alanıdır. Hem doğa

alanında ve hem de insanın toplumsal gerçekliğine işaret eden ahlaksal davranış alanında doğru ve iyi olan ve bu bağlamda insanı gerçek anlamda özgürleştiren şey, doğru ve yanlış, iyi ve kötü, evrensel ve bireysel, zorunlu ve olumsal benzeri karşıt belirlenimler arasında keskin ve soyut ayrımlarla yetinmemek, ayrıca bu karşıt belirlenimlerin diyalektik bir birlik içinde varolabileceğini kavramaktır. Kaldı ki Hegel'e göre "akılsal olan edimsel ve edimsel olan akılsaldır"[4] (Hegel 2006, 23, &7; Hegel 1995b, 14, &7) , ve bu anlamda akılsal olan kendisini geçerli kılmak için Kantçı kategorik imperativinin biçimsel buyruğuna gereksinim duymaz. Kuşkusuz tarihe kısa bir bakış attığımızda, akılsal olanın kendisini edimselleştirme ve insani özgürlüğün gerçekleşme sürecinin çok sancılı ve zikzaklı olduğunu görmekteyiz. Fakat Hegel herşeye rağmen Aydınlanmanın ideallerine saygı duyan bir iyimserdir ve son kertede aklın ve özgürlüğün galip geleceğini düşünmüştür.

Doç.Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Referanslar

Hegel, G.W.F. 1955. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, G.W.F. 1969. *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830).* Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, G.W.F. 1980. *Phenomaenologie des Geistes.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G.W.F. 1995a. *Tarihte Akıl*. Çev: Önay Sözer. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Hegel, G.W.F. 1995b. *Grundlinien Philosophie des Rechts*. Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, G.W.F. 2006. *Tüze Felsefesi*. Çev: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.

Kant, I. 1974. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch.

Kant, I. 1975. *Pratik Usun Eleştirisi*. Çev: İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları.

Kant, I. 1993. *Arı Usun Eleştiris.* Çev: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınları.

Kant, I. 2006. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam.

(Endnotes)

2 Ayrıca bakınız Aziz Yardımlı'nın çevirisinde adı geçen paragraf; *Arı Usun Eleştirisi,* İdea, İstanbul, 1993.

3 Aziz Yardımlı'nın çevirilerinde bazı küçük değişiklikler yapılmıştır.

4 Hegel bu ünlü deyişine ilşkin eleştirilere *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nin 3. baskısının Giriş'inde yanıt vermeye çalışmıştır. Bakınız; *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse,* &6 ve ayrıca *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi –I,* çev.Aziz Yardımlı, İdea, İstanbul, 2004; &6.

Özgürlüğün Eşitlik Ve Kardeşlikle Kavgası: Locke vs. Rousseau

Aydın Müftüoğlu

Modernitenin doğuşuyla birlikte, insanların bir arada ve barış içinde nasıl yaşayacağı sorusunun yanıtlanması hayati bir önem kazandı; zira Descartes'ın Cogito'su geleneğin etik ve politik referanslarını ortadan kaldırmıştı. Bu, insanın ve toplumun, dolayısıyla demokrasinin yeniden tanımlanmasını beraberinde getirdi. Modernitenin başlangıç dönemi diyebileceğimiz 17. ve 18. yüzyıllarda etkileri günümüze dek uzanan iki demokrasi anlayışı gelişti. Bunlar John Locke ve Jean Jacques Rousseau'nun felsefi olarak temellendirdiği liberal ve cumhuriyetçi demokrasi anlayışlarıdır.

Modern demokrasinin doğuşunda temel yol gösterici ilke, bireysel özgürlüktü ve bu özgürlükten anlaşılan, Hobbes'un da belirttiği gibi, bireyi eylemlerinde sınırlayacak "dışsal engellerin yoksunluğu" idi (Hobbes 1968: 189). Bu, tamamıyla bireye odaklı olan negatif özgürlük anlayışıydı. Ancak modern çoğulcu demokrasi anlayışını ilk kez felsefi olarak temellendiren Locke ile birlikte negatif özgürlük anlayışı, liberal geleneğin merkezi kavramlarından biri haline geldi. Peki Hobbes'un despotik liberalizmine karşıt bir pozisyonu benimsemesine rağmen, Locke'u negatif özgürlük anlayışında ısrar etmeye götüren nedenler ne idi ?

Locke, Descartes'ın evrenin efendisi kıldığı Cogito'yu miras olarak devralmıştı; felsefesini buna uygun olarak kurup geliştirdi. Kartezyen paradigmaya uygun olarak, o da, tıpkı Hobbes gibi, insanın ne olduğu sorusunu biyolojik-psikolojik bir zeminde yanıtladı. Bu anlayış, bireyin kendi biyolojik-psikolojik doğasına uygun eylemesini, yani içgüdülerini ve tutkularını doyuma ulaştırmak için çaba sarf etmesini içermekteydi. Bu çabanın amacına ulaşabilmesi için, bireyin eylemlerinde dışsal engellerin ortadan kaldırılmış olması gerekir; bu durumu "eylemde bulunma ya da bulunmama gücünün genişlediği ölçüde insan özgürdür" (Locke 1992: 168) diyerek ifade eden Locke'a göre temel haklar olan yaşama hakkı ve mülkiyet hakkı özgürlükle, yani Ben'in özgürleşmesiyle doğrudan ilgili idi. Nitekim Locke'un Ben'in pasifize edilmesine yol açan güvenlik yerine Ben'in etkin kılınmasını sağlayan mülkiyeti toplumsal sorun olarak görüp politika felsefesinin merkezine yerleştirmesi bu temel yönelimiyle uyumludur. Locke'a göre mülkiyet, bireyler için yaşamsal bir önem taşımaktaydı ve aynı zamanda onların bireyselliğini güvence altına almaktaydı. Mülkiyet ediminde, evrendeki tüm nesneler, Ben'in emeği ile, yani Ben'in kendinden onlara kattığı bir şey ile değerlenmekte ve böylece özneye mal edilmekteydiler (Locke 2007: 28). Macpherson, Locke'un

mülkiyet anlayışının liberal burjuva demokrasisinin mantığını ortaya koyduğunu söylemektedir (Macpherson 1965: 220-221). Açıktır ki, bu mal etme edimi bireyin dışsal engellemelere maruz kalmaması ile mümkün olabilirdi. Ancak Locke, Hobbes'tan farklı olarak, doğal durumu bir savaş durumu olarak tanımlamak yerine, doğa yasasının belirleniminde olan mülkiyetin tam anlamıyla güvence altında olmadığı barışçıl ve gerçek bir durum olarak kavradı (Locke 2007: 10-45). Locke'un bu doğa durumu öğretisi iki aşamalı bir sözleşme anlayışını beraberinde getirir. Ona göre geri dönülemez olan aşama, toplumu kuran ilk aşamadır; yönetimi belirleyen ikinci aşama ise, bireylerin yönetime emaneten verdiği gücü içerir. Egemen güce emaneten verilen yetki, bireylerin yasama ve yürütme üzerindeki denetimini mümkün kılan güçler ayrılığı ilkesini de beraberinde getirir. Burada söz konusu olan, bireylerin yönetime duyduğu güven ve buna bağlı olarak temel hakların ihlali durumunda devreye girecek isyan hakkıdır. Bu güven ve hak, bireyleri hem yönetime hem de çoğunluğa karşı korur (Locke 2004: 115-120).

Kısaca ifade edersek, toplumun ve yönetimin tesisi için atılacak adımlar, bireylerin mülkiyetlerinin ve özgürlüklerinin güvence altına alınmasına yönelik olacaktır. Bu, doğal varlıklar gibi, yapay varlıklar olan kurumlar ve devletin de bireyler için araçsal değer taşıdıkları anlamına gelir. Locke'un politika felsefesinde karşımıza çıkan bekçi devlet anlayışı bu araçsalcı yaklaşımın bir ürünüdür. O, tam da bu nedenle, Hobbes'tan farklı olarak, politik öğretisinin merkezine devleti değil sivil toplumu koymuştur. Onun öğretisinde politikanın öznesi devlet değil bireydir ve bireyselliğin yaşandığı yer sivil toplumdur. Sivil toplum, yalnızca farklı bireysel ilgi ve çıkarların peşinde koşulduğu değil aynı zamanda farklı kanaatlerin görünüşe çıktığı ve savunulduğu alandır. Kısaca ifade edersek, bu alan tam da bireylerin özgürleştikleri ve özgürlüklerini güvence altına almak için her türlü girişimde bulundukları alandır. Sözleşme ve egemen gücün tesisi sivil toplumun güvence altına alınıp geliştirilmesine yöneliktir. Bunların tümü Locke'u modern çoğulcu liberal demokrasinin ve buna bağlı olarak ekonomik liberalizmin kurucusu ilan etmemizi gerektirir (Bu konuda bkz Faulkner 2001, Goldwin 1972, ekonomik liberalizmin kurucusu olarak ise bkz. Moulds 1965).

Locke'un savunduğu bu bireyci-araçsalcı yaklaşım, liberal Ben'in güvence altına alınmasını sağlamaktaydı; başka bir deyişle, Ben kendi dışındaki tüm varlıklara kendi bireysel ilgi ve çıkarları açısından yaklaşmaktaydı. Sivil toplum ve bekçi devlet tam da buna uygun birer araçtırlar. Bu, Lockeçu antropoloji ile negatif özgürlüğün iç içe geçtiğini gösterir. Ancak Locke, bireyin bu yöndeki çabalarının, arada bir çatışmaya yol açsa da, sürekli bir savaş durumunu mümkün kılamayacağını savunarak Hobbes'tan ayrılır.

Böylece Locke'un politik öğretisinde, Hobbes'unkinden farklı olarak, özgürlük bir tehdit olmaktan çıkıp sürekli güvence altında olması gereken bir ilkeye dönüşür. Başka bir deyişle, negatif özgürlük bireyselliği güvence altına aldığından demokrasi için tehdit değil tersine destek olur. Bireyler,

özgürlükleri güvence altında olduğu sürece demokrasiye destek verirler; Locke özgürlüğün yönetim tarafından ihlal edilmesi durumunda isyanı ve devrimi bir hak olarak tanır. Goldwin, Locke'un tüm politik felsefesi boyunca yapmaya çalıştığı şeyin, insanın sahip olduğu en önemsiz gibi görünen özelliğinden, yani tutkudan hareketle "insanlığı her türlü mutlak keyfi güçten kurtarmak" (Goldwin 1972: 185) olduğunu söyler.

Buraya değin Locke'un politika felsefesi hakkında özgürlük kavramını merkeze alarak yaptığımız bu betimleme, onun bu kavramı akıl yürütmesinin başlangıcından sonuna kadar aynı özenle ele aldığını göstermektedir. Locke, politika felsefesi boyunca tüm dikkat ve özenini politik yapı karşısında bireyi öncel kılmaya vermiştir; bunun bedeli ise son derece zayıf bir toplumsal bağ ve toplumsal eşitsizlik olmuştur. Locke, sivil toplum ve yurttaşlar arası ilişkilerde hukuku bir bağ ve sınır olarak kavramaya yönelirken, hem hukuku ve demokrasiyi hem de özel alanı desteklemede dünyevileşmiş dine güvenmektedir. Peki Locke'un politika felsefesindeki bu toplumsal bağ ve eşitsizlik konusundaki yetersizlik veya tıkanıklık nereden kaynaklanmaktadır?

Dikkatle incelendiğinde, Locke'tan başlayarak liberal geleneğin kartezyen paradigmaya sadık kaldığı görülür. Buna göre kartezyen Ben ideali olarak Cogito liberal Ben olarak ifadesini bulmuştur. Bu durumda politik yapının ereği liberal Ben'i güvence altına almakla sınırlı olacağından, bireyler arası eşitsizlik ve bireylerin refahı gibi sorunların çözümü insanın [modern bilimler aracılığıyla] doğa üzerindeki tahakkümünün yaratacağı olumlu sonuçlara havale edilmiştir. Buna ek olarak, Locke'tan başlayarak liberal gelenek, salt bireysel karakter taşıyan negatif özgürlüğü temel aldığından, toplumsal bağ ile toplumsal eşitsizliği çözümlenemez veya üzerine gidilmemesi gereken sorunlar olarak kavradı. Zira bireylerden önce gelen ve bireyleri kuşatarak birbirlerine bağlayan bir toplumsal bağ ya da ethos, premodern ve birey karşıtı olarak düşünüldü; bu, kartezyen paradigmayla uyumlu bir düşünceydi. Liberal gelenek, etik relativizmi bireyciliğin doğal ve zorunlu bir sonucu ve güvencesi olarak gördü. Bu durumda moralitenin temeli, daha önce de belirttiğimiz gibi, çıkar, tutku, içgüdü ve dünyevileşmiş din olacaktır; bireyler arası tüm ihtilaflar ise hukukla çözülecektir. Din, aynı zamanda, liberal demokrasinin destekleyicisi olacaktır; bu, kozmik referanslarını kaybederek anlam ve değer sorunuyla baş başa kalmış modern öznenin beraberinde getirdiği bir durum/sonuçtur. Buna göre modern öznenin bu sorunla başa çıkabilmesinin yollarından birisi de, dünyevileşerek modern bireyciliğin ve demokrasinin hizmetine sokulmuş olan din anlayışını benimsemektir. Toplumsal eşitsizliğe gelince; gerek bireylerin doğal yeteneklerinin farklılığı gerekse toplumsal ve politik yaşamın dokusu bireyler arasında bir eşitsizliğe yol açmaktadır. Ancak bunu gidermek üzere yapılacak her türlü müdahale, politik yapının gereksiz yere büyümesiyle sonuçlanacağından, birey karşıtı olacaktır; bu nedenle toplumsal eşitsizlik, liberal geleneğe mensup diğer filozoflar gibi Locke tarafından da, bireylerin sahip oldukları

özgürlükle kendi başlarına aşmaları gereken bir sorun olarak kavranıldı. Her ne kadar liberal geleneğin 19. yüzyıldaki temsilcileri, geleneğin felsefi ve politik imkanları dahilinde birey-toplum karşıtlığını gidermeye veya azaltmaya çalışsalar da, toplumsal eşitsizliği politik yapının tepeden inme müdahaleleriyle halletme anlayışını asla benimsemediler. Buna ek olarak, Locke'un politika felsefesinde karşımıza çıkan politik yapı bireylere dışsaldı ve bireylerin politikayla ilişkisi salt kendi ilgi ve çıkarları ile sınırlıydı; politikaya ilgiyi azaltan ve politik katılımı güçleştiren bu durum, her ne kadar bireyciliğin zorunlu bir sonucu idiyse de, çözümlenemez bir sorun olarak kaldı.

Kısaca ifade edersek, Locke'un negatif özgürlüğü temel alan bireyci demokrasisi, özgürlük ve bireyi sonuna dek korumak adına, toplumsal bağı ve politik katılımı tesis etme ile toplumsal eşitsizliği ortadan kaldırmada yetersiz kalmaktadır. Gerek liberal demokrasi anlayışının kıta Avrupa'sına göçü gerekse liberal geleneğin tarihsel serüveni bu sorunlarla nasıl başa çıkılacağı konusunda sayısız girişimle doludur. Nitekim Aydınlanma yüzyılı olarak adlandırılan 18. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Britanya'da liberalizm kurumsallaşmaya yüz tutmuş ve liberalizmin felsefe ile ilişkisi sorgulanır olmuşken, Fransa'ya göç eden politik liberalizm orada karşılaştığı toplumsal sorunla ilişkilendirilerek ciddi bir dönüşüm geçirmiş ve yeniden tanımlanmıştır.

Rousseau'nun eserlerini verdiği bu çağda, İngiliz Aydınlanması büyük ölçüde tamamlanmış, İngiliz politik düşüncesi özellikle Hume'un felsefi olarak temellendirdiği, faydacılığı temel alan ılımlı bir muhafazakar-reformist çizgiye oturmuştur. Oysa Rousseau'nun yaşadığı dönemin Fransa'sı, ekonomik ve bilimsel açıdan –bir ölçüde- modern sayılsa da, politik açıdan bakıldığında toplumsal eşitsizliğin egemen olduğu bir ülkeydi; çünkü liberal öğreti, ekonomik gelişmenin yarattığı eşitsizliği politik değil, toplumsal bir sorun olarak görmekteydi. Fakat Rousseau, liberallerin tersine, toplumsal eşitsizliği politik bir sorun olarak görüp, toplumsal eşitliği modern cumhuriyetçi demokrasinin zorunlu koşulu olarak kavradı. Bu durumda politikayı gerekli kılan şey, yani toplumsal sorun toplumsal eşitsizlik ve politikanın ereği de bu eşitsizliğin ortadan kaldırılması olduğu için, liberal gelenekten devşirilen antropolojiden politikaya değin birçok alanda kavramsal dönüşümlerin gerçekleştirilmesi gerekti. İşte Rousseau, bu nedenle modern politika felsefesinde radikal dönüşümleri gerçekleştirmiş bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır.

Rousseau'nun antropolojisini içeren doğal durum öğretisi, liberallerinkinden farklıdır. O, doğal durumdaki insanı kültürün var olmadığı bir durumda yaşayan, yalnız, özgür ve mutlu bir varlık olarak betimlemektedir (Rousseau 1995: 91). Ancak doğal durumda özgür, mutlu ve yalnız olarak yaşayan insanın önce sahip olduğu yetilerini kullanması ve ardından gereksinimlerini karşılamak için başkalarına ihtiyaç duymasıyla işbölümü, mülkiyet ve karşılıklı bağımlılığa dayalı ilişkiler ortaya çıkmış; bu koşullar ise hak kavramının doğmasına yol açmıştır. Buna göre insanın

doğal durumdan kopmasına neden olan şey, alet-edavat yaparak doğayı kendi amaçları doğrultusunda değiştirip dönüştürmesi, yani sahip olduğu yetilerini kullanmada sürekli yetkinleşmesidir. Mülkiyet ve haklar bu yetilerin kullanımı ve giderek yetkinleşmeleri sürecinde ortaya çıkmıştır. İşbölümü ve mülkiyet bir yandan her bireyi kendi kabuğuna çekilmeye zorlamakta, öte yandan iş ve çıkar adına çatışmaya neden olmaktadır; iş ve mülkiyet ile ayrışan bireyler, özgürlüklerini tamamıyla kaybederek birbirlerine bağımlı, yani heteronom varlıklar haline gelmektedirler. Cumhuriyetçi geleneğe göre liberal geleneğin vaz ettiği hak anlayışı, hakların doğal durumdan itibaren var oldukları düşüncesini içerdiğinden yanlıştır. Nitekim Rousseau'nun felsefesindeki doğal durumda haklar yoktur; haklar ancak politik toplumda varlık kazanabilirler. Haklar ortaya çıkınca, haklı-haksız ayrımını beraberinde getirmiş, bu ise toplumsal eşitsizliği doğurmuştur. Rousseau'nun bu fikirleri, aynı zamanda modern doğal hukuka yönelik ilk eleştirilerden birisidir; bu, doğal hakların yerine yurttaş haklarının geçirilmesi demektir. Bu anlayış uyarınca insan, yalnızca politik bir organizasyonun üyesi olduğunda haklara sahip olabilir.

Rousseau'nun eleştirel perspektiften betimlediği bu süreç, aslında aklın gelişim çizgisi, aklın tarihidir. Başka bir deyişle, bu, insanın aklını kullanarak sürekli yetkinleşmesi, giderek daha rasyonel bir varlığa dönüşmesinin tarihidir (Rousseau 1995: 137). İnsan, aklını kullanarak gelişse de, ahlaki bakımdan giderek kötüleşmiş, yani yozlaşmıştır. Bu yozlaşma düşüncesi, insanın bir ahlaki doğası olduğu düşüncesini içerir. O halde Plamenatz'ın da belirttiği gibi, Rousseau zihinsel evrenimize modern politika için yaşamsal önem taşıyan bir kavram olarak yabancılaşmayı sokmuş olmaktadır (Plamenatz 1963: 380-385). Peki Rousseau yabancılaşmayı politik düşünce evrenine katarak ne yapmaya çalışmaktadır? O, modern liberal antropolojiyi çağına özgü altruizm ile terbiye ederek modern liberal öğretinin güçlüklerini aşmayı ummaktadır. Aklın gelişimini yozlaşma süreci olarak kavrayan Rousseau'ya göre modern sanatlar ve bilimleri temel alan mevcut eğitim sistemi bu durumu körüklemekte, eşitsizliğin içselleştirilmesini sağlamaktadır. Bu nedenle Rousseau'ya göre aklın gelişimi, işbölümü, mülkiyet ve karşılıklı bağımlılık ile karakterize edilen modern topluma damgasını vuran toplumsal eşitsizliğin de kaynağıdır. O halde yapılması gereken modern aklın eleştirisi ve bunun yerine iyi ile kötü arasında ayrım yapmamızı sağlayan duygularımızı, yani *pathos*u güçlendirmektir. Bu pathos, kendini ve türdeşlerini sevmeyi, yani narsisizmi ve merhameti içerir (Duygu ile bireysel ve toplumsal mutluluk ilişkisi için bkz. Grimsley 1972). Moderniteye karşı mesafeli ve eleştirel bir tavır alarak akıl-duygu karşıtlığını temel alan Rousseau'ya göre bu duygunun güçlendirilmesi mevcut kurumların, özgül olarak eğitim kurumunun radikal bir dönüşüm geçirmesiyle mümkündür.

Rousseau'nun doğal durumu, liberallerinkinden farklı olarak, ideal durumu temsil etmektedir. Rousseau, liberallerin doğal durum öğretilerini

mevcut toplumsal durumdan hareketle geliştirdiklerini, dolayısıyla bu öğretilerin toplumsal eşitsizliği temellendirmeye hizmet ettiğini düşünmektedir. Bu öğretilerdeki antropolojik akıl yürütme basit olarak şu şekilde ifade edilebilir: "Eğer içinde yaşadığımız toplumdaki insan bu ise, toplum öncesi durumda, yani doğal durumdaki insan da yaklaşık olarak şöyle bir varlık olacaktır." Rousseau'nun ortaya koyduğu doğal durum öğretisi ise, Locke'unkinden farklı olarak, tamamıyla kurgusal nitelik taşıyan bir ideal durumdur. Doğal duruma geri dönülemeyeceğine göre yapılması gereken şey, doğal duruma yakınsayarak, insanı olabildiğince özgür ve mutlu kılacak bir politik düzeni benimsemek, bunu temel alan geleceğe yönelik bir politik proje geliştirmektir. Böylece geçmiş bir anlamda gelecekte yaşatılacaktır; bunun yöntemi ise, bugünü/şimdiyi sona erdirmek, kesintiye uğratmaktır.

Rıza temelinde bir toplum sözleşmesi, Rousseau'nun toplumsal eşitsizliğin çözümü için önerdiği politik projenin temelini oluşturur. Sözleşmeci geleneğe mensup olmakla birlikte, Rousseau'nun toplum sözleşmesinin önemli ve ayırd edici bir yanı vardır. Buna göre insan, sahip olduğu her şeyi kendisinin de bir parçası olacağı birleşik politik güç olan topluma, yani cumhuriyete devrederek yurttaşa dönüşür. Cumhuriyet veya politik toplum, güçlerini devreden insanlardan bağımsız ve araçsal olmadığı için bu devretme işleminin herhangi bir sakıncası yoktur. Başka bir deyişle, yurttaş zaten toplumun/cumhuriyetin parçası olduğundan, bu devretme onun açısından olumsuz sonuçlar doğurmaz; "kendini topluma bağlayan kişi, hiç kimseye bağlanmamış olur" diye düşünen Rousseau, hakların fazlasına sahip olan bir yurttaş olamayacağından yurttaşın devrettiğinin "tam karşılığını, hem de elindekini korumak için daha çok güç" elde etmiş olacağını savlamaktadır (Rousseau 2006: 14). Zira rıza ve güçlerin tam olarak devredilmesine dayalı sözleşme ile, yurttaşın özgür ve mutlu bir biçimde yaşamasını engelleyen en önemli etken, politik eşitsizlik ortadan kalkmıştır. Böylece toplumsal eşitliğin sağlandığı ve kamusal alanda boy gösterebilecek biricik kimliğin yurttaş kimliği olduğu ve kendisini kuran [homojen] toplumla özdeşleşmiş bir politik sistem olarak Rousseaucu cumhuriyet ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Bu betimlemeden anlaşılacağı üzere, liberalizm toplumsal eşitsizliği sivil topluma mahkum ederek hukuk, yani yasa önünde eşitlik ile çözmeye çalışırken, Rousseau bu sorunu toplumsal bağ, yurttaşlık bağı ile çözmeye çalışır. Peki neden? Zira Rousseau'ya göre bireyleri yasa karşısında eşit kılmak, onların tutkularını ve içgüdülerini hukukun gücüyle dizginlemeye çalışmaktan ibaret beyhude bir çabadır. Bu, bireylerin aslında hala doğal durumda oldukları, tutkularının ve içgüdülerinin kölesi olduklarının kabulü anlamına gelir. Ona göre yapılması gereken, cumhuriyetin verdiği eğitimle gerçek birer yurttaş olmuş insanların kendi koydukları yasalar uyarınca eylemeleridir. Böylesi bir durum tutkuların dizginlenmesi değil, tam otonomi veya özgürlüktür. Burada özgürlükle kastedilen, dışsal engellerin yokluğuna gönderen negatif özgürlük değil, insanın kendi

varoluş duygusuna, yani ahlaki doğasına ve kendi koyduğu yasalara uyması anlamında pozitif özgürlüktür. Bu nedenle yurttaş olmak, insanın bu ahlaki doğasını gerçekleştirmesidir. Cumhuriyet demokrasisinde karşımıza çıkan eğitim kurumu ise, bu ahlaki doğanın gelişimi ve toplumsal eşitsizliğin giderilmesi için çok önemli bir araç olacaktır. Rousseau, cumhuriyetçi eğitim sisteminin, [modern] aklın yozlaştırıcı etkilerini ortadan kaldırarak, insanın yurttaş olmasını sağlayacağını düşünmektedir (Bloom 1972: 540-546). Bu, aynı zamanda cumhuriyetteki ortak bağ olarak duygudaşlığın, yani sempatinin tesis edilmesi anlamına gelmektedir.

Rousseau'nun cumhuriyeti, homojen ve kaynaşmış bir kitle olarak halk demokrasisidir. Bu demokrasi güçler ayrılığı ilkesini kesin olarak reddeden bir demokrasidir. Zira yurttaşların sahip oldukları hakların yalnızca bazılarını devretmesi, politik yapıyı belli bakımlardan üstün kılacağından toplumsal eşitsizliği güdüler. O halde güçler ayrılığı, halk demokrasisini zedeler. Rousseau'ya göre her üçü de, aslen politik nitelikte olduklarından yasama, yürütme ve yargı arasında yalnızca konuları bakımından bir farklılaşma vardır.

Rousseau, halk demokrasisinin genel irade ile işlerlik kazanacağını savlamaktadır. Genel irade, toplumdaki farklı iradelerin en alt ve en üst kesimlerinin dışarıda bırakılmasıyla oluşturulmuş bir ortalama iradedir; ancak bu irade hiç kimsenin iradesi değildir. Genel irade, egemen toplumun iradesidir. Politik toplum olarak cumhuriyette, yurttaşların genel iradeyle birbirlerine bağlandıkları düşünüldüğünde, genel iradenin toplumsal eşitliğin sağlanmasındaki önemi ortaya çıkar. İnsan kendini topluma bağlayarak eşit onura sahip yurttaşlardan biri haline gelmekte fakat aslında hiç kimseye bağlanmamış olmaktadır. Her yurttaş kendini toplumun yerine koyarak genel iradeyi bilecektir. Bu, politik toplumun işleyişi ve yönlendirici ilkesidir; başka bir deyişle, politik toplumun rasyonalitesi genel iradedir. Ancak bu kamusal nitelik taşıyan rasyonalite, aslında doğal durumdan kalma duygunun cumhuriyetçi eğitim sisteminde yeniden canlandırılmasıyla tesis edilmiş olan bir ortak duyarlılıktır. Rousseau, gerek toplumsal eşitsizliğin giderilmesi gerekse politik katılımın gerçekleşmesi ve azınlığın haklarının güvence altına alınması konusunda duygudaşlık temelindeki bu ortak duyarlılığa güvenmektedir. Buna göre yurttaşlar merhamet duygusuyla birbirlerini hesaba katacaklarından ne azınlık baskı altında kalacak ne de modern akla ve haklı-haksız ayrımına gerek olacaktır. O halde genel irade, sempati temelinde tesis edilmiş bir bağa gönderir. Cumhuriyet için duyguyu yeniden canlandıran eğitim tam da bu nedenle yaşamsal bir önem arz eder. Kısaca ifade edersek, cumhuriyetçi eğitim sistemi ile yeniden canlandırılıp güçlendirilen bu duygu, yurttaşlar arasındaki dayanışmanın da temelini oluşturur.

Genel irade kavrayışı, Rousseau'nun moral-politika ilişkisi konusunda radikal tavrını da gösterir. Liberaller, moral yasaları pozitif hukukun temeli olarak kavrayıp moraliteyi politikanın temeline yerleştirirken,

yani politikanın ontolojik zemini haline getirirken, Rousseau, böylesi bir moralite anlayışının saçma olduğunu düşünmektedir. Zira Rousseau için insanın kişiliği, kimliği ve moral yönelimi toplumsal ilişkiler ağı içerisinde şekillenir; dolayısıyla insanın kendi başına bir moral varlık olarak kavranılması bir yanılsamadır. İnsan, Rousseau'ya göre, ancak yurttaş olmakla moral bir varlık haline gelir. Bu moral anlayış, Rousseau'nun moraliteyi özneyi dışsal olarak bağlayıcı ve öznelerarası bir nitelik taşıyan bir şey, bir toplumsal etik olarak kavradığını gösterir. Bu ise, liberallerin bireyci, relativist ve içsel olarak bağlayıcı olan moral anlayışına taban tabana zıttır. Onu Kant, Hegel ve Marx'a yakınlaştıran bu moral anlayış, liberallerinkinden farklı olarak, politikanın moralitenin temeli olduğu anlamına gelmektedir; çünkü moralitenin Rousseau'nun düşündüğü tarzda bağlayıcı olabilmesi için politik yapının tesis edilmiş olması, insanın yurttaşa dönüşmüş olması gerekmektedir.

Rousseau, din-politika ilişkisi konusunda Locke ile benzer düşünmektedir. Ona göre dinin akılla bir ilgisi yoktur ve gönül işidir. Bu dinin moral bir duygu işlevine sahip olduğu anlamına gelir. Nitekim onun felsefesinde dinin işlevi, bir toplumsal bağı tesis etmede ve güçlendirmede yardımcı olmak ve cumhuriyete hizmet etmektir. Yurttaşlar din aracılığıyla terbiye edilerek cumhuriyete olan bağlılıkları güçlendirilecektir. Devlet ise, kamusal alanda bu işlevi yerine getiren dini resmi din olarak ilan edecek; fakat, asla teolojik tartışmalara girmeyecektir. Bu yaşamsal işlevi nedeniyle, bu dine mensup olmamak bir suçtur ve mensup olmayanlar cezalandırılacaktır. Rousseau'ya göre devletin bir resmi dininin olması yurttaşlık haklarına zarar vermez; tersine yurttaşlık bilincini ve dayanışmayı destekler. Cumhuriyetçi eğitim, devlet dininin yurttaşlar tarafından benimsenmesi için en uygun araçtır.

Rousseau, liberallerden farklı olarak, negatif özgürlük yerine pozitif özgürlük anlayışını benimsemiştir. Peki neden? Liberal düşünürler, yalnızca özgürlüğü politik problem olarak gördüklerinden özgürlüğü eşitliğe öncel kılmışlardı. Bu durum bugün de değişmemiştir. Rousseau, toplumsal eşitsizliğin giderilmesinin biricik yolunun onun politik problem olarak kavranmasından geçtiğini görerek, negatif özgürlük anlayışının toplumsal eşitsizliğin giderilmesi için uygun bir kavram olmadığını düşünmüştür. İnsanların eşitlikçi bir demokraside yaşayan yurttaşlar olmaları, onların otonomilerinin güvence altına alınmaları ile mümkündür. Başka bir deyişle, insanların yurttaş olabilmeleri için tam anlamıyla otonom varlıklar olmaları sağlanmak durumundadır. Otonom olmak ise, kendi koyduğu yasalara uygun davranmak, kendi kendini belirlemek demektir. Gerçek bir otonomi, bu nedenle, sivil toplumda değil ancak yurttaşların kurucuları ve aynı zamanda doğal üyeleri veya sahipleri olacakları politik toplumda gerçekleşebilir. Kısacası bireyci karakter taşıyan negatif özgürlük toplumsal eşitliğin ve otonominin güvencesi değildir, hatta tam tersine, liberal demokrasilerde toplumsal eşitsizliğin güdüleyicisidir. Rousseau bunun farkındadır.

Modern politik düşünce, politikanın temel işlevinin toplumsal sorunu çözmek olduğunu kabul eder. Liberalizm, politik olan ile toplumsal olanı ayırırken, Rousseau, toplumun politik doğasından hareketle toplumsal sorunun aslında politik sorun olduğunu düşünür. Bu nedenle liberaller sivil toplumu temel alan bir liberal demokrasi anlayışı geliştirirken, Rousseau, yurttaşlık temelinde bir cumhuriyet demokrasisi geliştirir. Ancak Rousseau'da karşımıza çıkan cumhuriyetçilik, kökenleri Antik Yunan'a değin giden premodern cumhuriyetçi gelenekten farklıdır. Rousseau, gelenekten farklı olarak, toplumu ve politikayı yapay olarak kavradığından toplumsal eşitsizliği de yapay ve çözülebilir bir sorun olarak görmüştür. Toplumsal eşitsizlik yapay ve uzlaşımsal karaktere sahip olan bir durumdur ve dolayısıyla çözülebilir bir politik sorundur. Kısaca ifade edersek, Rousseau için toplumsal eşitsizlik, politik bir proje dahilinde giderilebilir bir sorundur.

Rousseau'nun yozlaşma ve yabancılaşmadan hareketle kurduğu politika felsefesi, hem insanın mevcut durumunu hem de ne olması gerektiğini ortaya koymaktadır. O halde insan, politik bir proje dahilinde özgürleşecektir. Bunun anlamı açıktır: Rousseau'nun felsefesi bir özgürlük felsefesidir; devrimci bir karaktere sahip olan bu politik öğreti, politikayı dünyayı radikal bir biçimde değiştirip dönüştüren bir etkinlik olarak kavradığından politik alanı özgürleştirici etkinlikler alanı ve devrimi de özgürleştirici bir politik etkinlik olarak kavramamızı sağlamaktadır. İnsan dünyayı yeniden kuracak; fakat dünyayı değiştirirken kendisi de değişecektir. Başka bir deyişle kendini-yaratma ve dünyayı yeniden kurma birbirlerinden bağımsız değildir. Rousseau'nun devrimciliği, aynı zamanda Aydınlanma'nın politik planda taçlanışıdır. Liberal gelenekte karşımıza çıkan düzenleyici ve daha ziyade reformist nitelik taşıyan politik düşünce, Rousseau'da devrimci bir karaktere bürünüp yeniden yaratan, kurucu bir nitelik kazanır.

Rousseau'nun buraya değin betimlediğimiz politika felsefesi bazı güçlükleri içermektedir. İlk olarak, onun temellerini attığı modern cumhuriyetçiliğin bireyciliğe karşıt, tek kimliğin yurttaş kimliği olduğu, özel-kamusal alan ayrımının reddedildiği bir politika anlayışını savunduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Bu ayrımın reddedilmesindeki amaç, politik katılımın ve toplumsal-politik bağın güçlendirilmesi, yani politik toplum idealinin tam olarak gerçekleşmesidir. Oysa reddedilen bu ayrım, modern demokrasinin temel yapıtaşlarındandır ve bireyselliğin güvencesidir. İkinci olarak, Rousseau'nun cumhuriyetinin her türlü sınıfsal ve kültürel farklılık ile farklı kimliklerin varlığının göz ardı edildiği halk anlayışını merkeze aldığını ortaya koymak gerekir; bu, çoğulcu demokrasi ilkesinin reddidir. Üçüncü olarak, genel irade kavramıyla bireyin toplum içinde eritildiğini ifade etmeliyiz; bu durum, bireyin politik topluma feda edilmesi ve organik topluma giden yolun açılması demektir. Dördüncü olarak, genel iradenin kaçınılmaz olarak çoğunluk iradesine dönüşmesi ve azınlığın genel iradenin insafına veya merhametine bırakılmasıdır.

Rousseau'nun genel iradeye ilişkin optimizmi bu soruna demokratik bir çözüm bulmaktan çok uzaktır. Beşinci ve son olarak belirtmemiz gereken husus, Rousseau'nun öğretisinin devrimci karakteridir. Onun savunduğu anlamda devrim modern bir politik fenomendir; ancak hem terör içermesi ve yıkıcı olması hem de totaliter özellik taşıması ve çoğu zaman istenen sonucu vermemesi nedeniyle çağdaş politika felsefesinde muteber bir kavram olmaktan çıkmıştır.

Bu betimlemeler ışığında, Locke ve Rousseau'nun politik öğretilerinde modern politika felsefesinin üzerine oturduğu temel aksın ortaya çıkmış olduğunu söyleyebiliriz; bu aks, 1789 Devrim'inin sloganı "özgürlük, eşitlik, kardeşlik"te cisimleşen özgürlük-eşitlik gerilimidir. Hiç şüphe yok ki, gerek liberal gerekse modern cumhuriyetçi gelenek Locke ve Rousseau'nun ortaya koyduğu öğretilerin evrilmesiyle yollarına devam etti. Bu yeniden betimleme sürecinin dinamiğini toplumsal olanın söz konusu politik geleneklerle temas etmesi belirledi.

Çalışmamız açısından belirleyici olan nokta ise, Locke ve Rousseau'nun politik öğretileri arasındaki gizli ve derin bağdır. İlk olarak belirtilmesi gereken antropolojik ortaklıktır; buna göre her iki öğreti antropolojik olarak kartezyen paradigmaya, yani Cogito'ya bağlı olmaktan kurtulamamıştır. Her ne kadar Rousseau'nun öznesi moral bir özne olsa ve varoluş duygusundan hareketle eylese de, tarihten ve kültürden bağımsız bir öznedir. İkinci olarak belirtilmesi gereken husus, her iki politik öğretinin de evrenselci oluşudur; evrenselci olmaları, soyut ve farklılıklara/yerel olana duyarsız olmaları sonucunu beraberinde getirmektedir. Böylece, somut farklılıkları göz ardı eden modern-homojen toplum anlayışı ortaya çıkmaktadır. Üçüncü olarak, liberal gelenek ve Rousseau'nun cumhuriyet anlayışının politikayı tarih ve kültürden bağımsız olarak kavradığını belirtmek gerekir. Bu durumda dayatılan evrensel politika ile tarihsel-kültürel gerçeklik arasındaki ilişki ikincisi aleyhine bozulacaktır. Dördüncü belirtilmesi gereken husus, her iki öğretinin de hakikat-merkezli olduğudur; biri aklı diğeri ise duyguyu ve buna bağlı olarak belli bir insan tasarımını hakikat mertebesine yükseltmektedirler. Oysa felsefe veya hakikat ile demokrasi arasında zaten gerilim vardır ve dahası hakikat ile tarih ve kültür arasındaki ilişki 19. yüzyıldan günümüze değin sorgulana gelmiştir. Beşinci ve son olarak üzerinde durulması gereken husus ise, her iki felsefi öğretinin de demokrasiyi sabit kavramsal çerçevesi ve belli sınırları olan bir yönetim biçimi olarak görmeleridir; oysa insanlığın demokrasi konusundaki deneyimi böylesi a priori ve felsefi belirlenimlerin geçersiz olduğunu göstermiştir. *Demokrasi, sürekli diyalog ve müzakere ile ayakta kalabilen açık uçlu bir süreçtir*. Bu nedenle her koşulda ve tüm zamanlar için geçerli kavramsal belirlenimler peşinde koşmak demokratik süreçlerle uyuşmayan ve beyhude bir çabadır.

Bugün postmetafizik bir dünyada yaşıyoruz; bu ilk bakışta olumsuz gibi görünse de, bu sayede demokratik duyarlılığımızı daha da geliştirebiliyor ve bugüne değin hakikat adına bastırılmış olan farklılıklara, yani tikel ve

yerel olana daha duyarlı yaklaşıyoruz. Evrensel politika adına mitleştirilmiş olan resmi, baskın ve tarafgir tarih ve kültür yerine üzerine yeniden, özgürce ve demokratik bir duyarlılıkla düşünebildiğimiz alanlar olarak tarih ve kültür ile ilgileniyoruz. Bu ilgide daha önce söylenememiş olanı, görmezden gelineni, bastırılanı, mazlumu ve farklı olanı arıyor; bu arayışla kendi kültürümüzü ve tarihimizi daha demokratik bir tarzda yeniden yapılandırmaya çalışıyoruz. İşte tam da bu yüzden içinde yaşadığımız çağ, farklı kimliklerin veya kültürlerin tanınma talep ettiği ve buna bağlı olarak modern demokrasinin bu talepler bağlamında sorgulandığı bir çağdır. Locke ve Rousseau tarafından felsefi olarak ifade edilen özgürlük-eşitlik gerilimi bu çağda yeniden betimlenmektedir; bu yeniden betimleme modern demokrasinin krizi haline dönüşen çoğulculuk ilkesinin baskısı altında gerçekleşmektedir. Açıktır ki, ne özgürlük ne eşitlik salt soyut ve toplumsal gerçeklikten bağımsız olarak düşünülemez. Nitekim tarihsel serüveni boyunca modern demokrasi, her krize girdiğinde her iki idenin toplumsal gerçeklikle temas ettirilip yeniden betimlenmesi ile yoluna devam etmiştir. Bugün politika felsefesinin öncelikli görevi, demokratik duyarlılığımızı sürekli genişletmek adına, soyut hakikatlerden değil somut deneyimlerden hareketle ortak bağı tesis etmektir. Bunu yaparken bir yandan Descombes'un sözünü ettiği birey-toplumsal varlık gerilimini göğüslemek (1995: 100) öte yandan haklar ve çoğulculuğun somutlaşmış biçimlerini Tuck'ın üzerine odaklandığı demokrasi deneyiminin tarihsel serüveninde aramak durumundayız (1995: 168-170). Kısaca ifade edersek, Locke ve Rousseau'nun özgürlük ve eşitliği soyut ideler olarak temel alan mirası, demokrasiyi genişletmek ve geliştirmek adına, hakikate dayanmaksızın toplumsal gerçeklikle temas ettirilerek yeniden betimlenmek ihtiyacındadır ve daha ileri bir demokrasi için zorunlu olan şey tam da bu yönde sürekli olarak gösterilecek olan çabadır.

Yrd. Doç., Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü

Kaynakça:

Bloom, Allan. 1972. Jean-Jacques Rousseau. *History of Political Philosophy,* Ed. Leo Strauss'un içinde. 532-554. USA: Rand Mc Nally Company,

Descombes, Vincent. 1995. Is There an Objective Spirit ?. *Philosophy in an Age of Pluralism*, Ed: James Truly'in içinde. 96-121, USA: Cambridge University Press

Faulkner, R. 2001. The First Liberal Democrat: Locke's Popular Government. *The Review of Politics*. 63(1): 5-39

Goldwin, R. A. 1972. John Locke. *History of Political Philosophy*, Ed: Leo Strauss'un içinde, 451-487, USA: Rand Mc Nally Company,

Grimsley, Ronald. 1972. Rousseau and The Problem of Happiness. *Hobbes and Rousseau: A Collection of Critical Essays*, Ed: Maurice Cranston & Richard S. Peters'ın içinde. 437-462. USA: Anchor Books,

Hobbes, Thomas. 1968. *Leviathan*, Ed. C. B. Macpherson. GB: Penguin Books

Locke, John. 1992. *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev: V. Hacıkadiroğlu. İstanbul: Ara Yayıncılık

----------.2004. *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev: F. Bakırcı. Ankara: Babil Yayınları

----------.2007. *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, çev: F. Bakırcı. Ankara: Kırlangıç Yayınevi,

Macpherson, C. B. 1965. *The Political Theory of Possessive Individualism Hobbes to Locke*, GB: Oxford University Press

Moulds, Henry. 1965. John Locke and Rugged Individualism. *American Journal of Economics and Sociology*, 24(1): 97-109

Plamenatz, John. 1963. *Man and Society*, GB: Longmans,

Rousseau, J. J. 1995. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizlğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşmalar*, çev: R. N. İleri. İstanbul: Say Yayınları

----------.2006. *Toplum Sözleşmesi*, çev: V. Günyol. İstanbul: İş Bankası Yayınları

Tuck, Richard. 1995. Rights and Pluralism. *Philosophy in an Age of Pluralism*, Ed. James Truly'nin içinde. 159-171. USA: Cambridge University Press

Kant'ın Özgürlük ve Ahlak Anlayışının Günümüzde Uygulanabilme Olanağı Üzerine

Umut Dağ

Giriş

"Sorgulanmamış bir yaşam yaşanmaya değmez" Sokrates'e ait olduğunu bildiğimiz bu söz aslında tüm filozofların hayatlarını özetler gibidir. Tüm filozoflar sorgulamayı kendilerine ilke edinmişlerdir. Nihayetinde her sorgulama sorulan sorular ve ona verilmiş cevaplarla oluşmaktadır. Felsefe ilk olarak kendini sorularla başlatmıştır; nitekim ilkçağ filozofları kendilerine arkhe (ilk madde,tüm bu değişimin ardındaki değişmeyen ve her şeyin kaynağı olan kalıcı madde)' yi sormuşlardı. Felsefede sorular gerçeğe giden yolda bizim yönümüzü belirlemektedir. Sokrates'e atfedilen sözden hareketle Immanuel Kant'ın felsefesini anlayabileceğimizi düşünüyorum ve bu noktada karşımıza şu çıkmaktadır: Kant felsefesine başlarken kendisine üç temel soru sormuştu ve bu soruların her biri de onun felsefe tarihine geçmesini sağlayacak kitaplar yazmasını sağlamıştır. Eğer biz bu soruları ve onlara verilen cevapları doğru anlayabilirsek Kant'ın bir filozof olarak bizlere nasıl bir felsefe bıraktığını da anlayabiliriz. Kant'ın kendisine sorduğu üç temel soru şunlardır: 1-Neyi bilebilirim? 2-Ne yapmalıyım? 3-Ne umut edebilirim?

Neyi Bilebilirim

Kant'ın kendisine sorduğu bu ilk soru onun *Saf Aklın Eleştirisi* adlı eserini yazmasını sağlamıştır. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nin önsözünde şöyle demiştir: "İnanmaya yer açabilmek için bilgiyi kaldırmak zorunda kaldım."[1]Heimsoeth burada kastedilenin şu olduğunu söylemektedir:"O burada,bütün bilgiyi ortadan kaldırdığını söylemek istemiyor,sadece dogmatik önyargıları ,saf aklın teorileri ve kanıtlarına dayanan ;sonuçları, pratik,ahlak hayatımızı etkileyecek olan metafizik görüşleri geri çeviriyor. eğer Kant inanmaya yer açmaktan söz ediyorsa, bu inanma,şu veya bu dinin görüşlerine inanma değildir;salt pratik aklın kendi kendisinde taşıdığı bilginin açıklık ve kesinliğine;ahlak bilgisinin buyruklarının yerine getirilmesindeki gerekliliğine inanmadır[2]."Kant'a göre bilgimizin iki temel öğesi vardır:1- duyarlık 2- anlık işte bu iki ana unsur bilginin ortaya çıkmasını sağlar ve aslında ikisi de yalnız başına ele alındığında bir bilgi ortaya çıkmamaktadır:bilginin ortaya çıkması için belli koşullar ihtiyaç vardır ve bu da bilginin olanaklılığı üzerine eleştirel düşünme ile anlaşılacak bir durumdur; zaten Kant'ın felsefesi de eleştirel felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Eleştirel felsefeden kasıt ise şudur: "Eleştiriden Kant'ın anladığı "Kitapların ya da sistemlerin bir eleştirisi değil,"genel

olarak bir fizikötesinin olanaklı olup olamayacağı sorusunun çözülmesi ve fizikötesinin hem kaynaklarının hem de genişliği ile sınırlarının belirlenmesi"dir.[3] Kanımca Kant'ın eleştirel felsefesi, bilgi ve ahlak alanının olanaklılığının açıklanması biçiminde tanımlanabilir. Buradan hareketle ilk sorumuz olan Neyi bilebilirim? sorusuna nasıl bir cevabın verildiğini; ancak bilginin olanaklılığının anlaşılabilmesi sayesinde mümkün olacağı da hatırdan çıkarılmamalıdır. Bilginin olanaklılığından da kasıt şudur: Kant'a göre duyarlığımızın formları vardır ve bunlar zaman ve mekandır. Zaman iç duyunun, mekan ise dış duyunun formudur. Tüm bilgilerimizin içeriğini oluşturan her ne varsa bu iki form sayesinde mümkün olmaktadır. Zaman ve mekan duyarlığın formları olması ile bilgimizin de olanaklılığının temel yapı taşları olmaktadırlar. Aslında şöyle de diyebiliriz: biz her ne biliyorsak zaman ve mekan çerçevesinde biliyoruz, böylelikle aklımızın sınırları da çizilmiştir ve bu sınırlarda en önemli belirleyiciler zaman ve mekan olmaktadır.

Duyarlık ve anlık işte bu ikisinin ortaklığı Kant'a göre bilgi ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Duyarlık sayesinde biz deney elde ederiz, o bize bilgimizin içeriğini getirir. Alfred Weber'in deyişiyle "duyarlık demiştik müdrikeye bilgilerinin kumaşını hazırlar"[4]. Diğer bir unsur olan anlık ise apriori bir a yapıya sahiptir ve gelen malzemeye biçim veren de odur. Kant'a göre bilgimiz deneyle başlar,bize duyularımız aracılığıyla pek çok şey gelir;fakat bütün bunların anlamlı bir hale gelmesi için anlığın yardımına ihtiyaç vardır.Kant'ın Görüsüz kavramlar boş,kavramsız görüler kördür ifadesi onun epistemolojisini özetleyecek bir ifadedir,bu ifade aynı zamanda şu demektir;ne tek başına kavram ne de tek başına deneyin bir önemi yoktur ve ikisinin ortaklığına ihtiyaç vardır. Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bir ayıklama yapar ve özellikle transandantal diyalektik bölümünde aklın zaman ve mekanı aşan,kendi deyişiyle numen aleme ait hususlarda konuşmasının aklın kendisini nasıl çatışkılara düşürdüğünü belli örneklerle açıklamıştır.Örneğin kimi Evren için sınırsız ve sonsuz derken kimi de Evren sınırlı ve sonludur der,kimi Tanrı var derken kimide Tanrı'nın olmadığını söyler,imdi bu tip önermeler aklımızı çatışkıya düşürmektedirler ve daha birçok bunun gibi çatışkı doğuracak önermeler söylenebilir,yalnız özellikle metafizik bu yüzden ciddi anlamda bir spekülasyonlar alanına dönüşmüştür; Kant metafiziği içine düştüğü bu durumdan kurtarmak ister ve Kant metafiziğin öncelikle diğer bilimlerden ayrışması gerektiğini öne sürer: "Eğer bir bilginin bilim olarak serimlenmesi isteniyorsa, her şeyden önce onu diğer bilgilerden ayıranın,yani ona özgü olanın kesinlikle belirlenebilmesi gerekir;aksi halde bütün bilimlerin sınırları birbirine karışır ve hiçbiri kendi yapısına göre,esaslı bir biçimde ele alınamaz"[5] yine kant devamında metafiziğin alanına dair şöyle der:"Her şeyden önce,metafizik bilginin kaynaklarının deneysel olamayacağı zaten onun kavramında vardır. O halde bu bilginin ilkeleri(ki bu ilkelere sırf temel önermeler değil,aynı zamanda temel kavramlar da girer) hiçbir zaman deneyden alınmamalıdır:çünkü o, fizik değil,metafizik,yani deneyin ötesinde kalan bilgi olmak zorundadır.

O halde ne asıl fiziğin kaynağını oluşturan dış deney, ne de deneysel psikolojinin esasını oluşturan iç deney,bu bilginin temelini oluşturabilir. demek ki,o,a priori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisidir."[6] Kant Saf Aklın Eleştirisi'nde insanın zihninde doğuştan birtakım ideler olduğunu ruh, özgürlük, tanrı gibi fakat yine de bunlarında içi boş kavramlar olduğunu belirtmektedir. Bildiri konumuz da olan özgürlük, *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bir ide iken; *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Ahlak Metafiziğinin* adlı eserlerinde de ahlak yasasının postulatı olmaktadır.

Ne Yapmalıyım

Kant'ın kendisine sorduğu ikinci soru ise; Ne yapmalıyım sorusudur. Bu soru doğrudan ahlak alanını ilgilendiren bir sorudur, Kant bu soruya Pratik Aklın Eleştirisi ve Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı eserlerinde yanıt vermiştir ve bu yanıtlarla bize Kant'ın özgürlük ve ahlak ile ilgili görüşlerini açıkça belirtmiştir. Ahlak, kendisi pratiktir ve bu pratik gerek insanın kendisiyle gerekse de yaşadığı çevreyle de doğrudan ilgilidir.Aristoteles insan için zoon politikon der; ona göre insan politik bir hayvandır.Politik olması demek onun gerek kendi hayatında, gerekse de toplumsal hayatta olan biten şeylere karşı tutum ve paradigma sahibi olması demektir.Politik alan ise insanların birbirleriyle ilişkilerinin değişim ve dönüşüm alanıdır.Aslında kastedilen şudur:İnsanın sırf içgüdüleriyle yaşayan bir varlık değil aksine aklı sayesinde içinde bulunduğu hayatın farkına varabilen ve bu sayede politika yapabilen,hem bireysel hem de toplumsal yaşamını değiştirip dönüştürebilen bir varlık olmasıdır. Kant Aydınlanma Nedir başlıklı yazısında insanın bu niteliklerini ve ne yapılması gerektiğini şöylece belirtir :"Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır Sapare Aude! Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü şimdi Aydınlanmanın parolası olmaktadır.

Doğa, insanları yabancı bir yönlendirilmeye bağlı kalmaktan çoktan kurtarmış olmasına karşın (naturaliter maiorennes), tembellik ve korkaklık nedeniyledir ki, insanların çoğu bütün yaşamları boyunca kendi rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalırlar, ve aynı nedenlerledir ki bu insanların başına gözetici ya da yönetici olarak gelmek başkaları için de çok kolay olmaktadır. Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcayabildiğîm sürece düşünüp düşünmemem de pek o kadar önemli değildir; bu sıkıcı ve yorucu işten başkaları beni kurtaracaktır çünkü. Başkalarının

denetim ve yönetim işlerini lütfen üzerlerine almış bulunan gözeticiler [vasiler, ç.] insanların çoğunun, bu arada bütün latif cinsin ergin olmaya doğru bir adım atmayı sıkıntılı ve hatta tehlikeli bulmaları için, gerekeni yapmaktan geri kalmazlar. Önlerine kattıkları hayvanlarını önce sersemleştirip aptallaştırdıktan sonra, bu sessiz yaratıkların kapatıldıkları yerden dışarıya çıkmalarını kesinlikle yasaklarlar; sonra da onlara, kendi kendilerine yürümeye kalkışırlarsa başlarına ne gibi tehlikelerin geleceğini bir bir gösterirler. Oysa onların kendi başlarına hareket etmelerinden doğabilecek böyle bir tehlike gerçekten büyük sayılmaz; çünkü bir kaç düşüşten sonra bunu göze alanlar sonunda yürümeyi öğreneceklerdir, ne var ki bu türden bir örnek insanı ürkütüverir ve bundan böyle de yeni denemelere kalkışmaktan alıkoyar."[7] Bu metin adeta bir manifesto gibidir, Kant'ın bu makalesi insan aklının özgürleşmesi gerektiğinin belirtildiği bir manifestodur. Kant'ın amaçladığı şey metinde de belirtildiği gibi insanın başkasının klavuzluğunun bırakıp kendi aklı ile kendi hayatını inşa etmesidir, Kant bu durumu şöyle örneklendirir:"benim yerime düşünen kitabım,benim vicdanım yerini tutan din adamı perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum" gibi bunlar çoğaltılabilir bu durum insanın kendi aklını kullanma hakkından kendini mahrum bırakmasına sebep olur ve bu aynı zamanda insanın tümüyle kendine yabancılaşması ve tükenmesiyle sonuçlanır. Kant özellikle Ahlak Metafiziğinin temellendirilmesi ve Pratik Aklın Eleştirisi Adlı eserlerinde insanın kendi aklını kullanarak ve başkalarının klavuzluğuna gereksinim duymadan kendi hayatını inşa edebileceğini belirtmiştir.

Kant Ne yapmalıyım? Sorusuna cevabını ahlak yasası ile vermiştir ve O, ahlak yasasını ortaya koyarken özellikle özgürlük kavramına hayati bir önem atfetmektedir. Kant özgürlüğün iki kullanımından bahseder: bunlardan biri negatif diğeri de pozitif özgürlüktür.Kant'ın ahlak felsefesini üzerine inşa ettiği özgürlüğün pozitif özgürlük olduğunu yine Kant'ı kendisi şöyle belirtir:isteme,aklı sahibi olmaları bakımından, canlı varlıkların bir tür nedenselliğidir ve bu nedenselliğin, onu belirleyen yabancı nedenlerden bağımsız olarak etkili olabilme özelliği olur; nasıl ki doğa zorunluluğu, akıl sahibi olmayan bütün varlıkların nedenselliğinin,yabancı nedenlerin etkilemesiyle belirlemesi özelliğidir. Özgürlüğün burada getirilen açıklaması negatiftir, bundan dolayı neliğini görmeyi sağlama bakımından verimsizdir;ama bundan, özgürlüğün pozitif bir kavramı çıkar ki,bu bir o kadar zengin ve verimlidir.nedensellik kavramı,neden dediğimiz bir şey aracılığıyla başka bir şeyin,yani sonucun ortaya çıkmasını gerektiren yasalar kavramının gerektirdiğinden; özgürlük, doğa yasalarına bağlı bir istemenin özelliği olmamakla birlikte, bundan dolayı hiç de yasasız değildir; daha çok o, değişmez, ama özel türden yasaları olan bir nedensellik olmalı;yoksa özgür bir isteme saçma bir şey olurdu. Doğa zorunlululuğu, etkide bulunan nedenlerin yaderkliğiydi; çünkü her etki,ancak etkide bulunan nedenin başka bir şey tarafından nedenselliğe belirlenmesi yasasına göre olanaklıdır. Öyleyse istemenin özerkliği özerklikten başka,yani istemenin kendi kendine yasa

olma özelliğinden başka ne olabilir?" isteme bütün eylemlerde kendisi bir yasadır" önermesi ise, yalnızca "kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama ilkesine işaret eder.Bu ise,tam kesin buyruğun ve ahlaklılık ilkesinin formülüdür:demek ki özgür bir isteme ile ahlak yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir"[8]Kant'ın burada belirttiği özetle şudur: Özgürlüğün ancak pozitif anlamının ahlak yasasını sağlamakta yardımcı olacağıdır, bu özgürlük bize aklın yasa koyucu olma özelliğini kazandırır.Bu sayede saf pratik akıl her türlü deney ve içerikten bağımsız olarak sadece bu haliyle değil ,bununla beraber kendi yasalarını kendi kuran ve oluşturan bir yapıya kavuşur.Kant Pratik Aklın Eleştirisi'nde bu konu hakkında şöyle der:"istenç özerkliği bütün ahlak yasalarının ve onlara uygun ödevlerin tek ilkesidir.buna karşın kişisel yeğlemenin bütün yaderkliği herhangi bir yükümlülüğün temeli olmadığı gibi böyle bir yükümlülük ilkesine ve istenç ahlakına da aykırıdır.ahlaklılığın tek ilkesi her türlü içerikten(istenen nesneden) bağımsız olmasına,kişisel yeğlemenin bir maksiminin içerebileceği genel bir yasa koyucu biçim aracılığıyla belirlenmesine dayanır.bu bağımsızlık olumsuz anlamda, özgürlüktür. Oysa salt pratik usun bu kendi kendine yasa koyuşu olumlu anlamda özgürlüktür.bu durumda ahlak yasası salt pratik özerkliğinden,açıkçası özgürlüğün özerkliğinden başka bir anlam taşımaz.Bu özgürlüğün kendisi bütün maksimlerin biçimsel koşuludur;maksimler ancak bu koşul altında en yüksek pratik yasayla uyum sağlayabilir." [9] Kant için insan iki dünya yurttaşıdır.insan duyusal özelliğiyle fenomenal aleme aitken;akılsal yönü ile de numen aleme aittir, ayrıca Kant numen için daha çok düşünülür alem tabirini kullanır. Fenomenal alemde özgürlükten bahsedemeyiz,zira orada doğa yasaları egemendir ve her şey nedensellik ilkesine göre bir neden sonuç ilişkisi çerçevesinde işler,durum böyle iken özgürlük de bu anlamda düşünülür aleme ait bir kavramdır ve salt pratik akılda karşılığını bulur.nitekim bu durumu Deleuze şöyle açıklar: "biz uzamın ve zamanın koşulları altında düşündüğümüz sürece, özgürlüğe benzer hiçbir şey bulamayız: Olgular, doğal bir nedenselliğin yasasına sıkı sıkıya boyun eğerler (algılama kategorisi olarak); bu yasaya göre her biri başka bir sonsuzluğun sonucudur; her neden bir önceki nedene bağlıdır. Özgürlük ise tersine, "kendi kendine bir durum olmaya başlamasının erkiyle tanımlanıyor ve onun nedenselliği bu kez zaman içinde onu belirleyecek başka bir nedene bağlanmıyor doğal yasada olduğu gibi) bu anlamda özgürlük kavramı bir olguyu değil, ama sezgi içinde verilmemiş kendi başına bir şeyi temsil edebilir."[10] Tüm bunlardan hareketle Kant için ahlak yasası aklın yasa koyucu olması sebebiyle evrensel olmak durumundadır. O halde bu evrensel ahlak yasası nasıl ifade edilecektir. Bedia Akarsu'nun da belirttiği gibi:" duyulur doğa ile bağlı olan insan istencinde ahlak yasası ancak "buyruk biçiminde"(imperatif formunda) kendini dile getirir."[11] Buyruklar ise koşullu ve koşusuz olmak üzere iki türlüdür. Bu ayrım ve bunların karşılıkları Kant'ın ahlak felsefesini anlamak açısından çok önemlidir;zira ödev ahlakı buna dayalıdır.Kant bu iki buyruk türünden

ilki olan koşullu buyruğu bir eylemin gerçekleşmesinin bir şarta bağlanarak ifade edilmesi olarak anlar ve bu tip koşulların ahlaki yasa haline gelemeyeceğini belirtir. Zannımca Kant için çok önemli bir husus vardır ki bu onun ahlak alanındaki görüşlerini diğer filozofların ahlak görüşlerinden ayırmaktadır. Bu husus ise deneysel içeriği olan , bir karşılık beklenerek yapılan eylemlerin hiçbirinin ahlaki yasa olarak kabul edilemeyeceğidir. Kant ahlak felsefesini kurarken diğer ahlak görüşlerini de kritik etmiş ve özellikle birçok filozofun binlerce yıldır savunmuş oldukları mutlulukçu ahlak anlayışına çok temel bir eleştiri getirir ve bu eleştiriyi *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde şöyle dile getirir: "Mutluluk ilkesi maksimler sağlayabilir, ancak kişi genel mutluluğu kendine konu edinse bile, istencin yasası olmaya elverişli maksimler ortaya koyamaz. Çünkü onun, bilgisi deney verilerine dayandığından, bu konudaki her yargı da her kişinin çok değişken kanısına bağlandığında genellik taşıyan, ancak hiçbir zaman evrensel olmayan kurallar verebilir. Bu kurallar,çoklu,yüzeysel bir uygunluk gösterse bile her zaman için geçerlik taşımaz; dolayısıyla hiçbir pratik yasa bu kurallar üzerine kurulamaz. bunun gibi, burada kişisel yeğlemesinin bu yeğlemenin kuralı temeline konulması ve bu nedenle kuraldan önce gelmesi gerektiğinden bu kural ancak önerilerle ,böylece de deneyle ilgili olur ve onun üzerine kurulur. burada da yargı ayrımlarının sonsuz olması gerekir. bu ilke, bütün us taşıyan varlıklara; genel, açıkçası mutluluk başlığı altında toplansa bile,özdeş pratik kuralları buyurmaz. Ahlak yasasının ise us ve istenç taşıyan herkes için geçerli olması gerektiğinden, nesnel nitelikte zorunlu olduğu düşünülür."[12] O halde insan için ahlak yasası olabilecek buyruk hiçbir şekilde deneysel içerik taşımamalı daha da açarsak acı ve haz ile ilgili olmamalıdır. İnsan için ahlaki yasa olabilecek buyruk koşulsuz olmalıdır, bir buyruğun evrensel ahlak yasası olabilmesi onun tüm bu deneysel içerikten azade olmasına bağlıdır. Kant salt pratik aklın temel yasasının şu olduğunu söyler:"öyle davran ki, senin istencinin maksimi her zaman genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerlik kazanabilsin "[13] Kant'ın bu yasası her türlü eylemde bir ölçüt niteliğindedir; ayrıca belirtmek gerekir ki Kant kendi ahlak anlayışını kurarken onu ödev ahlakı olarak isimlendirir. Kant'ın ahlak anlayışında temel de iki tip eylem türü vardır bunlardan ilki ödeve aykırı eylemler ikincisi de ödeve uygun olan eylemlerdir. Asıl Kant'ı ilgilendiren ödeve uygun olan eylemlerdir; fakat bir eylemin ödeve uygun olması da tek başına o eylemi ahlaki bir eylem yapmayacaktır, salt ödevden doğan bir eylem ile biçimsel olarak ödeve uygun olup içerik bazında uygun olmayan eylem bir değildir. Kant bu konuyu çok yerinde bir örnekle açıklar: "bir bakkalın deneyimsiz müşterisini aldatmaması ödeve uygundur; çok alışverişin yapıldığı yerde, zeki tüccar da bunu yapmaz, herkes için değişmez bir fiat koyar, öyle ki bir çocuk, başka herkes gibi ,ondan alışverişini yapar. Dolayısıyla insanlara dürüstçe hizmet edilir; ancak bu, tüccarın bunu ödevden dolayı ve dürüstlük ilkesinden dolayı böyle yaptığına inanmamız için pek yeterli değildir; çıkarı gerektiriyordu bunu;ama ayrıca sevgiden dolayı, birini

diğerine fiat konusunda yeğlemesi için müşterilere doğrudan doğruya bir eğilimi olması gerektiğinden, burada düşünülemez. Demek ki eylem ödevden dolayı, ya da doğrudan doğruya eğilimden dolayı değil, sırf bencil bir amaçla yapılır."[14] Kant'ta bir eylemi yaparken ki niyet çok önemlidir eğer niyet çıkarı için eylem yapmaksa ödeve uygun gibi de görünse kant bunu ahlaki bir eylem olarak kabul etmez.

Sonuç

Immanuel Kant Eleştirel Felsefesiyle tarihte çok önemli kırılmalara sebep olmuş ve modern dünyanın bugünkü birçok kurumsal ve düşünsel hayatında ciddi tesirleri olmuş önemli bir filozoftur. Modern dünya paradigmasını oluştururken beslendiği temel kaynaklardan en önemlisi Kant'ın görüşleridir. Kant'ın özgürlük ve ahlak anlayışı günümüze uygulanabilir mi? Bu soruya şöyle cevap vereceğim:evet tabii ki de uygulanır hatta uygulanmaktadır da, Kant ahlak anlayışını hiçbir dine veya inanca dayandırmamıştır; O, bir filozof ciddiyetiyle öncelikle aklın kendisinin eleştirisinden başlamıştır,nitekim O daha *Saf Aklın Eleştirisi*'nde "İnanca yer ayırmak için bilgiyi kaldırdım" demiş ve aynı eserde teorik aklı çatışkılara düşüren nedenleri açıklayarak,bilgimizin sınırlarını belirlemiştir. Kant Saf Aklın Eleştirisi adlı eserini yazarken kullandığı yöntem eleştirel yöntemdi. Kant bu eleştirel yöntemi Pratik Aklın Eleştirisi ve Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi adlı eserlerinde de devam ettirmiş ve böylelikle sistematik ve tutarlı bir filozof olduğunu kanıtlamıştır. Kant Pratik Aklın Eleştirisi'nde kullandığı eleştirel yöntemle ahlak yasasının olanaklılığını sorgularken, aynı zamanda aklın kendisinin evrensel olabilecek ahlaki bir yasası ortaya koyabileceğini de her defasında belirtmektedir. Kant ahlak anlayışı günümüz insanına ve onların sorunlarına doğrudan hitap etmektedir; dini, kültürel, etnik, ticari, çatışmaları yaşayan günümüz insanına Kant'ın pratik aklın temel yasası olan 'öyle davran ki, senin istencinin maksimi her zaman genel bir yasa koymanın ilkesi olarak geçerlik kazanabilsin'[15] bu ölçü tüm insanlık için nihai ölçü olmalıdır. Dünyanın Herhangi bir yerinde bir kesime şiddet kullanarak yapılan birtakım eylemler, gerçekten de güçlü olan kazansın gibi bir mantıkla kabul edilebilir mi, bunu yapan kimseler gerçek anlamda bunu bir ahlaki yasa olarak kabul edebilirler mi? İşte bu insanlığın sonu demektir. Pratik aklın temel yasası olan bu yasanın tüm bu adaletsizliklerde uygun bir ölçü olacağını düşünüyorum. Kant'ın bu evrensel olabilmiş düşünceleri sayesinde BM gibi çok önemli bir kurum kurulmuştur. BM'in kurulması fikri temelini Kant'ın yazmış olduğu ebedi barış üzerine felsefi deneme adlı eser sayesinde gerçekleşmiştir. Kant o denemede daimi orduların tamamen kaldırılmasından tutun da bir devletin diğer bir devlete hiçbir şekilde zor kullanarak karışamayacağına kadar çok somut çözüm önerileri ortaya koymuştur.Bugün BM dünyada meydana gelen tüm adaletsizliklere çözüm üreten ve yaptırım bir kurum olmuştur. Şimdi Kant'ın ahlak anlayışını ütopik diye eleştirenler olabilir; fakat eğer insana güveneceksek ki;Kant'ın ahlak anlayışında ahlak yasasını,

o yasayı koyucu güce sahip olan insan gerçekleştirecektir. Kanımca insan bu konuda aktif durumdadır, aktif olmaktan kastım ise şudur: İnsanı sorumlu bir varlık olarak kabul ediyorum ve inanıyorum ki:gerçek anlamda adalet de sorumluluk bilincine sahip olan bireylerin yaşadığı bir toplumda mümkün olacaktır. Kant'ın özgürlük ve ahlak anlayışını ütopik bulanlara ve uygulanmaz görenlere karşı Wood'un cevabı çok etkilidir." Wood'a göre otonom edimlerde bulunma kapasitemiz olduğu sürece yapıp etmelerimizde bu kapasiteyi kullanmayı seçelim seçmeyelim pratik olarak özgürüzdür ve ahlaki eylemlerimizden sorumluyuzdur. Elbette otonom edimler heteronom edimlerden daha özgür edimlerdir çünkü bizde bulunana kapasitenin kullanılmış olduğunu gösterirler. heteronom edimlerde özgürlüğümüzü kullanmayı savsaklarız çünkü doğal dürtülerimize yenik düşmüşüzdür. Wood, meselenin anlaşılması için bir de örneğe başvurur: Yetenekli bir yüzücü düşünelim. Yüzücünün her ne kadar yüzme gücü olsa da eğer bu gücünü efektif olarak kullanmazsa boğulabilir (karışıklık veya panik halinde); bu durumda yüzücünün boğulması ihtimali yüzme gücünün olmamasından dolayı değil zayıflığından ötürüdür. İşte Kant'ın özgürlük teorisi bu yüzücünün durumuna benzer. Moral failler özgürdürler yani otonom edimde bulunma gücüne sahiptirler ve istençlerini ahlak yasasıyla uyumlu hale getirerek bu özgürlüklerini kullanırlar ya da arzularına kapılıp özgürlüklerini kullanamazlar. Yasa koyan aklın emrettiğinden sapmak yalnızca belli bir güç eksikliğini ima eder, özgürlüğün yokluğunu değil."[16]

Neticede ödeve uyulmaması ödev gerçeğini değiştirmeyecektir. İnsan bu durumda sorumluluk bilincine sahip olmalıdır ve bu sorumluluk bilici de ancak insanı kendisini sorgulayabilmesi ile mümkündür; o yüzden Sokrates'in şu sözüyle bildirimizi tamamlıyoruz: Sorgulanmamış bir yaşam yaşanmaya değmez.

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, e-mail: umuteyle@hotmail.com

Notlar

1 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı,(İstanbul:İdea Yayınevi,1993),38

2 Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 68

3 Bedia Akarsu,*Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999), 17

4 Alfred Weber, Felsefe Tarihi.çev.H.Vehbi Eralp.İstanbul: Sosyal Yayınları ,1993, 125

5 Immanuel Kant, *Gelcekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradi-Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 13

6 Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, 13

7 Immanuel Kant,*"Aydınlanma Nedir", Felsefe Yazıları* içinde ,çev.Nejat Bozkurt, 102

8 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev.İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları,2009), 65-66

9 Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev.İ. Zeki Eyuboğlu,(İstanbul: Say Yayınları, 2004), 59

10 Gilles Deleuze,*Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev: Hüsen Portakal, (İstanbul: Cem Yayınları, 2002), 25

11 Bedia Akarsu,*Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi, 102*

12 Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi, 63*

13 Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi,56*

14 Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi,12*

15 Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi, 56*

16 Hüseyin Günal, Özgürlük Sorunu Açısından Spinoza ve Kant'ın Karşılaştırılması (İstanbul Bilgi Üniv. Sosyal Bilimler Enst.: Yüksek Lisans Tezi,2007) 79-80

Kaynakça

Kant, Immanuel. *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, (İstanbul: İdea Yayınevi, 1993)

Heimsoeth, Heinz. *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, çev. Takiyettin Mengüşoğlu (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986)

Akarsu, Bedia. *Immanuel Kant'ın Ahlak Felsefesi* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1999)

Kant, Immanuel. *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İonna Kuçuradi - Yusuf Örnek, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002)

Weber.A. Felsefe Tarihi. Çev.H.Vehbi.Eralp, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1193

Kant, Immanuel. *"*Aydınlanma Nedir*", Felsefe Yazıları* içinde, çev. Nejat Bozkurt

Kant,Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2009)

Kant, Immanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İ. Zeki Eyuboğlu, (İstanbul: Say Yayınları, 2004)

Deleuze Glles, *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev: Hüsen Portakal,

(İstanbul:Cem Yayınları,2002)

Günal Hüseyin, Özgürlük Sorunu Açısından Spinoza ve Kant'ın Karşılaştırılması (İstanbul Bilgi Üniv. Sosyal Bilimler Enst.: Yüksek Lisans Tezi, 2007)

Immanuel Kant'ta Etik Özgürlük-Toplumsal Özgürlük İlişkisi

Berfin Kart

Felsefe tarihine bakıldığında "özgürlük" üzerine çokça söz söylendiğini okuruz ve "özgürlük nedir?", "özgürlük var mıdır, yok mudur?" ya da "insan özgür müdür?" sorularına ilişkin tartışmalarla karşılaşırız. Bu tartışmalarda belki de en sıklıkla karşımıza çıkan düşünür I. Kant ve onun "özgürlük" kavramına ilişkin düşüncelerini dile getirdiği bağlamdır: akıl-aydınlanma-ebedi barış ödevi. Bu bağlam içerisinde, akıl bizi aydınlanmaya; aydınlanma ise ebedi barış ödevine ulaştıracak olandır. Bu aynı zamanda, doğanın insanlığın önüne en üstün görev olarak koyduğu "özgür bir toplum"a ulaşabilmek ve duyulan özgürlük özlemini dindirebilmek için yürünmesi gereken de bir yoldur. Bu yolda Kant, en önemli yükümlülüğü "akıl" denilen yetiye, dolayısıyla üstün görülebilecek bu yetiye sahip olmakla da diğer her şeyden ayrılan insana yüklemektedir:"*...insan kendinde gerçekten bir yeti bulur ki, bununla kendini diğer herşeyden, nesnelerce uyarılan kendisinden bile ayırır; bu da* ***akıldır****" (Kant 1995a, 70).*

Doğanın insanlığın önüne koyduğu en üstün görevi "dışsal yasalar altındaki özgürlüğün, karşı konmaz bir güçle olabildiğince birleştirildiği bir toplum düzeni kurulması, tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının yapılmasıdır" (Kant 1982, 121) biçiminde dile getiren Kant'a göre, akıl, yasasızlıktan ve doğal durumdan çıkışı sağlamakla ebedi barışa giden dünyanın kapısını da aralayabilecek olandır. Bu kapının aralanabilmesinin olanağının insanda varolduğunu göstermeye çalışan Kant'ın etik kuramı üzerinde düşünüldüğünde iki şeyin gerçekleşmesine ihtiyaç vardır: İlki,"öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin" (Kant 1999, 35) biçiminde dile getirilen pratik yasaya göre eylemek olarak anlaşılabilecek "etik özgürlük"; ikincisi ise, "tek tek insanlar gibi, yabanıl ve başıboş özgürlüklerinden vazgeçerek genel yasaların yaptırımı altına girmek ve devamlı gelişerek sonunda bütün dünya uluslarını kucaklayacak bir *uluslar devleti (civitas gentium)* kurmak" (Kant 1984c, 240) olarak anlaşılabilecek "toplumsal özgürlük".

"Özgürlük" kavramını ve "insan özgür müdür, değil midir?" sorusunun yanıtını akılda temelini bulan bir yasaya dayalı olarak açıklamaya çalışan Kant'a göre özgürlük, insan aklının yarattığı bir fikirdir, idedir: nesnesi hiçbir deneyde verilemeyecek zorunlu bir kavramdır (Kant 1995b, 81). İnsanın sahip olduğu olanağa ilişkin bir fikir olarak özgürlük kavramına bizi doğrudan ulaştıran ise ***ahlak yasasıdır***. "Özgürlük ahlak yasasının *ratio essendi*' si, ama ahlak yasası da özgürlüğün *ratio cognoscendi*' sidir" (Kant 1999, 4) diyen Kant' a göre "özgürlük kavramını bize keşfettiren

ahlaklılıktır" (Kant 1999, 34). Eylemlerimizi belirlemek için yasa koyabilen *"saf akıl kendi başına pratiktir ve insana ahlak yasası diye adlandırdığımız genel bir yasa verir"* (Kant 1999, 36). Kant'a göre, doğrudan doğruya bilincine varamayacağımız –çünkü ilk kavramı negatiftir- ve deneyden de çıkaramayacağımız –çünkü deney yalnızca görünüşlerin yasasını verir- *"özgürlük"* kavramı, koşulsuz pratik olana ilişkin bilgimizin başlatıcısı olmayıp bilincine varılabilecek olan bir kavramdır. Hem özgürlüğü hem de ahlak yasasının bilincine varabilme olanağını yapısında taşıyan ve eylemleriyle taşıdığı bu olanakları gerçekleştirebilecek insan için ahlak yasasına göre yapıp-etmekle özgür olmak da aynı şeydir. Çünkü özgürlük ahlak yasasının varlık nedeniyken, ahlak yasası da özgürlüğün bilinme koşuludur ve her ikisi de birbirini gerektirmektedir. Aklın, duyusal koşullardan büsbütün bağımsız bir belirlenme nedeni olarak ortaya koyduğu bu *pratik yasa –ahlak yasası-* ise şöyledir: *"Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin"* (Kant 1999, 35).

Bu yasa bize, herkes için bir yasa olabilecek nitelikte olan bir ilkeye göre eylemde bulunmayı istememizi buyururken, aynı zamanda "belirli bir durumda neyin yapılması gerektiğini değil, genel olarak –yani belirli bir durumda ve her durumda- neyin istenmesi gerektiğini dile getiren bir yasadır; ne tarzda istememiz gerektiğini" (Kuçuradi 2009, 9) dile getirir. İnsanın bütün yapıp-etmelerinin arkasında hep bir isteme -hem saf aklın ortaya koyduğu a priori ahlak yasasınca hem de eğilimlerce belirlenebilen bir isteme- bulunur. "İstemeyi belirleyebilecek bütün nedenler, ya sırf öznel, dolayısıyla deneyseldir; ya da nesnel ve akılsaldırlar" (Kant 1999, 45). Yani istemelerimiz ya akıl tarafından, aklın koyduğu yasalarca -ki bu yasalar içerikten bağımsızdır- ya da belirli güdülerimiz, eğilimlerimizce, –her zaman nesnel koşullarla uyuşmayan- öznel koşullarca belirlenebilir. Kant'a göre insanın ikili bir varlık olması da böyle bir şeydir. İstemenin bu iki ayrı neden tarafından belirlenebiliyor oluşu insanın dual bir varlık -hem fenomenler alanının hem noumen alanının bir üyesi- olmasından kaynaklanmaktadır. Fenomen alanın bir üyesi olarak insan, doğa nedenselliği tarafından belirlenebilir. Onun da diğer canlılar gibi karşılanması gereken fizyolojik ihtiyaçları, eğilimleri vardır. Ancak, insan, Kant' a göre noumen alanın bir üyesi olarak sadece ahlak yasası tarafından da belirlenebilir, yalnızca böyle bir yasaya göre eyleyebilir. Bu bağlamda, insanın eylemlerinin temelinde yatan istemelerini, içinde bulunduğu bu iki alana ilişkin koşullardan birinin belirleyebileceğini söylemek yerindedir. Aslında her iki durumda da insanın eylemelerinin temelinde yatan istemenin belirleyicisi *"akıl"* dır. İlk durumda akıl, fizyolojik ihtiyaçların karşılanması, eğilimlerin giderilmesi ve bu amaçlara ulaşılmasında kullanılacak araçları bulmakla görevlidir. Aklın burada ödevi, hedefi insanın mutluluğudur. Oysa ki Kant, aklın ödevinin ya da hedefinin insanın mutluluğu değil, iyi bir istemeyi açığa çıkartmak olduğunu vurgulamaktadır.

Akıl -saf akıl-, ödevini –nesnel yasalara bağlı olan iyi istemeyi açığa çıkarma ödevini- yerine getirebilmek için genel bir yasa koymakla yükümlüdür. Bu bağlamda, "aklın hakiki belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olanı değil, aklın mutlaka gerekli olduğu kendi başına *iyi bir istemeyi* ortaya çıkarmak olmalıdır"(Kant 1995a, 11). Peki ikili (dual) bir varlık olarak insanın yaşarken genel olarak neyi istemesi gerekir? Bu soruya yanıt bağlamında Kant, eylemlerimizde ne kendimizi ne de başkalarını eğilimlerimiz ya da çıkarlarımız için bir araç olarak görmeyip, yalnızca insan olmanın bilinciyle yapıp etmeyi istememizi buyuran "pratik buyruk" olarak adlandırdığı buyruğu şöyle içeriklendirir:*"Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de, sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun"* (Kant 1995a, 46).

Kant'a göre bir ide olan özgürlük, eylemde bulunurken böylesi bir eylemde bulunmayı istemektir. Burada belirli bir durumda neyi yapması gerektiğini bulacak olan her tek kişinin kendisidir. Kendisi amaç olarak varolan ve başkalarına karşı eylemlerinde de amaç olmayı gözetmesi gereken insan, ben sevgisiyle eylemde bulunmayıp, saf pratik aklın koyduğu yasaya göre *eylemde bulunabilir* ya da saf pratik aklın belirlenimlerine göre *isteyebilir*. Kant'ın "özgürlük kavramının istemenin özerkliğini açıklamanın bir anahtarı olduğu" Kant 1995a, 64) düşüncesinde vurguladığı insanın özerk bir varlık oluşu, onun, doğa yasalarının belirlenimi dışında kalması ve saf pratik aklın koyduğu yasaya göre eylemekle özgür ve ahlaklı eylemde bulunabilmesi olanağını sağlayacaktır**.**

> Akıl sahibi, bununla birlikte de düşünülür dünyaya bağlı bir varlık olarak insan, kendi iradesinin kozalitesini (nedenselliğini) ancak özgürlük idesine göre düşünebilir, tasarımlayabilir; çünkü duyular dünyasını belirleyen nedenlerden bağımsız olma (aklın kendisine hep yüklemesi gereken bu bağımsızlık) özgürlüktür (Kant 1984b, 199).

Bu bağlamda, doğa yasalarından bağımsız eyleyebilen *insan – buna negatif anlamda özgürlük denebilir-* , saf pratik aklın ortaya koyduğu ahlak yasasına göre eylemekle *pozitif anlamda özgür* eylemde bulunmuş olacaktır. Kant'a göre "bütün akıl sahibi varlıkların iradesinin bir özelliği" (Kant 1984b, 194) olan özgürlük, pratik yasanın içeriklendirildiği biçimiyle, bu tarzda eylemde bulunmayı istemektir. Eylemlerimizin değil, istemelerimizin bir özelliğidir özgürlük ve insan aklı, insanların, bu tarzda da eylemde bulunmayı isteyebileceklerini tasarlayabilir (Kuçuradi 2009, 10). Yaşarken bunu gerçekleştirmek –böyle eylemde bulunmayı istemek- ise kişilerin kendisine kalmaktadır.

> Özgürlük, genel olarak akıl sahibi olan ve bir iradeyle donatılmış bulunan varlıkların faaliyetine (etkinliğine) özgü bir şey gibi kanıtlanmalıdır... Başka türlü değil de yalnız özgürlük idesi altında, ona bağlı olarak hareket edebilen her varlık, tam da bu nedenden dolayı pratik bakımdan gerçekten özgürdür (Kant 1984b, 194).

Kant'ın burada dile getirdiği bağlamıyla özgürlük, her insan için bir olanak olan, ancak *"yaşamda"* ve yalnızca *"bazı insanların"* gerçekleştirebileceği de bir olanak olan özgürlük, etik özgürlüktür (Kuçuradi 2009, 13). Burada etik özgürlük, karşımıza bir kişi özelliği olarak ortaya çıkan özgürlüktür: *bir kişi özelliğidir: bazı kişilerin bir özelliği: değer bilgisine sahip ve bu bilgiyi hesaba katarak yaşayan kişilerin* özelliğidir. Böylesi bir özgürlükle her zaman her yerde karşılaşmak ise mümkündür, ancak yeter ki daha önce böylesi bir özgür kişiyle karşılaşmış olalım ya da onun bu özelliğini görecek gözlerimiz olsun (Kuçuradi 2009, 13-14). Peki, özgür kişi nasıl bir kişidir ya da nasıl bir kişi özelliğidir ki bu, ancak böylesi bir özelliği görecek gözlerimiz varsa onu görebiliriz?

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi* adlı yapıtında pratik buyruğu tanımlarken yaşamda karşılaştığımız birkaç örnek üzerinde durur: müşteriyi aldatmamak için değişmez fiat koymak, vaadettiği borcu zamanında ödemek, yapabildiği yerde iyilik yapmak….yaşamını sürdürmek, kendi mutluluğunu güvence altına almak (Kant 1995a, 13-14) gibi her tek durumda kişilerarası ilişkilerde karşılaşılan gereklilikler ya da karar verme anları söz konusu olduğunda "özgür kişi"yi ya da "etik özgürlük"ün ne türden bir özgürlük olduğunu görmek mümkündür.

> Özgür kişi yaşarken, insanlarla ilişkilerinde, yapabildiği kadar çok, doğru değerlendirmelere dayanarak ve değer bilgisini de (bu felsefi bilgiyi de) hesaba katarak eylemde bulunan kişidir. Yaşarken (olayları, ilişkide olduğu insanların eylemlerini, durumları vb.) doğru değerlendirmelere dayanarak, içinde bulunduğu somut –bir defalık- koşullarda gerekeni yapan (: eylemleriyle, o belirli somut koşullarda değer koruyan, ya da en az değer harcanmasını sağlayan) kişinin özelliğidir, etik özgürlük (Kuçuradi 2009, 14).

Kant etiği bağlamında düşünüldüğünde, özgür kişinin de yaşarken belirli bir tek durumda, içinde bulunduğu somut koşulda, saf aklın ortaya koyduğu pratik yasadan dolayı eylemekle ya da istemekle değer koruyacak ve/veya değer harcanmasını engelleyecek kişi olması beklenir. Özgür kişi, başka kişiyle olan ilişkisinde onu bir araç olarak görmektense, amaç olarak görebilen ve saf aklın koyduğu ahlak yasasına duyduğu saygının bilincinde olarak eyleme olanağını gerçekleştirebilen kişi olacaktır. Aslına bakılırsa Kant'a göre, "ahlaklılık ve ben-sevgisinin sınırları öylesine seçik ve keskin bir şekilde çizilmiştir ki, en sıradan göz bile, bir şeyin hangisine girdiğini ayırt etmede yanılmaz"(Kant 1999, 41). Yeter ki insan, istemeyle ilgisinde *aklın sesini duyabilsin* (Kant 1999, 40). Böylelikle, istemelerini eğilimlerinin ya da ben-sevgisinin ya da belirli güdülerinin belirleyiciliğinden de kurtarabilsin. Yeter ki o, aklını kendi kullanmak cesaretini gösterebilsin (Sapere aude!). (Kant 1984a, 213).

Aklın yitirdiği önemi yeniden kazandığı on sekizinci yüzyılda Kant'ın Aydınlanma'nın parolası olan bu sözü, ebedi barışa gidecek dünyanın kapısını aralayan yola da işaret etmektedir. Özgürlük her yerde sınırlanmış, düşünme her yerde engellenmişken Aydınlanmış değil,

ama Aydınlanmaya doğru giden bir çağda insan, önce her tek kişide etik özgürlüğünü gerçekleştirme cesaretini göstermelidir. Doğa, insanın önüne bir hedef koymuş ve bu hedefe ulaşmada kullanacağı araçları sunmuştur. Gereksiz hiçbir şey yapmayan ve amaçlar için kullanılacak araçlar konusunda da müsrif olmayan doğa, insana, aklı ve akla dayanan özgürlüğü sunmuştur. Ancak insan, başkalarına bağımlı kalmadan yaşamak yerine, tembelliği ve korkaklığından ötürü kendi rızasıyla içine düşmüş olduğu erginleşmemişlikle yaşamayı tercih etmiştir. İnsan, doğanın koyduğu hedeften ve bu hedefe ulaşmanın yolu olan aklını kullanma isteğinden vazgeçmiştir.

> Ergin olmama durumu çok rahattır çünkü. Benim yerime düşünen bir kitabım, vicdanımın yerini tutan bir din adamım, perhizim ile ilgilenerek sağlığım için karar veren bir doktorum oldu mu, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık. Para harcayabildiğim sürece düşünüp düşünmemem de pek o kadar önemli değildir; bu sıkıcı ve yorucu işten birileri beni kurtaracaktır çünkü (Kant 1984a, 214).

İnsanın seve seve katlandığı ve kendi suçuyla düştüğü böylesi bir durumda etrafını kuşatan dogmalar ve kurallar ve de her yerden yükselen "Düşünmeyin! Aklınızı kullanmayın! bağırışları; subayın "düşünme, eğitimini yap!", maliyecinin "düşünme, vergini öde!", din adamının "düşünme, inan!" ya da Büyük Friedrich'in "istediğiniz kadar ve istediğiniz şeyi düşünün, ama itaat edin!" emri (Kant 1984a, 215) insanın aklını kullanmasına daima engel olmuştur ve olmaya da devam edecektir. Kant'a göre,*"bu ergin olamayışa insan kendi suçu ile düşmüştür; bunun nedenini de aklın kendisinde değil, fakat aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini gösteremeyen insanda aramalıdır* (Kant 1984a, 215). Elbette ki, özgürlüğün her yerde böylesi sınırlanmışlığından kurtulabilmek kolay değildir, ancak zor da olsa mümkündür. Yavaş yavaş da olsa aydınlanmaya varmak, aklını kullanmak cesaretini göstermekle insanlara ışık ve aydınlanma getirmek yine insanın kendi elindedir:

> Aydınlanma için özgürlükten başka bir şey gerekmez; ve bunun için gerekli olan özgürlük de özgürlüklerin en zararsız olanıdır: Aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden kitlenin önünde apaçık olarak kullanmak özgürlüğü (Kant 1984a, 214).

İnsan artık, başkasının kılavuzluğuna bıraktığı aklını kullanmak cesaretini yeniden göstermelidir. Aklını, her yönüyle -özel olarak ve kamu hizmetinde-, kitlelerin önünde özgür bir biçimde kullanabilmelidir. Aklı her yönüyle kullanabilme özgürlüğü Aydınlanma için gerek ve yeter koşuldur. Bu özgürlük, bize barışa giden dünyanın kapısını aralayabilecek olandır. Aydınlanmaya doğru atılan her adımla, insanların ahlak yasasına göre daha çok eylemesiyle, ardındaki neden ben sevgisi ya da bencillik olan savaşların, çatışmaların azaldığı bir dünyaya daha çok yaklaşılacaktır. Ancak tabii Kant'a göre ebedi barışa ulaştıracak yolda yalnızca kişilerin

"iyi istemeleri" ya da ahlaklı eylemde bulunmaları, yalnızca her tek kişinin etik özgürlüğü yeterli değildir. Doğa, aklı ve akla dayanan özgürlüğü de bunun için insana sunmuştur. İçgüdüyle yönetilmeyip, her şeyi aklı ile ölçüp biçmesini beklediği insanın iyi yaşamasıyla değil, iyi yaşamaya ve hayata layık olmasıyla ilgilenir. Kant bunun gerçekleşmesi için toplumsal düzeyde bir örgütlenmeye de gereksinim olduğunu düşünür. Birey olarak ölümlü, tür olarak ölümsüz olan bu akıllı varlıklar sınıfının yeteneklerini yetkinleştirmesini yine de isteyen doğanın insanlık için koyduğu en üstün amacı olan bütün yeteneklerin geliştirilmesi ise ancak toplumda mümkündür (Kant 1982, 121).

Toplumsallaşma eğilimi olan ve yaşadığı toplumda doğal yeteneklerini, olanaklarını daha çok geliştirebileceğini hisseden insan türünün dünya yurttaşlığı düzenine ulaşmaya gereksinimi vardır. İnsan tüm ereklerini toplumda gerçekleştirebilir. Bu ise, hem özgür olan hem de bu özgürlüğün sınırlarını belirleyen, güven altına alan ve başka toplumların özgürlüğüyle de varolabilen bir toplumda mümkündür. "Bu nedenle ülkelerde cumhuriyetçi bir yönetim biçiminin, devletler arasında bir devletler hukukunun, bunların ötesinde de bir dünya yurttaşlığı hukukunun kurulması gerekmektedir" (Tepe 2006, 68). Kant'a göre, "doğanın insanlığın önüne koyduğu en üstün görev, dışsal yasalar altındaki özgürlüğün, karşı konmaz bir güçle olabildiğince birleştirildiği bir toplum düzeni kurulması, tam adaletli bir yurttaşlar anayasasının yapılmasıdır" (Kant 1982, 121). Doğa insan türünü bu çözüme doğru zorlar. Çünkü;

> bir arada yaşayan insanlar arasındaki doğal durum (status naturalis) bir barış durumu değil, ama her zaman ilan edilmiş olmasa bile, her an patlayabilecek gibi görünen bir savaş durumudur... her komşu, bir başkasının kişisel güvenliği hakkında garanti vermelidir; bu da ancak yasal bir durum (hukuk düzeni) içinde olabilir; böyle bir düzen kurulmazsa, herkes başkasından bu tür bir koruma bekledikten sonra, komşusuna düşman gibi davranabilir (Kant 1982, 121).

Her ulus, bir diğer ulusun baskısına karşı boyun eğmemek, baskıya dayanabilmek için, bir devlet kurmak zorundadır. Bu bağlamda, Kant'a göre, aklın gösterdiği yönde, genel olarak hukukun egemen olduğu bir yurttaşlar düzenine, tam adaletli bir yurttaşlar anayasasına ulaşmakla, yasasız vahşilik durumundan çıkılarak bir halklar federasyonuna gidilmesi beklenir. Tek amacı barışı sürdürmek olan böylesi bir federasyona katılmakla en küçüğünden en büyüğüne her devlet kendi güvenliği adına herkesin haklarını koruyacak yönde bir anayasayı doğanın ya da aklın bize buyurduğu biçimiyle düzenlemek isteyecektir. Bu bağlamda, insan aklı -ki burada Kant'ın vurguladığı saf pratik akıldır-, kendisine bir yükümlülük olarak yüklenen sürekli barışın gerçekleşmesinde önemli bir rol oynayacaktır. Devletler de insanlar da başıboş, yabanıl özgürlüklerinden vazgeçtiğinde, "doğanın koyduğu en üstün hedef olan dünya yurttaşlığı düzeni, insan türünün bütün özgün yeteneklerinin içinde gelişebileceği dölyatağı olarak en sonunda gerçekleşmiş olacaktır"(Kant 1982, 127).

Doğanın insanlığın önüne koyduğu ebedi barış ödevi ya da dünya yurttaşlığı amacına ulaşmada insanın sahip olduğu akıl denilen yetinin önemini vurgulayan Kant, aslında, etik ya da politik kuramında etik özgürlük-toplumsal özgürlük olmak üzere birbirinden ayrı iki tür özgürlük bulunduğunu doğrudan ifade etmez. Ancak Kant, aklını her yönüyle -özel olarak ve kamu hizmetinde-, kitlelerin önünde özgür bir biçimde kullanabilmesini istediği insanın, etik ve toplumsal özgürlüğünü gerçekleştirme olanağının bulunduğu bağlantısını bize işaret eder. İlk olarak, şu açıktır ki, akla sahip olan her tek kişi, Kant'ın aklın ortaya koyduğu bir ide olarak tanımladığı ve bilinme koşulunu da yine saf pratik aklın koyduğu bir yasaya dayandırdığı etik özgürlüğünü gerçekleştirebilir. İkinci olarak, aklını kullanma cesaretini gösteren insanın, eğilimlerini ve ben sevgisini bir yana bırakarak sahip olduğu diğer insansal olanaklarının gerçekleşebilmesi, ebedi barış ve dünya yurttaşlığı ödevine ulaşabilmesi için de toplumsal düzeyde bir örgütlenmeyi gerektiren bir başka özgürlüğünü daha gerçekleştirmesi beklenir. Bu özgürlük, Kant'ın kuramında doğrudan bir ifade olarak karşılaşmadığımız "toplumsal özgürlük"tür. Doğanın kendine verdiği işlenmemiş çeşitli yeteneklerle dünyaya gelen insan, *aklını* ve *istemesini* kullanarak bu yeteneklerini bazı önkoşulların da yerine getirilmiş olmasıyla – bakım, eğitim, çalışmak, başarıları aktarabilmek, varılması gereken amacın idesi, devlet kurmak (Mengüşoğlu 1998, 45-46-47) gibi- gerçekleştirip, geliştirebilir. Etik özgürlük bunun için gereklidir, ancak yeter koşul değildir. Ebedi barış ödevini yerine getirme ve bu bağlamda "dünya yurttaşlığı" amacına ulaşma, insanın akla dayalı özgür eylemlerini gerçekleştirebilme olanağının devletin belli kurum ve kuruluşlarınca yaratılan olanaklarla, yasalaştırmalarla mümkündür. Kuramsal olarak, etik ve politik arasında karşıtlık olmadığını, ancak pratikte –öznel bakımdan- insanların bencil eğilimleri nedeniyle her zaman bir karşıtlığın varolacağını ifade eden Kant'a göre, devletin kuralları, maddi sonuçları ne olursa olsun her zaman öz ödev düşüncesinden çıkarılmalıdır (Kant 1984c, 259). Bu bağlamda Kant, sözünü ettiği etik özgürlük ile birlikte adına her ne kadar "toplumsal özgürlük" demese de aslında iki farklı özgürlük türünün varlığına ve bunların birbiriyle olan koparılamaz ilgisine vurgu yapmaktadır. Doğanın koyduğu dünya yurttaşlığı amacına ve ebedi barış düşüncesine ulaşmak bu iki tür özgürlüğün de gerçekleşmesiyle mümkün olacaktır. Her ikisinin de gerçekleşebilmesinin koşulu *akla* dayalı olan bu iki tür özgürlük ise Aydınlanmayı bize getirecek olan özgürlüktür.

Kant'ın gerçekleşmesi gerektiğini vurguladığı bu iki tür özgürlüğe ilişkin bağlantıyla günümüzde Kuçuradi etiğinde karşılaşmaktayız. Kuçuradi, bir değer olarak gördüğü özgürlüğün kişilerin belli bir özelliği olarak ve bir gereklilik düşüncesi olarak, toplumsal ilişkilerin düzenlenmesine ilişkin bir ide olarak karşımıza çıktığından söz eder. İlkini, etik ve diğerini de toplumsal özgürlük olarak adlandırabileceğimiz özgürlük, hep bir değer olarak görünür: bir kişi değeri ve toplumsal bir değer (Kuçuradi 2009, 27-28). Kuçuradi'ye göre, bir ülkede toplumsal özgürlüğün var olduğundan

söz edilebiliyorsa, o ülkede çıkarılan yasalar, kurulan kurumlar ve kamu kuruluşları, o ülkenin koşullarında bütün yurttaşların temel haklarının eşit *ve onurlu* bir şekilde korunma olanağını sürekli olarak sağlamakta demektir (Kuçuradi 2009, 27-28). Ebedi barış ödevi ya da dünya yurttaşlığı amacı da, etik istemlerin yasal istemlere dönüşmüş özgürlükler olmalarıyla mümkündür. Kişilerin, sırf insan olduklarından dolayı sahip oldukları olanaklarını gerçekleştirebilmelerinin önkoşullarının ilgili kurum ve kuruluşlar aracılığıyla yasal güvence altına alınması gerekir. Böylelikle, Kuçuradi'ye göre, bir tür gereklilik düşüncesi olan ve amacı insanın değerini, onurunu korumak olan toplumsal özgürlüğün gerçekleşmesinin yolu da açılacaktır. Yasa koyucu olan insan, özel alan ile kamusal alanı örtüştürmek, savaş halini ortadan kaldırmak adına, insanı insan yapan olanakları koruyacak biçimde toplumsal ilişkileri düzenlenmekle ya da yönetmekle toplumsal özgürlüğünü de gerçekleştirmekle yükümlüdür. Ancak, toplumsal özgürlüğün sürekliliği, etik olarak özgür kişilerin varlığına ve bu kişilerin etik özgürlüklerini gerçekleştirebilme olanağının engellenmeksizin yasalaş-tırılmasına bağlı olacaktır. Bu bağlamda, etik özgürlüğün yasalarla güvence altına alınabilmesi için toplumsal özgürlüğün gerçekleşmesine de gereksinim duyulur (Kuçuradi 2009, 20). Ebedi barış ödevini yerine getirme ve bu bağlamda "dünya yurttaşlığı" amacına ulaşma, insanın akla dayalı özgür eylemlerini gerçekleştirebilme olanağının devletin belli kurum ve kuruluşlarınca yaratılan olanaklarla, yasalaştırmalarla -yani toplumsal özgürlüğün devlet tarafından sağlanabilirliğiyle- mümkündür.

> Doğa bir defalığına sert kabuğu altındaki tohumu özgürlüğüne kavuşturmuş, bütün yumuşaklığıyla onu kollamış, yani özgür düşünmeye yönelik bu eğilim ve hizmet sonunda giderek halkın zihniyetine, onda yerleşmiş bulunan inançlara tepki göstermiş ve yavaş yavaş özgür eyleyebilme aşamasına gelmiştir. Bu durum, yani özgür düşünme ve eyleme, yönetimlerin, yani hükümetlerin ilkelerini de etkileyebilecekleri ya da ondan yararlanabilecekleri düşüncesi, makineden fazla bir şey olan insanın insansal onuruna uygun davranma düşüncesine dönüşecektir (Kant 1984a, 221).

Böyle bir dönüşümde insanın aydınlanmadan vazgeçmek gibi bir lüksü yoktur. Kant'a göre, kendi adına ya da sonraki kuşaklar adına aydınlanmadan bütünüyle vazgeçmek demek, insanlığın kutsal haklarını ayaklar altına almak demektir. Ben sevgisi ya da bencilce eylemlerden sıyrılarak, ahlaklı ve özgür eylemlerle barışa giden bir dünyanın kapısını aralamak mümkündür. İçinde bulunduğumuz dünya "ebedi barış" düşüncesine ya da aydınlanmış bir topluma oldukça uzak gibi görünmekte, hatta bunun bir ütopya olduğu düşünülmektedir. Süregelen savaşlara bakıldığında etik düşüncelerin de başarılı olamadığı yargısına varılmaktadır. "Savaşın kökleri insan doğasının (yapısının) içine uzanmış gibidir, öyle ki savaş, insanın yenip kazanma (zafer) tutkusuyla, her türlü çıkarcı güdüden bağımsız olarak sürüklendiği soylu bir iş gibi" görünmektedir (Kant

1984a, 245). Eski bir Yunanlı'nın savaşın yok ettiğinden daha çok kötü insan yetiştirdiği için bir yıkım olduğu (Kant 1984a, 245) sözü de kendini doğrulamakta gibidir. Günümüzde, bir yandan gelişen teknoloji ile birlikte savaşların hız kesmeden ve sınır tanımaksızın devam ettiği, özgürlük, demokrasi ve insan hakları gibi değerlerin sıkça ihlal edildiği bir dünyada yaşarken; öte yandan nasıl olup da tüm bu gelişmeleri doğrudan yaşayan ya da seyirci olarak izleyen insan kitlesinin savaşsız bir dünya ve sürekli barış taleplerinin karşılanabileceği tartışmalıdır. Tam da bu bağlamda Kant, ütopik gibi görünen "savaşsız bir dünya" ve "sürekli barış" amacının insan doğasında varolduğunu gösterir. "İnsanın bir değeri, bir kişi değeri ve toplumsal bir değer"(Kuçuradi 2009, 28) olarak karşımıza çıkan özgürlük sorununun çözümü de yine bu doğadadır. İnsan doğası gereği, Kant'ın dile getirdiği saf aklın ortaya koyduğu pratik yasaya göre özgür eyleyebilme ya da isteyebilme olanağına sahiptir. Ahlaksal yasaların yüce mahkemesi; savaşı hukuksal bir yol olarak kullanmayı şiddetle lanetleyen akıl, sürekli barışa varmak niyetiyle, hukuksal yaptırımların özgürlük ilkelerine daha çok dayandırılmasını istemekle (Kant 1984c, 239) özgürlük sorununun çözümünü mümkün kılabilecektir. Yeter ki, Kant'ın, "her şeyden önce, pratik aklın egemenliğini ve adaletini arayın; o zaman amacınız da, yani sürekli barışın hayırlı sonuçları, zorunlu olarak gerçekleşecektir" (Kant 1984c, 258) diye seslendiği insan, *aklını kendi kullanabilmek cesaretini gösterebilsin*.

Kaynakça

Kant, Immanuel. 1999. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Kuçuradi, Gölberk, Akatlı, Ioanna ve Ülker ve Füsun, çev. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, Immanuel. 1995a. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. Kuçuradi, Ioanna. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, Immanuel. 1995b. *Prolegomena*. Kuçuradi, Örnek, Ioanna ve Yusuf, çev. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kant, Immanuel. 1982. Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Anlayışı. *YAZKO Felsefe Yazıları* içinde, çev. Uluğ Nutku, 4.kitap: 117-129. İstanbul: Adam Yayınları.

Kant, Immanuel. 1984a. "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt. *Seçilmiş Yazılar* içinde, 1784, çev. Nejat Bozkurt, 213-221. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kant, Immanuel. 1984b. Ahlak (Töreler) Metafiziğini Temellendirme. *Seçilmiş Yazılar* içinde, 1786, çev. Nejat Bozkurt, 139-209. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kant, Immanuel. 1984c. Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme *Seçilmiş Yazılar* içinde, 1795, çev. Nejat Bozkurt, 225-266. İstanbul: Remzi Kitabevi..

Kuçuradi, Ioanna. 2009. *Uludağ Konuşmaları.* Ankara: Türkiye Felsefe

Kurumu.

Mengüşoğlu, Takiyettin. 1998. *İnsan Felsefesi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Tepe, Harun. 2006. Etik Savaşları Önleyebilir Mi? *Barışın Felsefesi 200. Ölüm Yıldönümünde Kant*'ın içinde, edit. Ioanna Kuçuradi, 63-73. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

"Özgürlük" Neyin Adıdır?

Solmaz Zelyut

Platon'un *Kratylos* dialoğunda tartışılan şey "adların doğruluğu"dur. Kratylos, Sokrates'e şöyle der: "adları bilen şeyleri bilir." Sokrates gösterir ki adlar uzlaşımsaldır ya da daha doğrusu olumsaldır fakat acaba adlar olmadan da şeyleri öğrenmek mümkün müdür? Platon için yanıt, "hayır" olsa gerektir; çünkü konuşma ve öğrenme işi birbirinden ayrı olamaz. O halde tüm tehlike ve sakıncalarına rağmen, tıpkı Platon'un Sokratesinin yaptığı gibi şeylerin kendilerine giden yol dilden, sözden geçmek zorundadır.

Kavram olarak "özgürlük", modern zamanların birincil ve hatta birinci kavramıdır. Pek çok büyük modern filozofumuz için, bu sebeple, felsefe tarihini özgürlük tarihi olarak okumak mümkündür: Hatta insanın tarihi insanın özgürleşmesinin tarihidir. "Dünya tarihi, özgürlük bilincinin ilerlemesinden başka bir şey değildir" diyen Hegel'i hatırlayalım, yeter.

Bugün özgürlük kavramı denince, yaygın olarak, bir ayrıma yaslanmak adet olmuş gibidir. I. Berlin'in negatif özgürlük ve pozitif özgürlük ayrımını kastediyorum. Berlin, Benjamin Constant'ın, muhtemelen Adam Ferguson'dan mülhem, ünlü modernlerin ve kadimlerin özgürlüğü dersinin etkisindedir. Constant için kadimlerde özgürlüğün ifade ettiği şey politik katılım iken; modernlerde her türlü müdahaleden ve engelden azade olma halidir. Bu haklı çıkarılmaktan uzak bir görüş olsa da yaygın bir kabul görür ve Berlin'de karşımıza engellenmemiş olmak veya engellerden azade olmak anlamındaki "...den özgürlük"ün, "...için özgürlük"e üstünlüğünün savunusuna temel yapılır.

Berlin'in negatif özgürlüğü pozitif özgürlüğün üstünde konumlamasına yönelik örneğin gerek C. Taylor tarafından bence haklı olarak nasıl eleştirildiğine[1] ya da yine örneğin tam da bu dikotomik ayrımın aşılması yönünde Q. Skinner tarafından geliştirilen "tahakkümsüzlük" (*non-domination*) olarak özgürlük kavramının içeriğine girmek yerine terim olarak "özgürlük" üzerinde oyalanmak istiyorum.

Grekçe *eleutheria* sözcüğü aynı zamanda cömertlik, eli-açıklık demektir. Hatta öyle anlaşılıyor ki köle olmama halinin adı olarak *eleutheros*, bir sıfat olarak ada önce gelir ve büyük ölçüde öncelikle ekonomik olan ile ya da daha genel bir adlandırmayla alış-veriş ile sıkı ilişkili bir sıfat olarak "cömert"liği, "bonkör"lüğü ifade eder; yani "verme"deki," başkasına verme"deki bolluğu, "başkasından alma"daki isteksizliğe koşut olarak konumlayan bir hali, "soylu"luk ile eş anlamlı bir hali ifade eder. Bu hal, aynı zamanda bir erdemdir, fazilettir.

Latince *liber*'den gelen *libertas* sözcüğü de bu anlam çizgisine bitişik

durur. Bir sıfat olarak *liber*, "özgür"den evvel, cömert, eli açık, soylu kişiyi adlandırır ve böylece de aslında bir kölenin tam da köle olduğu için yapamayacağını yapan efendinin, sahibin, mevlanın, malikin, melikin, seyidin... sıfatıdır.

Bizim dilimize gelince, "özgür" sıfatı ve "özgürlük" adı, Arapça "hür" sıfatı ile "hürriyet" adına karşılık olarak pek muhtemel ki 1931- 35 arası uydurulmuş pek çok karşılıktan biridir. Başka deyişle, Arapça "hür" (daha doğrusu *hurr*) kelimesinden hürriyet yaparak Türkçeye kazandırmış, daha sonra da bu kavramı Türkçe "öz" kelimesiyle birleştirip "özhürlük" ve sonra da "özgürlük" biçiminde karşılamışız.

Öyle görünmektedir ki "hürriyet" adı, ilk kez Namık Kemal tarafından Fransızca *liberté* sözünü karşılamak için kullanılmıştır. Fransız İhtilali'nin temel kavramlarına hayran olan Genç Osmanlıların[2] belki de en parlak zekalısı Namık Kemal, bulduğu bu ada, yani hürriyete yazdığı kasidede şöyle der:

Ne gam pür âteş-i hevl olsa da gavgâ-yı hürriyet

Kaçar mı merd olan bir can için meydân-ı gayretten

Yani, hürriyet kavgasında korku ateşleri olsa bile umurumda değil. Mert olan bir can için savaş meydanından kaçar mı?

Ve sonra da şöyle:

Ne mümkün zulm ile bidâd ile imhâ-yı hürriyet

Çalış idrâki kaldır muktedirsen âdemiyetten.

Yani, eziyet ve yalanla hürriyeti yok etmek mümkün değildir. Eğer elinden geliyorsa, çalış da insanlıktan anlama yetisini kaldır.

Ve en sonra da şöyle:

Ne efsunkâr imişsin ah ey didâr-ı hürriyet

Esîr-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esâretten.

Yani ah ey hürriyetin güzel yüzü, ne kadar sihirliymişsin, esaretten kurtulduk ama, bu sefer de senin aşkının esiri olduk.

Dilimizde gerek terim gerekse kavram olarak "özgürlük"ün başka izi yoktur. O halde bu noktada, Arapça "hürriyet"e biraz daha yakından bakmamız gerekiyor. Franz Rosenthal'e yaslanarak yol alabiliriz.[3]

Rosenthal konuya çarpıcı alıntılar ile girer.

B. Malinowski: "özgürlük kavramı ancak organize olmuş, kültürel motivler, uygulamalar ve değerler ile donanmış insani varlıklara referansla tanımlanabilir, ki bu donanım *ipso facto* yasanın, ekonomik bir sistemin ve politik örgütlenmenin varlığını, kısaca bir kültürel sistemi gerektirir."[4]
" Metaforik olarak, özgürlük, özü itibarıyla, size uygun olan ve sizin de

kendilerine uygun olduğunuz zincirlerin kabulüdür ve de kendinizce seçilmiş, değerlendirilmiş olan ama empoze edilmeyen bir amaca itildiğiniz koşum takımının kabulüdür."[5]

L. Gardet: "tüm farklılıklarına rağmen hrıstiyan ve Müslüman özgürlük ideleri müştereken tek bir şeye sahiptir: onlar, yanlış ve sadece nominal bir özgürlüğün koşulsuz bir aranışına aynı oranda karşıdırlar. ...Muhammedi gibi, İsevi için de bizzat kendisi ile ve daha yüksek bir düzen ile armoni içinde olmadıkça özgürlüğün hiçbir anlamı yoktur."[6] Bu durumda özgürlük bir tabiyet, teslimiyet, tevekkül ile bağlıdır, rabıtalıdır. Bu da İslam için veya başka bir tinsel gelenek için özgürlük paradoksunu tarif eder.

4. yyda yaşayan Babilli rabbi, Aha bar Yakop 'kazınmış' anlamındaki *harut , herut* (ex. 32.16) kelimesinin "özgürlük" diye anlaşılacağını ileri sürer; bu durumda yasa ve yasaya, şeriata tabilik özgürlüktür. Midraş aynı ayeti alıp özgürlük ve yasanın sözünü dinleyeni "özgür adam" diye anlar.

Hurr, hür, özgür ibranice ***hôr****:* Süryanice ***hêr***

Eski Ahitin Grekçe çevirisinde *eleutheros*, ibranice *hôr* için (krallar 21.8, nehemiah 13.17)

h-r-r kökü hararet ile, sıcak olma ile birleştirilmeye çalışılsa da pek ikna edici değildir ve hürr ün etimolojisi karanlık kalır.

Hurrîyâh, hürriyet, özgürlük primer bir ad oluşumu değildir, ama soyut sonek yoluyla sıfattan türetilmiştir. Süryanice *hêrûtâ* kelimesi için de aynısı uygulanır.

700 civarlarında Dhu r-Rummah, *hurrîyâh*'ı bir beyitte "soylular" anlamında kullanmıştır ve *hurr* soylu, iyi anlamında erken Arapça konuşmada yaygındır.

Ubûdîyah, kölelik ve kulluk için en yaygın isimdir.

Abd, yani köle ile beraber ise *hurr* sözü, anlamı "özgüradam" olarak rahatça alınırken başka durumlarda kuşkulu bir anlam belirir. Örneğin, dövüşmeden ölmek istemeyen Akil b. Abi Tâlib, soylu bir adam olarak mı özgür bir adam olarak mı ölmenin dışında ölümü istememektedir, belirsiz kalır. (s.11)

Hurr, kendi semantik tarihinde, özgürlük sferinin ötesine geçer. Hukuki kullanım dışında, "özgür", muğlak bir ruhsat, onay terimidir.böylece denebilir ki, Arapça, "özgürlük" kavramının tam gücünü, ifade etmek için hakikaten işlek bir terime modern zamanlara kadar sahip değildir, ancak bu zamanlardan sonra Batı etkisiyle eski *hurrîyâh'ya* yeni bir anlam verilmiştir. (s.11)

Kh-l-s kökü de hür anlamında kullanılır

İkhtiyâr, teknik bir terim olrak özgür irade ve seçim için kullanılır. Özgür

irade problemi tartışmasında, çoğu kez *irâdah* kullanılsa da *ikhtiyâr* refleksiyon ve basiret ile öncelenen *iradah* olarak tanımlanır ve daha yüksek bir düzey ifade eder. İslamda *ikhtiyâr* ile *hurrîyâh* asla birarada görülmez, kullanılmaz.

Farsça ***âzâd***, İslam öncesi özgürlük kavramı hakkında bir şeyler söyler. Anlatır ki özgür adam, asli sosyal katmanlardan birin "içine doğmuş"tur.

Tevhidi, daha genç çağdaşı Miskaveyn'e cebir, *jabr* yani zorlama ile ikhtiyar, seçimin anlamına dair bir soru sorar. Miskaveyn yanıtında ikhtiyarın khayr'dan, hayr'dan geldiğini, yani iyi, en iyiden geldiğini söyler ve ekler ki birinin bir şeyi seçmesi demek birinin kendi için en iyiyi yapması demektir; yani, o seçti" ile "o iyi olanı yaptı" aynı şekilde söylenir.

Bu kadim bilgelikte, bilginin bütünlüğünün ve ilmin irfandan ayrılmazlığının ifadesidir. Felsefi olarak ise kadim felsefedeki erdemlerin birliği tezinin bir tezahürüdür.

Meselemize, bir de en azından benim ulaşabildiğim en derli toplu ele alışı yapmış M. Kürşat Atalar'ın "İslamda Hürriyet var mı?" adlı yazısından hareketle bakalım.

Özellikle liberalizmin hürriyet (özgürlük) kavramı çerçevesinde oluşturulan anlayışın, İslam ile ilgisi yoktur demek abartılı olmaz. Nitekim bu terim, orjinal şekliyle Kur`an`da hiçbir yerde geçmemektedir. Kur`an, "hare" fiil kökünden türemiş çeşitli sözcükler kullanmıştır, ancak `hürriyet` terimini hiçbir yerde kullanmamıştır. Sadece Bakara: 178. ayette, `köle olmayan/ kölelikten kurtulmuş` *(redeemed)* kişiyi tasvir edecek şekilde "hurr" terimi kullanılmıştır.[7] Kur`an, aynı fiil kökünden türemiş bir başka tabir kullanır ki bu, "tahriru rakabeh" *(köle azad etmek)*dir. Burada da "hurr" teriminin kullanımında olduğu gibi, yine "azad olma" *(redeem)* teriminin anlam içeriği geçerlidir. Kur`an, Nisa: 92`de bir müminin hata sonucu öldürülmesinin diyeti olarak, Maide : 89`da yeminin keffareti ile ilgili olarak ve Mücadele: 3. ayette de kadınlarına ziharda bulunanların üzerine düşen borcu açıklarken, `tahriru rakabeh` ifadesini kullanmaktadır. Buna göre `köle azad etmek`, kısas, diyet, keffaret ve zihar alanlarında geçerli bir hukuksal müeyyide olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu içeriği ile de, belli bir sosyal müessesenin kaldırılmasına yönelik bir icraat olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yönüyle, köle azad etme kurumundan, liberal düşüncenin öngördüğü gibi bir `özgürlükçü` düşüncenin çıkarılması mümkün değildir. Hürriyet, ne semantik ne de içerik olarak Kur`an`ın kullandığı bir kavram değildir.

Arap lisanında `harre`, `bağımlılığının` ortadan kalkması veya `arındırılma` durumlarında kullanılır. Örneğin, *harrertü`l-abd:* "köleyi özgürlüğüne kavuşturmak" anlamında; *harrertü`l-kitab:* "kitabı düzeltip, onda herhangi bir yanlışlık bırakmayacak biçimde hatadan arındırmak" anlamında (nitekim `muharrir` bu anlamda kullanılmaktadır); *raculun hurr:* "bir kimsenin kendisini herşeyden tecrid edip, başkalarına olan bağımlılığını tümüyle kestiğinde; *ettinu`l-hurr:* "çamurun,

kumdan, taştan, balçıktan ve herhangi bir kusurdan uzak ve temiz olması durumunda -yani halis çamur anlamında- kullanılmaktadır.

Buraya kadar takip ettiğimiz Kürşat Atalar'ın görüşünü, Kuşeyri *Risales*inin 29. maddesi olan "Hurriyah" ile karşılaştırmak işe yarar diye düşünüyorum.

Kuşeyri şöyle diyor diye çevrilmiş:

"Hürriyet, kulun mahlukların köleliği altında bulunmaması ve maddi herhangi bir kudretin ona tesir etmemesi, demektir. Sıhhatli bir hürriyetin alâmeti eşya arasında fark görme halinin kalpte bulunmaması ve maddî şeylerin müsavi hale gelmesidir."

Bu satırlarda mesele özgürlük değil, "cömertlik" veya "soyluluk" veya "halislik" diye düşünüyorum.

Doç. Dr., Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, solmazzelyut@hotmail.com.

Notlar

1 Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty," in *Liberty*, 141–62

2 "Genç Osmanlıların en önemli temsilcileri Namık Kemal, Ziya Paşa, Şinasi, Ebüzziya Tevfik ve Ali Suavi'dir. Genç Osmanlılar 1865 yılında Genç Osmanlılar Cemiyeti'ni kurmuş ve muhalefetlerini sistematik olarak sürdürmek için Tasvir-i Efkâr ve Tercüman-ı Ahval gibi gazeteleri çıkartmaya başlamışlardır. Daha sonra muhalefetlerinden dolayı oluşan

baskılar sonucu Namık Kemal ve Ziya Paşa Paris'e kaçmış, Mustafa Fazıl Paşa'nın desteğiyle orada faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Namık Kemal yine Mustafa Fazıl Paşa'nın desteğiyle Hürriyet Gazetesini çıkarmıştır. Genç Osmanlıların Türk siyasi hayatı açısından önemi ise ilk defa özgürlük(hürriyet) kavramını kullanmalarıdır." (Osman Nuri)

3 *The Muslim Concept of Freedom*, 1960.

4 *Freedom and Civilization*, 1947, 25

5 a.g.e. 242

6 *Christianity and Freedom*, 1955, 60.

7 "... el hurru bil hurri vel abdu bil abdi vel unsâ bil unsâ fe men ufiye lehu min ahîhi şey'un fettibâun bil ma'rûfi...Hüre hür, köleye köle, dişiye dişi kısas olunur, yani öldürülür"

Etik Ahlâk Felsefesi Midir? Doğru Değerlendirme Sorunu

Ogün Ürek

> Belirli toplumlarda geçerli olan "normlar"ın, "ilkeler"in "değer yargıları"nın irdelenmesini, temellendirilmesini amaçlayan ahlâk felsefesini, tek tek toplumlardaki "ahlâklar"dan bağımsız olarak "değer yargıları"nı bir yana bırakarak konu edindiği şey olan eylem ya da bazı ilişki türleri hakkında bilgi ortaya koymayı amaçlayan etikten ayırmak, bu alanda çalışanlar için yaşamsal bir önem taşımaktadır. Bu konudaki çabaların geçmişiyse oldukça eskilere uzanmaktadır. Sokrates'e kadar gidildiğinde, Platon'un diyaloglarında Sokrates'in akıl yürütmeleri izlendiğinde, bunlarda o günkü egemen "ahlâk"ın dışına çıkarak, "doğru" yu ve "doğru eylem"i bulma çabaları görülmektedir. Yine, etik tarihinde ulaşılan belli aşamalar özellikle de I. Kant ve F. Nietzshce'nin etik tarihinde yaptıkları "devrim"ler ve yol açtıkları yeni görme imkanlarından sonra, bu ayrımın gerekli ve mümkün olduğu, biraz daha açıklık kazanmıştır (Tepe 1992, s. 46-47).

Bu bilgisel birikime karşılık, etik tarihinde ulaşılan bilme ve görme imkânlarını hesaba katmayan ya da hesaba katmakla birlikte, bunları eksik ya da yanlış anlayan görüşlerle karşılaşılmaktadır. Bu türden eksik ya da yanlış anlamanın sonuçlarından birisi de etik ile ahlâkın veya ahlâk felsefesinin karıştırılması ya da aynı şey olarak görülmesi olmaktadır (a.e.,). Oysa etik ahlâk felsefesi değildir, ahlâk felsefesi de etik. Buradaki sorun, insanın değerlendirme tarzlarından biri olan doğru değerlendirmenin olanaklılığına duyulan inançsızlıktan kaynaklanıyor gibi görünmektedir. Bu düşünceyi temellendirme doğrultusunda Kuçuradi merkeze alınarak bakıldığında, Kuçuradi'ye göre "insanın bir varolma şartı ve bir insan fenomeni olan değerlendirme" (1998, s. 25) etkinliği söz konusu olduğunda üç değerlendirme tarzını ayırmak gerekir: "İnsan realitesinin ve tek tek şeylerin değerlendirilmesi bazen doğru bir değerlendirme, bazen bir değer atfetme bazen de bir değer biçme" (Kuçuradi 1998, s. 30) dir. Bir şeyi doğru değerlendirmek onun yapı özelliği olan değeri görmek, yani onu anlamak ve kendi alanındaki yerini bulmaktır. Oysa değer atfetmede kendisine değer atfedilen şey, değer atfedilenle olan özel ve dolaylı bir ilgisi yüzünden "değerli" görülmektedir. Değer biçmede ise değerlendirme nesnesinin değerlendirilmesi geçerli değer yargılarına göre yapılmasıdır (a.e.,). Dolayısıyla görüldüğü gibi Kuçuradi'de "bu bakımdan bir şeye değer atfetmek ile bir şeye değer biçmek arasındaki ilgi, değeri söz konusu edilen şeyin, kendi dışında olan bir nedenden dolayı değerli veya değersiz görülmesidir; farkları, ilkinin geçerli değer yargılarına göre yapılması, diğerinin ise yapana bağlı olmasıdır" (a.e.,).

Kuçuradi, değerlendirme tarzlarına ilişkin yaptığı bu ayrımların ardından şöyle bir saptamada bulur: "Yaşamda doğru ya da yanlış değerlendirmeler yerine, çoğu zaman eylemlerin ezbere değerlendirmeleri: değer biçme ve özellikle değer atfetmelerle karşılaşırız" (1998, s. 18).

Kuçuradi'de doğru değerlendirme, değer biçmeden ve değer atfetmeden farklı olan bir inanç türünde temelini bulan bir değerlendirme tarzıdır. İnanç söz konusu olduğunda ise ikili bir ayrım yapar. Ona göre "inanma konusu olan, bir olanağın (belirli bir durumda) gerçekleşme (gerçekleşmeme) ya da gerçek olma (olmama) gerekliliğidir. Burada "olanak" sözcüğünün anlamı, neyin olanağı olursa olsun "gerçek olabilen" anlamındadır; mantıksal olarak (çelişme içermeme) gerçekleşmesi olası ya da beklenebilir olan anlamında değildir. Bir kişinin böyle olanakların gerçekleşme ya da gerçek olma gerekliliğiyle ilgili düşünceleri, inançlarını meydana getirir" (Kuçuradi 1999, s. 47). Bu noktada Kuçuradi bilgisel temeli olmayan, uydurulmuş ilgilerin, yanlış çıkarımların ürünü olan, günlük dilde "boş inanç" denen inançları, bilgisel temelli inançlardan ayırır (1998, s. 47-48). Bundan hareketle de Kuçuradi'de değer biçme ve değer atfetmenin temelinin bu türden boş inançlar olduğu söylenebilir. Oysa onda doğru değerlendirmeleri olanaklı kılan onların bilgisel temelli inançlar olmasıdır. Kuçuradi'ye göre "eylem ilkeleri yapmayla ilgili böyle bilgisel temelli inançlardır.

> Kişinin yaşantısını ancak insanın değerinin ve etik değerlerin bilgisinden kaynaklanan bir inancı belirliyorsa, ancak o zaman yaşantısı etik bir yaşantıdır. Çünkü kişinin değeri gördüğü ve gerçekleştirmeleri gerektiğine inandığı bunlarsa, inancı temeli olan, içerikli, insanın olanaklarının bilgisinin oluşturduğu bir inançtır demektedir (Kuçuradi 1998, s. 50)

Bütün bunların ışığında, doğru değerlendirme bir değerlendirme tarzı olarak görülmediğinde, insanın yaptığı bütün değerlendirmelerin değer atfetme ve değer biçmelerden oluştuğu kabul edildiğinde doğal olarak etik ahlâk felsefesi ahlâk felsefesi de etik olarak görülecektir. Çünkü ahlâk derken, belli bir yerde ve zamandaki insanların iyi-kötü kavramları merkezinde ortaya koyduğu değer yargıları, normlar, ilkeler ve kurallar topluluğu anlaşılır. Bu durumda ahlâk felsefesi bu tür atfedilmiş değer biçme açılarından oluşan ahlâklar üzerinde bilgi ortaya koymaya çalışan bir etkinlik, bir bilgi dalı görünümünde olacaktır. Bu da ya belirli bir ahlâkın temellendirilmesi ya da tek tek ahlâkların üstünde onları da aşan bir üst ahlâk getirme çabası olarak kendini gösterecektir (Tepe 1992, 2. 6).

Doğru değerlendirmenin olanaklılığını kabul etmemenin, doğru değerlendirmelerin yapılabilirliğine inançsızlığın arka plânında ise böyle bir değerlendirme tarzı kabul edildiği takdirde "doğru değerlendirmenin ölçüsü nedir?" sorusu gündeme geleceğinden, doğru değerlendirmenin olanağını reddedenler çoğu zaman böyle bir ölçünün olanaksız olduğundan hareketle bu düşüncelerini temellendirirler. Oysa böyle bir değerlendirme tarzının olanaklılığını sağlayacak ölçü, pek çok seçenek

arasından seçilecek bir tanesi değildir. Çünkü doğru değerlendirmeler yapmanın olanaklı olduğu kabul edildiğinde bu ölçü Kuçuradi'nin de dile getirdiği gibi ancak ve ancak insanın değerli bir varlık olduğu düşüncesi olabilir. İnsanın varlıktaki özel yerine vurgu yapan bu düşünce de bilgisel temelli bir inanç olarak temellendirilemediği takdirde doğru değerlendirmelerin ölçüsü olması olanaksız olacaktır.

Etik tarihinde bir dönüm noktası olan Kant'ın etiği tam da bu noktada önemli bir konumda bulunmaktadır. Kant, ortaya koyduğu etik anlayışıyla insanın değerli bir varlık olduğunu bilgisel temelli bir inanç olarak temellendiren ve böylece bilgisel temelli inançların olanaklılığını gösteren ender bir etik anlayışa sahiptir. Kant'ın bu temellendirmesine bakıldığında ise, onun ahlâk yasasının a priori sentetik yapıda bir yasa olduğunu ileri sürerek bunu göstermesi bu noktada ön plana çıkmaktadır.

Kant ruhun üç yetisi olarak belirlediği görüleme yetisi, anlama yetisi ve akıl arasında kurduğu ilişki çerçevesinde görüleme ve anlama yetisini bilme yetileri, aklı ise inanma yetisi olarak ortaya koyar. Ona göre insan en temelde bilen bir varlık değil, inanan bir varlıktır. Çünkü Kant'ta görüleme yetisiyle anlama yetisi, anlama yetisiyle akıl arasında koparılamayacak içkin bir ilişki söz konusudur. Kant'a göre insanın bilme yetisi olarak –saf halinde- a priori kavramlar olan "kategoriler"den meydana gelen anlama yetisi görünün çeşitliliğini kurallar altında toplayan "kurallar yetisi"dir. Transzendental bir yeti olarak akıl ise deneye veya herhangi bir nesneye kadar gitmez; ancak deneyle hep ilgisi olan anlama yetisine kadar gider ve bu yetinin kurallarını ilkeler altında toplayarak, onlara birlik sağlar (Kant 1905, s. 297). Bu nedenle Kant'ta insan, diğer sahip olduğu yetileri aracılığıyla tanımlanmaz, bu yetileri kendinde içeren ilkeler ya da ideler yetisi olan akıl aracılığıyla tanımlanır. Bunu temellendirme noktasında da Kant, aklın, saf aklın sınırlarını çizerek böyle bir aklın varolduğunu gösterme doğrultusunda işe şu temel soruyu sorarak başlar: Sentetik a priori yargılardan oluşan bir bilim olarak metafizik olanaklı mıdır? Saf aklın bir eleştirisinin sınırlarını aşan bu sorunun cevabını ise Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* ve *Pratik Aklın Eleştirisi* çerçevesinde cevaplandırır. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde ahlâk yasasının a priori sentetik-pratik bir önerme olarak (1995, s. 37) ortaya koyan Kant, sentetik a priori yargılardan oluşan bir bilim olarak metafizik olanaklı mıdır? sorusunu cevaplandırma noktasında, *a priori sentetik*-pratik bir önerme ve kesin şekilde buyuran pratik bir buyruk olarak ahlâk yasasının olanaklılığını temellendirmeyi, öncelikle bu yasasının saf aklın ürünü a priori bir yasa olduğunu göstererek yapar. Kant'ın *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde kendisine iş edindiği asıl şey de budur. Buna karşılık, ahlâk yasasının *sentetik* bir önerme de olduğunun gösterilmesi ona göre ancak saf pratik aklın eleştirisine gitmeyi gerektirmektedir (Kant 1995, s. 58). Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin Üçüncü Bölüm'ünde aklın bir idesi olarak özgürlük ile ahlâk yasası arasında kurduğu doğrudan ilişki aracılığıyla ahlâk yasasının a priori bir önerme olarak nasıl olanaklı

olduğunu temellendirecektir. Ona göre istemenin içerikli bir yasaya boyun eğmesinden çıkabilecek olan bütün tutkusal duyguları bir kenara itildiğinde, geriye eylemin genel yasaya uygunluğundan başka bir şey kalmaz. Pratik bir yasa ancak biçimsel olabilir ki, bu özellik de ancak ahlâk yasasında vardır. İstemenin görünüşler dünyasının doğa yasalarından, yani nedensellik yasasından bağımsız olması ise bize negatif özgürlük kavramını (saf aklın ürünü olan özgürlük kavramını ya da ide olarak özgürlük kavramını) verdiğinden özgür bir istemeyi belirleyen neden de ancak biçimsel olan ahlâk yasası olabilir. "Demek ki özgür bir isteme ile ahlâk yasaları altında olan bir isteme aynı şeydir." (Kant 1995, s. 65). Özgür bir istemenin ölçüsü olan ahlâk yasası da insana şöyle buyurur: "Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin" (Kant 1994, s.35). Kant, "ahlâk yasası" dediği bu yasayı temele alarak "pratik buyruğu"da şu şekilde ortaya koyar: "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" (Kant 1995, s. 46).

Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*'nin hemen başında ahlâk yasasını aklın ürünü olan pratik bir ilke olarak ortaya koyduktan sonra, saf aklın ürünü olduğu için yasa olma özelliği taşıyan bu pratik ilkenin saygı duygusu ile ilişkisi temelinde ahlâk yasasının *sentetik-pratik* bir önerme de olduğunu temellendirmeye çalışacaktır. Ona göre, eylemlerin bütün ahlâksal değerini belirlemede tek ölçüt olan ahlâk yasası, aynı zamanda özgür istemeyi doğrudan belirleyecek nitelikte olan tek yasadır. Çünkü "istemenin belirlenmesi, ahlâk yasasına uygun olmakla birlikte ne türden olursa olsun yalnızca bir duygu -ahlâk yasası istemenin yeterli bir belirlenme nedeni olabilsin diye, varsayılması zorunlu olan bir duygu-aracılığıyla oluyorsa, yani yasa uğruna olmuyorsa, o zaman eylem gerçi yasalılık içerecek, ama ahlâklılık içermeyecektir" (Kant 1994, s. 79). Ahlâk yasasının istemeyi belirlemesinde önemli olan, istemenin özgür olarak, yalnızca duyusal eğilimlerin etkisinden uzak olarak değil, aynı zamanda bu eğilimleri geri çevirerek ve yasaya aykırı olduğu takdirde her türlü eğilimi engelleyerek, yalnızca yasayla belirlenmesidir. Ahlâk yasası yapısından dolayı istemeyi belirleme amacıyla kendisinden önce gelebilecek olan bütün eğilimleri -ben sevgisini özellikle de kendini beğenmişliği- engellediğinden, yani kişiyi kendi gözünde küçük düşürdüğünden, en büyük saygının konusudur. Bununla birlikte her türlü eğilim tutkusal duygularda temelini bulduğundan, eğilimlerin engellenmesinden meydana gelen duygu üzerindeki etkinin kendisi de bir duygu olacağından (Kant 1994, s. 81) Kant, saygıyı bir duygu olarak nitelendirir. Bu saygı da, ahlâk yasasının yarattığı bir etki sonucunda ortaya çıktığından, ancak ahlâk yasasına duyulan bir saygı olduğu için Kant, bu duyguya "ahlâk yasasına saygı duygusu" (a.e., 82) der.

Böylece Kant ahlâk yasasını aklın ürünü olan a priori bir yasa olmakla birlikte ahlâk yasasının saygı duygusuyla doğrudan içkin ilişkisi nedeniyle

de sentetik pratik bir yasa olduğunu temellendirir. Bununla da Kant, başka bir dille ifade edilirse, özgürlük ile ahlâk yasası arasında kurmuş olduğu doğrudan ilgiyle, aklın bir ürünü bir inançtan, özgürlükten hareketle onun temeli olan bir inanç olduğunu gösterir. Etiğinde attığı bu temellerin ardından Kant, bu temeller üzerine "amaçlar krallığı" düşüncesini koyar: "Kendini ve eylemlerini yargılayabilmek için her akıl sahibi varlığın, istemesinin bütün maksimleri aracılığıyla kendini genel yasa koyucu olarak görmesini gerektiren bir akıl sahibi varlık kavramı, ona bağlı olan çok verimli bir kavrama, bir amaçlar krallığı kavramına götürür" (Kant 1995, s.50). Başka bir ifadeyle Kant, akıl sahibi bir varlığın eylemlerinin ahlâksal değerini belirlemek için ortaya koyduğu ahlâk yasasını, ahlâklı bir toplumsal düzen, ya da aynı anlama gelecek olan bir ifadeyle sürekli barış içinde olan bir toplumsal düzenin kurulması için de temel yaparak, yani bu düzenin olanaklılığı için ölçü yaparak "amaçlar krallığı"nı bir ideal olarak ortaya koyar. Kant " 'krallık' derken ise, çeşitli akıl sahibi varlıkların, ortak yasalar aracılığıyla kurulan sistematik birliğini" anlar (1995, s.51). Kant'a göre araç olarak değil, kendi başına amaç olarak görülmesi gereken akıl sahibi bir varlık, bu amaçlar krallığında genel yasa koyucu olarak bulunduğu ve bu yasalara kendisi de bağlı olduğu zaman, bu krallığın bir üyesidir. Yasa koyucu olarak başkasının hiçbir istemesine bağlı olmadığı zaman ise, bu krallığın başıdır. Kant'a göre, amaçlar krallığında her şeyin ya fiatı vardır ya da değerlidir. Fiatı olan şeyin yerine eşdeğeri olan başka bir şey de konabilir, her türlü fiatın üstünde olan, yani eşdeğeri olmayan şey ise değerlidir. Başka bir ifadeyle "bir şeyin kendisinin amaç olmasının tek koşulunu oluşturan şeylerin yalnızca göreli bir değeri, yani fiatı değil, iç değeri vardır, yani değerlidir" (a.e., s. 52).

Kant'ta akıl sahibi bir varlığın kendisinin amaç olabilmesini sağlayan tek koşul ahlâklılıktır. "Çünkü ancak onunla bu varlık amaçlar krallığında yasa koyucu bir üye olabilir. Böylece ahlâklılık ve insanlık, aynı şeyi sağlayabildiklerine göre, değerli olan tek şeydir" (a.e.,). Böylece Kant, akıl sahibi bir varlık olarak insanın özünde inanan bir varlık olduğunun ancak insanın değerli olan tek varlık olduğuna duyulan inançla temellendirilebileceğini, bunun da bilgisel temelli bir inanç olduğunu aklın ürünü olan bir yasa olarak ahlâk yasası ve bu yasayla içkin bağı olan saygı duygusu aracılığıyla göstermiş olur.

Sonuç olarak, etik ahlâk felsefesi değildir. Buradaki sorun, ölçüsünü insanın değerli bir varlık olduğu inancından alan doğru değerlendirmeyi insanın bir değerlendirme tarzı olarak görüp görmemeyle doğrudan ilgilidir. İnsanın bütün değerlendirmelerinin değer atfetme ve değer biçmeden oluştuğu kabul edildiğinde, yani insan eylemlerindeki değerlendirme ölçüsünü yalnızca eylemin yapma olarak nitelendirilebilecek kısmına bakarak değerlendirildiğinde şüphesiz ahlâk etik ayrımı ortadan kalkacak ve bunun sonucu olarak da insan eylemlerinde eylemleri etik bakımdan değerlendirmenin tek ölçüsü belli bir yerde ve zamanda olan iyi ve kötüleri bünyesinde bulunduran ahlâklar olacaktır.

Yard. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Öğretim Üyesi

Kaynakça

KANT, I. (1905) *Critique de la raisonpure*, çev. A. Tremesaygues, B.Pacaud, De A. Hannequin Paris: Librairie Félix Alcan.

KANT, I. (1994) *Pratik Aklın Eleştirisi.* çev. İ. Kuçuradi, Ü. Gökberk, F. Akatlı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

KANT, I. (1995) *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena,* çev. İ.Kuçuradi, Y.Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

KUÇURADİ, I (1998) *İnsan ve Değerleri,* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları

KUÇURADİ, I (1999) *Etik,* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları

TEPE, H (1992) *Etik ve Metaetik: 20.Yüzyıl Etiğinde Narmatiflik Tartışması,* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları

Birlikte Yaşamak: Gönüllülük Mü, Zorunluluk Mu, Dayatma Mı?

Sergender Sezer

Giriş

Birlikte yaşamak en küçük toplumsal gruplardan başlayıp belirli bir mekanda insanların bir arada yaşamalarından, dünya üzerinde çok çeşitli insan toplumlarının bir arada yaşamalarına kadar uzanan geniş bir içeriğe sahiptir. Tarih boyunca, dünya üzerindeki toplumlar arasında sayısız savaşların, çatışmaların, katliamların, cinayetlerin olduğu, yine sayısız devletin kurulduğu düşünülürse birlikte yaşamanın önemi daha iyi anlaşılabilmektedir. Son yirmi yılda, çoğunluğu son 15 yılda olmak üzere 20'den fazla yeni devlet kurulmuştur. Oysa bu süreç birlikte yaşamanın, kültürler arası-medeniyetler arası diyalogun, barışın, kardeşliğin, özgürlüğün en fazla vurgulandığı, dile getirildiği bir süreçtir. Buna rağmen ayrışmalar engellenememiştir. Çünkü bu değerlerin özlerine uygun bir şekilde kullanıldığı şüphelidir.

Günümüzde bir arada yaşamı sağlayacak kültürler arası saygıyı, hoşgörüyü arttıracak çalışmaların yapılmadığını söylemek yanlış olur. Ancak bunların yeterli olmadığı açıktır. Devleti oluşturan farklı unsurlar, farklı kültürler ve toplumsal yapılar arasında sürekli olarak bir çatışma havası yaratılmaktadır. Farklılıklar son derece insani, ulvi kavramların, değerlerin arkasına gizlenmiş gayri insani amaçlar için öne çıkarılmakta, her toplumun, her milletin kendi başına bir devlet olmasının doğallığı bir arada yaşamayı zorlaştıracak nefret söylemleri ile birlikte insanlara kabul ettirilmektedir. Bunun yanında bir arada yaşamak istemeyen toplumların zorla bir arada yaşatılması da çok görülen bir durumdur. Bir arada yaşamak istemeyen bireyleri birlikte yaşamaya zorlamak da aynı şekildedir. Bu bir evlilik durumu olabileceği gibi, aynı aile bireyleri arasında bir arada yaşamak istemeyen(ler)i bir arada yaşamaya zorlamak da olabilir. Her ne amaçla ve şekilde olursa olsun baskı ve zora dayanan birliktelikler ilk fırsatta ayrışmaya gebedir.

Toplum, en basit anlamıyla bir arada yaşama halidir. Toplumsal olan her şey birlikte yaşamayı gerekli kılar. Birden fazla insanın olduğu yer bir toplumsal kategoriyi oluşturduğuna göre bu en az ikiden fazla ve farklı organizmayı ifade eden durum birlikte yaşamanın en temel birimidir demek mümkündür. Bir arada ya da birlikte yaşamak bir sorumluluk ve karşılıklı yazılı veya sözlü bir sözleşmeyi gerekli kılar. Birbirine karşı tahammül, saygı ve anlayış olmadan birlikte yaşamak mümkün değildir. Toplumsal düzlemde gerçekleştirilen her sözleşme her zaman yazılı olmak zorunda değildir, konuşulmuş olması da gerekmez. Belirli bir

toplumsallaşma sürecinden geçmiş her birey bir arada yaşamanın asgari kurallarının farkındadır ve ona göre davranır. Bireyler bu farkındalığı toplumsallaşma sürecinde edinirler. Bireylerin uyduğu yazılı ve/veya yazısız tüm kurallar aslında kendi huzurları ve yaşamlarını devam ettirebilmelerinin ön koşullarından biridir. Rousseau'nun deyişiyle; "tüm toplulukların en eskisi ve tek doğal olanı aile de bile çocuklar, ancak korunmaya gereksinim duyduğu sürece babalarına bağlı kalırlar; korunma gereksinimi ortadan kalkar kalkmaz bu doğal bağ da çözülür. Çocuklar babanın isteklerine uyma zorunluluğundan, baba da çocuklarına bakma yükümlülüğünden kurtulunca hep birlikte bağımsızlıklarına dönerler. Birlikte kalmayı sürdürürlerse bu, artık doğal değil, isteğe bağlıdır ve ailenin kendisi de ancak sözleşmeyle varlığını sürdürür" (1999: 31). Görüldüğü gibi, en küçük ve doğal toplumsal birimde bile bir sözleşmeden bahsetmek mümkündür. Bu sözleşmeler daha çok karşılıklı çıkarların korunmasına yöneliktir. Tek tarafın çıkarını koruyan sözleşmeler ise kölelikten başka bir şey değildir. Bu durumdaki sözleşmeler zaten konu dışıdır. Toplumsal birlikteliklerin temelinde yatan sözleşme özgür ve eşit bireyler arasındaki sözleşmedir.

Toplumu oluşturan her öğenin, toplumun ve toplumu oluşturan bireylerinin devamı için bir işlevi bulunmaktadır. İşlevi olmayan veya işlevini tam olarak yerine getirmeyen bir öğenin toplumun bütünlüğüne zarar verme riski vardır. Sosyolojideki yapısal-fonksiyonalist yaklaşıma göre toplum, birbirilerine bağımlı olan ve her biri, meydana getirdiği bütünün (toplumun) daha iyi uyumunu sağlamak için (ihtiyaç karşılamak için) belli fonksiyonlara sahip olan öğelerden meydana gelmektedir. Bu öğeler fonksiyonel bir bütünleşme içinde toplumu meydana getirmektedir. Toplumsal bütünlük, büyük bir ahenk ve tutarlılık içinde, çatışmadan uzak, üyelerinin fikir birliğine dayalı olarak devam eder (Kongar, 1995: 51).

Fikir birliği içinde karşılıklı çıkarları için, eşit haklara veya işbölümünün, yaşın, cinsiyetin getirdiği haklara sahip olan bireylerin oluşturduğu güvenlik ve barış içindeki insan toplumları, birlikte yaşamak için her zaman yazılı hukuk kurallarına veya örgütlenmiş bir devlet otoritesine ihtiyaç duymayabilir. Buna rağmen devlet otoritesi ve yazılı hukuk kuralları totoliter veya bir sınıfın/zümrenin egemenliğine dayalı bir devlet olmadığı sürece birlikte yaşamanın en önemli garantörleridir.

Karşılıklı çıkarların adil bir şekilde korunduğu, herkesin can ve mal güvenliğinin sağlandığı, barış içinde ortak bir kültürün paylaşıldığı, farklılıklara karşı hoşgörü ve saygının olduğu bir toplum demokrasiyi kurumsallaştırmış ve içselleştirmiş bir toplumdur.

Birlikte Yaşamayı Zorlaştıran Etkenler

Bir topluluğun bir arada bulunmasının dayanakları çok çeşitli olabilir. Aynı dili konuşmak, aynı kültürlenme/toplumsallaşma sürecinden gelmek, aynı dine inanmak, aynı cinsel kimliğe sahip olmak, sağlıklı bireylerden

oluşmak, aynı ekonomik gelir düzeyinde bulunmak vs. gibi etkenler bir topluluğun bir arada bulunmasını ve birlikte yaşamalarını sağlayabilir. Önemli olan, ortak değerlerin ve paylaşımların az olması halinde beraber yaşamayı başarabilmektir.

Ekonomik, etnik, ırksal, dini, cinsel etkenlerin yanında, sağlık (engelli olup olmama, herhangi bir kronik veya geçici sağlık sorunu yaşayıp yaşamama), cinsel belirlenmişlik (gay, lezbiyen, travesti, transeksüel, biseksüel olma), yaş ve eğitim düzeyi gibi çok çeşitli etkenler de birlikte yaşamayı zorlaştırmaktadır.

Toplumsal yaşam içinde insanların bir arada yaşamalarını zorlaştıran en önemli etkenlerden birisi ekonomik etkenlerdir. Buna Marks, sınıfsal farklılık ve çatışma demektedir. Marks'a göre toplum, uzlaşmaz sınıfların çatışmaları sonunda belirlenen bir etkileşim süreci niteliği taşır. Bu nedenle insanlığın tarihi aslında sınıf çatışmalarının tarihidir. Toplumu oluşturan olay, farklı sınıflar arasında çatışmalar biçiminde ortaya çıkan etkileşimlerdir (Kongar, 1995: 45). Toplum içindeki sınıfsal ayrımların çok derin olması, en üst gelir grubu ile en alt gelir grubu arasındaki makasın çok açık olması, gelir dağılımındaki her türlü adaletsizlik, devletin sunduğu hizmetlere ulaşımdaki yetersizlikler ve fırsat eşitsizliği o toplumda çatışmalı bir ortamın varlığına sebep olabilir. Bu da birlikte yaşamayı zorlaştırmaktadır.

Toplumu oluşturan tüm kategorilerle birlikte yaşamak denildiğinde engellileri de konu içine dahil etmek gerekir. Düşünün ki, bir toplumda engellilerin varlığı bilinmekte, onlara karşı bir takım sosyal yardımlar sağlanmakta, eğitimde, iş yaşamında onlara bazı pozitif ayrıcalıklar tanınmakta, ama onların bu haklara ulaşabileceği alt yapıda herhangi bir düzenlemeye gidilmemektedir. Bu durumda bu insanların toplumsal yaşama katılmaları ne derece mümkün olabilir? Tekerlekli sandalyesini kullanabileceği bir kaldırım, rahatça inip çıkabileceği bir rampa, kullanabileceği bir tuvalet, tekerlekli sandalyesi ile geçebileceği büyüklükte bir kapı, asansör, görme engelli birey için sokaklarda, işyerlerinde, toplu taşıma araçlarında sesli ve kabartma yazılı yönergeler, işitme engelliler için onları anlayabilecek düzeyde iletişim kurabilen insanlar yoksa bu insanların sağlıklı insanlarla birlikte yaşaması nasıl mümkün olabilir? Bunun yanısıra toplumda engellilere "hasta", "aciz", "kendisinin veya ailesinden birilerinin günahından dolayı Allah'ın cezalandırdığı insanlar" olarak bakılması, onların toplumda hor görülmesi, engelli bir bireye yardım etmenin, onun yaşamını kolaylaştırmanın sadece dinsel bir zorunluluk gibi algılanması ve sadaka kültürünün toplumda yerleşmiş olması da engelli insanlarla sağlıklı insanların bir arada yaşamasını zorlaştıran nedenlerdir. Engelli bireylerin de sağlıklı insanlar gibi eğitim alabileceğine, çalışıp üretebileceğine inanan insanların toplumda az olması da onlarla birlikte yaşamayı zorlaştıran diğer bir nedendir.

Kadınların sosyal ve ekonomik hayatta ayrımcılıkla karşılaşmaları, özgürce kendilerini gerçekleştirebilmelerinin önünde toplumsal,

dinsel, hukuksal engellerin olması da birlikte yaşamayı engelleyen bir durumdur. Toplumların yaklaşık yarısını oluşturan kadınların sosyal yaşama, ekonomik yaşama katılmasını engelleyen, kadın cinsine dinsel, kültürel veya ahlaki gerekçelerle kötü anlamlar yükleyen bir toplumda kadınla erkeğin eşit bir biçimde bir arada yaşaması mümkün olabilir mi? Kadının yerini evi, işini çocuklarının bakımı ve eşinin yardımcısı gören bir zihniyetin kadınları toplumsal ve ekonomik hayattan dışlayacağı, onları ikinci sınıf vatandaş konumuna sokacağı bir gerçektir. Toplumda dini kuralların hakim olması, kadınların yaşadıkları sorunlara dini referanslı çözümler bulunması, kadın üzerindeki erkek egemenliğini, baskısını ve şiddetini meşrulaştırıcı bir kültürel ve siyasal ortamın olması kadınların özgürleşmesini ve toplumsal alanda erkeklerle bir arada yaşamasını engelleyen bir etkendir. Kadının varlığını sadece eşine endeksleyen bir anlayışın, kadınla erkeğin özgürce eşit olarak bir arada yaşayacağı bir toplumu kurabilmesi pek mümkün görünmemektedir.

Farklı inançtan ve kültürden insanların aynı toplumda birlikte yaşaması tarih boyunca ciddi sıkıntılara neden olmuştur. İnsanlığın tarihi savaşlar tarihidir denebilir ve bu savaşların büyük çoğunluğu arkasında çeşitli ekonomik, siyasi nedenler olmasına karşılık dini nedenlerle olmuş savaşlardır. Örneğin, Haçlı Seferleri, arka planında başka bir çok neden barındırmasına rağmen, adından da anlaşılacağı gibi dinsel kaynaklıdır ve kendinden olmayanı dize getirme, yok etme, intikam alma amacıyla yapılmıştır. Türkiye'de geçmişte olan Dersim, Maraş, Çorum, Sivas katliamları gibi bir çok elim olayın temelinde farklı inanca ve kültüre sahip olmak da yatmaktadır. Gündüz komşusu, alışveriş yaptığı bakkalı, fırıncısı, okulda arkadaşı olan insanların gece katile dönüşmesi, o güne kadar bir arada yaşamışlığın nasıl becerildiğinin de sorgulanmasını gerektirmiştir. Örneğin, sürekli inançlara saygıdan, hoşgörüden, kültürler arası diyalogdan bahsedenlerin bugün hala farklı inanca sahip köylere kendi inançlarının sembollerini, din adamlarını ve ibadet biçimlerini dayatmalarını, birlikte yaşamanın koşulunun "aynı olmak" ve yaşayamamanın nedeninin de "kendisi olmamak" düşüncesinden ileri geldiğini söyleyebiliriz. Dinler/inançlar arası diyalogdan, hoşgörüden, saygıdan, açılımdan bahseden din adamları ve siyasetçilerin kendi dinlerinin var oluş sebeplerini oluşturan farklı inanç biçimlerine olan düşmanlık veya moda deyimi ile "ötekileştirme", maalesef sözü edilen insani değerlere ters düşmekte, çabalar da sözde kalmaktadır. Bu durum da toplumsal yaşamdaki birlikte yaşama koşullarını zedelemekte, baskıyla, zorla birlikte yaşamanın/yaşatmanın/yaşayamamanın koşullarını hazırlamaktadır.

Farklı milliyete sahip insanların oluşturduğu toplumlarda birlikte yaşamayı zorlaştıran, toplum içinde çatışmalara, kavgalara, katliamlara, iç savaşlara neden olan milliyetçi-ırkçı söylem ve davranışlar günümüz dünyasında artarak devam etmektedir. Milliyetçiliğin, ırkçılığın ve dinin politik amaçlara alet edilmesi, kitleleri kontrol edebilmek, baskı altında

tutabilmek için siyasal bir araç haline dönüştürülmesi sadece bir ülke içinde değil, ülkeler arasında da ciddi sorunlara kaynaklık etmektedir. Ülke içindeki farklı etnik veya dini grupların kendi farklılıklarının farkına varmalarını sağlayarak onları ülke içinde sadece bu farklılıklarından dolayı "ötekileştirildiklerine", dışlandıklarına, ezildiklerine inandırmak ve bu şekilde onları "ötekileştirmek" de aynı derecede birlikte yaşamanın önünde büyük bir engel teşkil etmektedir. Bu amaçla son yıllarda sosyal bilimlerde moda olan "kimlik", "öteki" ve "ötekileştirme" tarzı araştırmaların da bilinçli veya bilinçsizce bu tür bir amaca hizmet ettiğini söylemek abartı olmaz.

Türkiye, kim ne derse desin farklı milliyetten insanların oluşturduğu bir topluma sahiptir. Bu çok milliyetli toplum yukarıda söylendiği türden sıkıntıları hep yaşayagelmiştir veya bu sıkıntılar bilinçli olarak bu topluma yaşatılmıştır. Türk milliyetinden farklı milliyetten ama bu toprakların çocuklarından biri olan Hrant Dink, öldürülmeden önce Agos Gazetesi'nin 10 Ocak 2007 sayısında yazmış olduğu bir yazısında kendisine gelen ölüm tehditleri ile ilgili olarak *"... evet kendimi bir güvercinin ruh tedirginliği içinde görebilirim, ama biliyorum ki bu ülkede insanlar güvercinlere dokunmaz. Güvercinler kentin ta içlerinde, insan kalabalıklarında dahi yaşamlarını sürdürürler. Evet biraz ürkekçe ama bir o kadar da özgürce..."* (Dink, 1997) demişti. O, "bir güvercin ürkekliğine hapsedilerek" bir arada yaşamak zorunda bırakılan insanlarımızdan biriydi ve "ürkek"liğinde ne kadar haklı olduğunu, birlikte yaşamanın ne kadar pahalı olduğunu, bedel olarak, yaşamını vererek göstermiştir. O, geçmişteki baskılar nedeniyle adını Fırat olarak değiştirmek zorunda kalmıştır. Ona ve onun gibi farklı kültürden, kökenden, dinden olanlara; "birlikte yaşamak istiyorsan, bütünün veya çoğunluğun özelliklerine sahip olmalısın", şeklinde özetelenecek telkin veya dayatma, Hrant Dink'e adını bile değiştirtmiştir. Elbette Hrant Dink, bu türden bir baskıyla karşılaşmış insanlardan sadece birisidir. Çoğunluğun azınlığa diktası olarak anlaşılmaması gereken demokrasi, diğer bir çok özelliğinin yanında çoğunluğun sözünün geçtiği yerde azınlıkta kalanlarının da aynı derecede eşit haklara sahip olması ve bunun hukuk kuralları ile adil bir biçimde sağlanmasıdır. Devlet tüm yurttaşlarının huzur ve güven içinde yaşamalarını tesis etmekle yükümlüdür. Devletin sunması gereken tüm hizmetlerden de aynı şekilde eşit ve adil olarak yararlanmaları sağlanmalıdır. Devlet bunu en başta adaleti tesis ederek sağlamalıdır.

Adalet olgusunun bir toplumda yerleşmemesi, herkesin kendi adaletini sağlamaya çalışması sonucunu doğrurur ki, bu durum birlikte yaşamanın önünde bir engel teşkil eder. Bu evrensel olgu her bireyin vicdanında da kendini bulmak zorundadır. Proudhon, "adalet, çeşitli isimler altında dünyayı yönetir: Doğa ve insanlık, bilim ve vicdan, mantık ve ahlak, ekonomi politik, politika, tarih, edebiyat ve sanat. Adalet, insan ruhundaki en ilksel şeydir, toplumda en temel olandır, fikirlerin en kutsalıdır; bugün kitlelerin en şiddetli bir biçimde istediği şeydir. Dinlerin özü ve

sağduyunun şekil kazanmış halidir, inancın gizil nesnesidir, bilginin başı, ortası ve sonudur. Adaletten daha evrensel, daha güçlü ve daha tam olan bir değer hayal edilemez" (Aktaran: Solomon, 2004: 21) demektedir. Toplumun adalet duygusu yara aldığında birlikte yaşamak zorlaşır.

Tarih boyunca adalet duygusu insan toplumlarının değişim ve gelişim seyrine paralel olarak değişime uğramıştır. Homeros'ta ve Eski Ahit'te adaletin esas anlamının apaçık bir biçimde derindeki kişisel duyguların, özellikle de intikam duygusunun alanı içinde bulunduğu görülmektedir. Bu yüzden de bugün intikam adaletin gözönünde bulundurduğu etmenler arasında neredeyse hiç yer almaz ve adaletin karşıtı olarak kabul edilir (Solomon, 2004: 27). Adaletin toplumda fiilen gerçekleşmesini sağlayan şey devletin uzlaşma ile belirlemesi gereken hukuk kurallarıdır. Hukukun temel işlevi toplumsal düzeni tesis etmektir (Özcan, 2007:67). Bu yüzden adaletsiz ve hukuksuz bir toplumun var olabilmesi ya da varlığını uzun süre devam ettirebilmesi mümkün değildir.

Farklı Olanların Bir Arada Yaşaması

Yukarıda da belirtildiği gibi, günümüzde farklılıkların bir arada yaşaması, istenen, arzulanan, özlenen bir durum olarak öne çıkıyor gibi görünmektedir. Siyasetçiler, akademisyenler, edebiyatçılar, yazarlar, toplumun kanaat önderleri sürekli olarak bunu vurgulamaktadır. Oysa yaşananlar, istenen, özlenen ve vurgulanan durumun biraz tersidir. Farklılıkların öne çıkarılarak bir arada yaşamanın istenmesi, biraz da kişinin farklılığının ifşası, çoğu zaman da farklılığının kendi gözüne sokulmasıdır. Tıpkı "yerelleşerek küreselleşme" gibi bireylerin toplumsallıktan uzaklaştırılıp kendine ait olan her şeye sıkı sıkıya bağlı kalıp, kendi üstünlüğünü diğerleri önünde gösterme gayretine sokulması, moda deyimi ile "mikro milliyetçilik"ler yaratılmasıdır. Bir yandan "mikro milliyetçilik"ler körüklenirken, diğer yandan farklılaşarak bütünleşmeye zorlanan insanlar, aslında birlikte yaşamaya da zorlanıyor demektir. Tıpkı bir toplumda herkesin aynı dili konuşması, aynı dine inanması, aynı tarzda giyinmesi, şimdilerde İran'da (http://www.ntvmsnbc.com/ id/ 25112340/?ref=f5haber.com) olduğu gibi aynı şekilde sakal, bıyık, saç kestirmeye zorlanması gibi, farklılıklarına sahip çıkmaya zorlanmaları da bu derece bir baskıdır.

Kendi cinsel kimliği veya belirlenmişliği ile barışık bireylerin en başta aileleri, sonrasında diğer kurumları ile toplum içinde, bu kimliğinden kurtulmaları için gördükleri baskılar "kim olursan ol, gene gel" diyen bir anlayışa hiç de uymamaktadır. Hem bu yüce anlayışı baş tacı ettiğini söyleyip hem de insanları cinsel belirlenmişliklerinden dolayı aşağı görmek, onları cezalandırmak, ayrımcılığa maruz bırakmak, toplum ve iş yaşamından dışlamak tam bir paradokstur. Birlikte yaşam denen olgu ise, paradoksu asla içermez. Bu olgu netlik ister, muğlaklığı kaldırmaz. Bir insanı, "o şöyle, ama o da insan" veya "yasalar bize bunu emrediyor, içime sindiremiyorum ama size bu yüzden saygı duyuyorum" diyerek içinize

almaya çalıştığınızda muğlaklık da başlamış demektir.

Oysa birlikte yaşamanın temel kurallarından biri toplumu oluşturan bireylerin her birinin empati kurma becerilerinin gelişmiş olmasıdır. Empati, bütün inanç, ideoloji ve kültürel belirlenmişliklerinden önce gelmektedir. Yunanca *empeiria* (bir konuda becerikli, deneyimli olma) kelimesinden gelen, başkalarının düşünce ve duygularının ve bunların muhtemel anlamlarının objektif bir şekilde farkında olma; karşısındakinin duygu ve düşüncelerinin temsili olarak yaşama, kendini başkasının yerine koyma (Budak, 2000: 259) anlamına gelen empati, insan birlikteliklerinde ve insanın doğayla olan ilişkisinde önemli bir ilkedir. İnsanın insana uyguladığı vahşetin en büyük örneklerinden Auschwitz, başkasının duygularını anlamaktan aciz insanın ne denli yozlaşabileceğini gözler önüne seren uyarıcı bir örnektir. Auschwitz, insanlık tarihinin büyük bir utancıdır, ancak bu utanç ne başlangıç ne de sondur. Bu utanç antik çağda çocuk katliamlarıyla başlamış, bugün de Güney Afrika'da, Afrika'da, Rusya'da, Yakın Doğu'da, Endonezya'da (Grouen, 2006: 11), eski Sovyet Bloğu ülkelerinde, Hindistan'da, Pakistan'da, İran, Irak ve Afganistan'da kadınların, çocukların ve farklı inançtan insanların şiddete maruz kalmalarıyla, tecavüze uğramalarıyla; Avrupa'da yabancı düşmanlığından kaynaklanan aşırılıklarla, çocukların çocuklara uyguladığı şiddetle hala gündelik hayatın içindedir (Grouen, 2006: 11).

Dünya üzerindeki toplumlarda gelir dağılımındaki adaletsizlik arttıkça, yoksulluk ve açlık bireyleri dinsel ve ırksal çatışmaların içine sürüklemektedir. Bu durum büyük kartellerin, silah üreticisi ve tüccarlarının işine gelmekte bu da dünya üzerindeki ırk ve din temelli çatışmaları arttırmaktadır. Yakın bir zamanda aynı dinden olmalarına, ortak kökenden gelen bir dil kullanmalarına rağmen Kırgızistan'da Özbeklere karşı, Çin'de Uygur Türkleri'ne karşı, Ruanda'da aynı dili konuşan, aynı ırka mensup Huti ve Tutsilerin birbirlerine karşı uyguladıkları katliamlar hep daha fazla kazanma hırsına, dinin, milliyetin ve ırkın alet edilmesi neticesidir. Devletlerin kendi varlıklarını tıpkı dinlerin yaptığı gibi diğer devletlerin kötülenmesi ve düşmanlığı üzerinden temellendirmeye kalkması, bunları topluma empoze etmeleri ülkeler arasındaki birlikte yaşama şansını ve barışı sürekli tehdit etmektedir. Bu düşmanlık kendi ülkesinde azınlık olan "düşman devlet, düşman millet" soydaşlarına karşı çoğu zaman baskı, şiddet ve katliam olarak dönebilmektedir.

Birlikte yaşamanın önündeki engellerden bir olan şiddet, kaynağı ve amacı ne olursa olsun insanlık için büyük bir tehdittir. İnsan, aklı ve duygusu ile bütün bir varlıktır. Akılsız duygu veya duygusz akıl tek başına şiddetin gündelik hayatın bir parçası haline gelmesine zemin hazırlayabilmektedir. İnsan aklının ve deneyimlerinin sonucunda oluşturulmuş, hatasız ideal bir hukuk düzeni henüz mümkün olmamış olabilir, ancak ne olursa olsun, insan aklının ve deneyimlerinin modern toplumda ulaştığı hukuksal düzen, herkese eşit olarak uygulandığında ve adalet mekanizması siyasi otoritenin veya diğer toplumsal güç odaklarının kontrolüne girmedikçe

şiddeti azaltmakta başarılı olacaktır. Birlikte yaşamanın önündeki engellerden olan şiddet konusunda Rousseau; "kişinin kendi varlığını korumayı tercih etmesi öncelikli koşuluyla birlikte içten gelen bir duygudaşlık dürtüsüne karşı konulmadıkça şiddet önlenebilecektir" (Bal, 2007: 93) demektedir. Rousseau'ya göre, "insanın hemcinslerine kötülük yapmaması zorunluluğu, onların akıllı varlıklar olmalarından kaynaklanmaktadır. Böylece eskiden aklın şiddeti tarafından, hayvanla bir arada doğa içinde eritilen insan, şimdi, öncelikle akıllı değil de duyarlı varlık olma zemininde değerlendirilmektedir" (Bal, 2007: 93).

Bireysel ve toplumsal şiddettin önemli nedenlerinden birisi de yukarıda da sözü edildiği gibi toplumda adalet duygusunun yerleşmemiş/gelişmememiş olması ve adil bir hukuk düzeninin tesis edilememiş olmasıdır. Şiddet bir yerde her bireyin veya toplumsal grubun diğerlerine karşı kendi adaletini sağlamasıdır. Evrensel bir değere sahip adalet olgusu, tüm insanlar için geçerli olan bir olgudur. Adaletin sağlanması da sadece ve sadece örgütlü, demokratik, laik, hukukun üstünlüğünü esas almış, özgür, eşit, sorgulayan ve yöneticilerden hesap sorulabilen şeffaf bir toplumda mümkündür.

Sonuç Yerine

Üzerinde daha kapsamlı ve ayrıntılı düşünmeyi, tartışmayı gerekli kılan "birlikte yaşama" konusu için kısa bir giriş kabul edilebilecek bu çalışmayı "insan"ı yücelten ve ona güvenen bir anlayışın temsilcisi olan Yunus Emre ile bitirmek yerinde olacaktır. Anadolu'da yetişmiş halk şairi Yunus Emre, dinsel ve başka türlü yasaklara karşı çıkarak, bu yasakların insan olanaklarını kısıtladığını, kısıtlayacağını söylemek istemiştir. Kendisinin insana olan sonsuz inancını şu dizelerinde belirtmiştir:

Çok aradım özledim

Yeri gökü aradım

Çok aradım, bulamadım

Buldum insan içinde

Bu tılsımı bağlayan

Türlü dilde söyleyen

Yere göğe sığmayan

Sığmış bir can içinde (Ergun, 1990: 14).

Yunus Emre, bu ve benzeri onlarca şiirinde insana olan güvenini, onun kendi içindeki iyiliğinin, dünyayı barış içinde bir arada yaşanacak hale getirebileceğine inanmıştır. O, insanların bir arada yaşamasının birlik ve doğrulukla gerçekleşeceğini gözlemiş ve ezilen insanların savunulması gerektiğini söylemiştir (Ergun, 1990: 14). Yunus Emre, Mevlana, Hacı Bektaş-i Veli, Pir Sultan gibi bir çok alim, şair ve düşünür, düşüncelerinin

ve eylemlerinin merkezine insanı koyan bir anlayışı benimsemişlerdir. Bu anlayış özünde bugün dünyaya egemen olan kapitalist sisteme son derece zıt bir anlayıştır. Dünyaya 200 yıldan bu yana egemen olan kapitalizm, insanlığın gördüğü çok büyük zulümlere, katliamlara ve savaşlara sebep olmuştur. İnsanlık kapitalizmin açgözlülüğünün kurbanı olmaya ve sürekli ayrışmaya devam etmektedir. Kapitalist sistem özünde savaştan, adaletsizlikten, yoksulluktan, açlıktan ve her türlü gericilikten beslenen bir sistemdir. Bu sistem dünyaya egemen olmaya devam ettikçe de insanlık birlikte yaşamayı asla beceremeyecektir. Ayrıca kapitalizm insanları daha fazla işsiz, daha fazla fakir ve daha fazla aç bırakan, dolayısıyla birlikte yaşamalarını zorlaştıran krizlerin bizzat yaratıcısıdır. "Kapitalist üretim ilişkisinde kriz, sistemin içsel dinamiklerinden kaynaklanmakta ve sistemin işleyişinin doğal sonucu olarak insanların karşısına çıkmaktadır (Önder, 2001: 45).

Birlikte yaşamak, sadece insanları veya insan toplumlarını kapsayan bir olgu değildir, dünya üzerindeki tüm canlıların ve bu canlıların geçmişlerinin huzur, barış ve ahenk içinde yaşamalarını da içerir. Bu nedenle "her şey sadece insan için" demek de eksik bir söylemdir. İnsan doğanın bir parçasıdır ve diğer tüm canlıların da en az insanlar kadar dengeli, eşit, özgür ve güven içinde yaşamaya hakları vardır.

İnsanlık nereden gelirse gelsin, kaynağı ne olursa olsun, her türlü adaletsizliğin, eşitsizliğin, ayrımcılığın, sömürünün, hukuksuzluğun ve şiddetin karşısında yer almalıdır. Toplumsal olan her alanda ve dünya üzerinde birlikte yaşamanın yolu buradan geçer. Şair Nazım Hikmet'in de dediği gibi, insanlar; *"... yaşamak bir ağaç gibi tek ve hür, ve bir orman gibi kardeşçesine ..."* diyebilmeli, her bireyi ve topluluğu olduğu gibi kabul etmeyi becerebilmelidir.

Araş. Gör., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Kaynaklar

BAL, Metin. (2007) "Rousseau ve Şiddetin Kaynağı Olarak Eşitsizlik", *Doğu Batı–Şiddet,* (Yıl: 10, Sayı: 43, Kasım-Aralık-Ocak), Sayfa: 87-98.

BUDAK, Selçuk. (2000) *Psikoloji Sözlüğü.* Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

DİNK, Hrant. (1997) "Ruh Halimin Güvercin Tedirginliği", *Agos Gazetesi* (10 Ocak 2007 Sayısı)

ERGUN, Doğan. (1990) *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı,* (Beşinci Baskı). İstanbul: Gerçek Yayınevi.

GRUEN, Arno. (2006) *Empatinin Yitimi, Kayıtsızlık Politikası Üzerine,* Çev: İlknur İgan. İstanbul: Çitlembik Yayınları.

http://www.ntvmsnbc.com/id/25112340/?ref=f5haber.com (Erişim: 6 Temmuz 2010).

KONGAR, Emre. (1995) *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği* (Altıncı Basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.

ÖNDER, İzzettin. (2001) "Ekonomik Kriz", *Yeni Türkiye Ekonomik Kriz Özel Sayısı I.* Eylül-Ekim 2001, Yıl 7, Sayı 41. Sayfa: 45-55.

ÖZCAN, Mehmet Tevfik. (2007) *Hukuk Sosyolojisine Giriş,* (Üçüncü Baskı). İstanbul: Kavim Yayınları.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1999) *Toplum Sözleşmesi,* (Çev: Alpagut Erenuluğ). Ankara: Öteki Yayınevi.

SOLOMON, Robert C. (2004) *Adalet Tutkusu – Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular,* (Çev. Ertuğ Altınay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Rasyonalite Ya Da Mutlak Yalnızlık: Max Weber'in Özgürlük Anlayışının Politik ve Toplumsal Sınırları Üzerine

Deniz Kundakçı

Çalışmamızda, Weber'in rasyonalite kavramının ne olduğu, onun bilim, bürokrasi ve endüstride ne tür karşılıkları olduğu ve Weber'in genel teorisindeki yeri özetlendikten sonra, sözü edilen sürecin modern bireyleri nasıl yalnızlaştırdığı ve onları anlamsızlaştırdığı anlatılmaya çalışacaktır. Maddi koşulların bireyler üzerindeki belirleme ilişkisi üzerinden Weber'in rasyonalitesi ile Marx'ın modern kapitalist toplum için kullandığı "yabancılaşma" (*alienation*) kavramı arasında yakın bir benzerlik olduğu ortadır. Bu vesileyle, Weber'in bu noktada Marx ile olan benzerliği de kısaca ele alınacaktır. Rasyonalitenin kurumsallaşmasının sonuçlarından birisi olarak, devlet mekanizmasının Weber'de toplumsal özgürlük açısından ne tür bir anlam taşıdığı ve onun gelecek konusundaki genel karamsarlığındaki olası etkisi de üzerinde önemle durulacak konulardan bir diğeri olacaktır.

Rasyonaliteden İnsansızlaşmaya

Weber'in özgürlük anlayışı ve bu anlayışın sınırları hakkında bir tartışmaya girmeden önce, Weber tarafından genel anlamıyla "bir sistematizasyon süreci" (Milovanovic 2002, 58) ya da "sabit prensiplere bağlılık" (Weber 1978, 844)[1] olarak tanımlanan "rasyonalite" (*rationalization*) kavramından bahsetmeden geçmek mümkün değildir. Weber'in özgürlük anlayışının aslında onun rasyonalizasyon teorisinin unsurlarından sadece bir tanesi olduğu dikkate alındığında; şüphesiz onun özgürlük ile rasyonalizasyon sürecini birbirinden bağımsız bir şekilde ele almak da pek olanaklı görünmemektedir.

Entelektüel yaşantısının hemen başlarında Weber'in "rasyonalite" üzerine çalışmalar yapmasına vesile olan ve onun kafasını kurcalayan en mühim şey, Batı uygarlığının 20. yy.da geldiği noktanın Doğu'dan çok daha ileri olmasını sağlayan ve Batı'ya ait kavram ve kültürel olguların evrensel bir mahiyete bürünmesine yol açan koşulların ne olduğu sorusudur (Weber 1958, XXVIII). Sırasıyla bilime, sanata, ekonomi ve hukuka ilişkin bütün gelişmelerin merkezinde Batı uygarlığının bulunmasını tetikleyen belirleyici faktör, Weber'e göre, rasyonalitenin bu uygarlıkta doğmuş olması ile açıklanmaktadır. Bu yönüyle, Weber'in rasyonalite teorisi, onun kapitalizm ve modern toplum konusundaki tartışmalarının düşünsel alt yapısını oluşturması açısından da kritik bir değer taşır.

Sözü edilen rasyonalizasyon süreci, aslında, Weber'in özelinde, ilerleme

düşüncesi ve 20. yy. bürokratik ve toplumsal gelişiminin *par excellence* yansımalarını bize sunmaktadır. Bu yansımalar Batı'nın endüstriyel, bürokratik ve bilimsel gelişmelerinin nedenleri hakkında fikir vermesi açısından, Weber'de evvela pozitif bir anlam taşımaktadır. Başka bir deyişle, Weber'deki rasyonalizm ve onun toplumsal kurumlar üzerindeki ilişkisi, evrensel ilerleme düşüncesi ile uyumlu olması bakımından olumlu bir nitelik taşımaktadır.

Bilindiği üzere, Weber özellikle *Ekonomi ve Toplum* (*Economy and Society*) adlı *magnum opus*'unda birçok konu gibi rasyonalizasyon problemine de derinlemesine değinmiştir. Weber bu eserinin, "toplumsal eylem" başlığı altında, rasyonel bir eylemin aynı zamanda anlamlı (*meaningful*) bir eylem olduğunu belirterek, aslında Batı'nın ilerleme ve gelişme gibi evrensel mahiyetteki tüm kavramlarının belirli bir amaç doğrultusunda sergilenen ve bu yönüyle (Doğu'ya atfedilen) duygusal (*affectual*) ve geleneksel (*traditional*) eylemlerden farklı bir mahiyeti olduğunu da belirtmiştir. Söz gelimi, Weber rasyonalizm ve din ilişkisini ele aldığı bir yerde, Hinduların evrimci kapitalizm ve rasyonel mülkiyet birikimi yerine büyü/büyücü (*magician*) ve ruh gücüyle irrasyonel bir değişim zinciri yaratmaları nedeniyle; endüstriyel kapitalizme geçemediklerinden bahseder (Trevor 1980, 101). Bu yönüyle her alanda kendisini gösteren rasyonalizasyonun dinsel ölçütü de, onun büyü ve ruh gücü gibi biçimleri kendisinden atabilme derecesi ile ilgilidir. Örneğin, Konfiçyusçuluk irrasyonel tutkuları baskı altına alması ve rasyonel öz denetim (*self-control*) özelliklerine rağmen, büyüsel (*magical*) düşünceyi engelleyememiş, aksine eğitimli sınıflar da bile güçlü kılmıştır. "Dünya'yı, mümkün bütün dünyaların en iyisi" olarak gördüğü içindir ki; durağan bir dünya yaklaşımı sunmuştur (Zeitlin 2000, 216). Dolayısıyla Weber için, modern dünyada din eğer var olacaksa, dünyanın gerçekleri ile uyumlu bir şekil alarak bunu başaracaktır, malum olduğu üzere Protestanlık bunu tarihsel süreçler içerisinde başarmıştır.

Weber rasyonalite bağlamında bir yandan bütün varlığımızın genel sürecini anlamlı kılmaya çalışırken, diğer yandan da toplumsal olarak kavranamayan (*incomprehensive*) bir başka süreçle karşı karşıya kalmıştır (Löwith 1993, 62). Bu sürecin adını da rasyonalitenin tam karşıtı bir kavram olarak "irrasyonalite" olarak adlandırmıştır. Gündelik yaşamdan bir örnekten hareketle bu kavramın içini doldurmaya çalışan Weber' göre, bir kişinin yaşam standartlarını devam ettirebilmek için para kazanması şüphesiz anlamlı ve rasyonel bir eylem olarak kabul edilir, ancak para kazanma eyleminin bizatihi kendisi amaç olarak değerlendiriliyorsa bu durum kesinlikle irrasyonel bir eylem olarak değerlendirilecektir (Löwith 1993, 62). Bu yönüyle para kazanma eylemi zorunlu ve insani bir eylem olduğu ana kadar rasyonel, fakat bu noktadan sonra amacını yitirdiğinden irrasyonel olarak görülecektir. Yakından bakıldığında, Weber irrasyonaliteyi anlamsız ve amaçsız bir süreç olarak görmesine rağmen; irrasyonalitenin, ilerleme ve gelişimin göstergesi olarak kabul

edilen rasyonalite kavramının kendi içerisinden çıkması açısından çok çarpıcı bir özelliği olduğuna da vurgu yapmaktadır.

Rasyonalite dinsel alandakine benzer şekilde, kendine uygun bir devlet ve bürokrasi mekanizması da inşa etmiştir. Bu rasyonel bürokrasi mekanizması şüphesiz bir takım özelliklere de sahiptir, şöyle ki, bu mekanizma formel bir hiyerarşik yapı ve yönetim performansını öngörür. Bu yapının taşıyıcıları olarak adlandırılan bürokratlar da, sistemin devamlılığı ve başarılı bir şekilde işleyebilmesi için en kritik pozisyonda bulunmaktadırlar. Ancak rasyonel bürokrasinin bir yandan sisteminin işleyişinin en mühim dayanağı olmasına rağmen, bir takım olumsuz nitelikleri de barındırdığı ortadadır. Şöyle ki, Weber bu olumsuzlardan bahsederken, Marx'ın "üretim araçlarının yoğunlaşması" hakkındaki teorisini anımsatacak şekilde açıklamalarda bulunur. Üretim alanında, işçilerin ya da emekçilerin üretim araçlarının mülkiyetinden koparılması ve tüm üretim araçlarının tek bir elde toplanarak tekelleşmeye başlamasına benzer şekilde, modern zamanlarda orduların bürokratikleşmesiyle birlikte, askerler de onların kendi savaş araçlarından koparılmışlardır. Bu nedenle modern dönemde, sıradan bir asker antik dönemden farklı olarak kendi savaş araçlarına sahip değildir. Günümüzden farklı olarak antik dönemlerdeki askerler, savaşa çağrıldıklarında ödedikleri vergilere göre belirli ekipmanları donanmış olarak savaşa iştirak ederlerdi, dolayısıyla ortada verili bir durum için kendi savaş araçlarını kendisi seçebilen ve onlara sahip bir insan güruhundan bahsetmek mümkündü. Ancak Weber'e göre bugün bundan söz etmek mümkün değildir, öte yandan bürokratik bir şekilde örgütlenmiş profesyonel bir ordu yapısı olmadan, özellikle denizaşırı düşmanlarla mücadele edebilecek bir güce sahip olmak da söz konusu olamamaktadır (Weber 1978, 981). Asker örneğinde olduğu gibi, günümüzde bürokratlar da onların kendi yönetim araçlarına sahip değillerdir ve sabit bir ücretle, belirli bir zaman dilimi için çalışmaktadırlar. Fakat etkin bir bürokratik düzen de ancak bu yolla mümkün olmaktadır. Söz konusu rasyonalizasyon sürecinin ordu ve bürokrasideki yansımaları dışında, bilimsel araştırma sahalarını da kapsayacak şekilde hayatın tüm alanlarında kendisini gösterdiğinden söz etmek mümkündür. Yine bilimsel ve eğitsel bilginin üretimini sağlayan araçların (laboratuar, çeşitli ileri bilgisayar donanımları vb.) bir takım ayrıcalıklı kişilerin ellerinde toplanması nedeniyle araştırmacı ve eğitimci kitlesi onların entelektüel araçlarından koparılmış durumda bulunmaktadırlar (Weber 1978, 983). Her ne kadar bilimsel ve eğitsel bilginin üretilmesinde kullanılan entelektüel araçlarla birlikte, bürokratik ve askeri alanlardaki üretim araçlarının organize bir durumda olması, sözü edilen bilgi türlerinin üretilmesi, sistemin işleyişi ve olası denizaşırı savaşların kazanılmasında önemli olanaklar sağlıyor olsa da; gücün yoğun ve artan şekilde çeşitli ayrıcalıklı sınıf ve grupların ellerinde konsantrasyonu; bireysel özgürlükleri tehdit eder hale gelmektedir. Çünkü bütün güç giderek daha az elde birikmekte ve bu ayrıcalıklı ellerin belirtilen tüm alanlarda, mevcut üretim araçlarının kendi çıkarları dışında kullanılmasına izin

vermelerinin mümkün gözükmediği bir döneme girilmektedir. Bu durum kendi yaratıcı etkinliğini kullanamayan, kendisine yüklenen nosyonun sıradan bir taşıyıcı olmaktan öteye geçemeyen, anlamsız ve sözde üretici bireylerin doğuşuna işaret etmesi açısından da şüphesiz farklı bir önem taşımaktadır.

Burada Weber'in ordu, bürokrasi ve bilim alanındaki rasyonelleşme ile bu alanlardaki üretim araçlarının bazı ayrıcalıklı gruplarda toplanmasından duyduğu rahatsızlığın; Marx'ın ekonomik alandaki mevcut üretim araçlarından koparılan emekçi sınıf ile ekonomik üretimi sağlayan üretim araçlarının ayrıcalıklı bir sınıfın elinde yoğunlaşması (*concentration*) arasında kurduğu analojiye benzediği görülmektedir. Buradan hareketle, Weber'in Marx'ın biraz da ötesine geçerek, onun üretim alanı üzerinden sergilemeye çalıştığı özgürlük problemini, hayatın diğer alanlarını da içine alacak şekilde bağlamını genişleterek yorumlamaya çalıştığını iddia etmemiz pek de hatalı olmayacaktır. Bu anlamda, Weber daha geniş bir entelektüel bağlamda konuya eğilmektedir.

Hayatın her alanını kuşatan ve öngördüğü mekanizma ile üretim alanı dışında bilimsel ve bürokratik alanlarda da gelişimi muazzam bir şekilde hızlandıran rasyonalizm, sisteminin devamlılığını sağlayan, üretim araçlarından koparılmış ve sistemin sıradan taşıyıcıları halini almış "birey"leri yaratması nedeniyle zamanla sayısız probleme yol açmıştır. Weber'in ilerleme düşüncesinin bir önkoşulu olarak gördüğü rasyonalite bu nedenle giderek kontrolden çıkmış ve bir insansızlaştırma yahut insanlıktan çıkarma (*dehumanization*) sürecine dönüşmüştür. Weber'in olağanca öfke ve karamsarlığı ile belirttiği gibi,

Bürokrasi daha mükemmel bir şekilde geliştikçe, (insanı) insanlıktan daha fazla çıkarmakta, (rasyonel) öngörüye tabi olmayan, bütünüyle kişisel, irrasyonel ve duygusal unsurları ve kurumsal iş aşkı ve nefretini ortadan kaldırmada bütünüyle daha fazla başarılı olmaktadır. Neticede bu durum da, kapitalizm tarafından onun özel bir erdemiymiş gibi takdir edilmektedir (Weber 1978, 974).

Yukarıda da görülebileceği gibi, mekanikleşen ve insanı bir nevi canavarlaştıran ve işine duyduğu sevgi ve hatta nefreti ortadan kaldıran bu süreç, üstüne üstlük bir de olumlu ve yaratıcı bir durummuş gibi övülmektedir. Bu ifadelerden çıkaracağımız bir başka şey de, rasyonalite sürecinin diğer bir özelliğini, yani, rasyonalitenin yaşamın devamlılığı için yeni bir dünya düzeni öngörmesi nedeniyle; kendisinden önceki tüm eski çağların inanç ve kurumlarını dünyanın bu yeni empirik gerçekliği temelinde ortadan kaldırma arayışında olduğu gerçeğini bizlere sunmaktadır.

Çağımızın kapitalizm gibi kaçınılmaz bir parçası olan ve Weber tarafından dünyanın büyülerinden kurtulması (*the disenchantment of world*) anlamıyla kullanılan rasyonalite kavramı trajik bir biçimde kendi içerisinde tam karşıtını yani irrasyonaliteyi yaratarak daha

önceleri Rousseau'nun da belirttiği gibi, bireyleri mutlak bir yalnızlıkla (*absolute loneliness*) yetinmeye itmiştir (Weber 1978, 506). Yani Weber'in deyimiyle, dünyanın ilerleyen ve durdurulamayan süreci ve onun kurumları karşısında, dünyevi bir anlam yakalamaya çalışan insanların var olan dünyadan kaçışları dışında bir seçenek kalmamıştır. Bu nedenden ötürü, insanlık kurumları tarafından bozulmamış bir yere kaçış, mutlak yalnızlık pahasına anlamlılığın var olacağı tek yer olarak görülmektedir (Weber 1978, 506). Bu ifadeler irrasyonalite probleminin anlaşılmasında bir anahtar olabilir. Şöyle ki, Weber'in *Ekonomi ve Toplum* adlı eserinde dillendirdiği rasyonalite kavramı ve onun problemli yönleri hakkındaki tartışması aslında daha da gerilere ilk dönem eseri olan *Protestan Ahlakı* yazılarına kadar uzanır. Buna göre Weber, "demir kafes" (*iron cage*) olarak adlandırılan ve teknik olarak düzenlenmiş, katı ve insanlıktan çıkarılmış bir toplum modelinden çok daha önceleri bahsetmiştir. Sözü edilen bu kafeste (yani bu tarz bir toplumda) yaşayan insanlar gelecekte onları nelerin beklediğinden haberdar değillerdir. Çünkü bireyler, geleceğin onların yaşamlarında ne tür etkiler yaratacağını bilinmeksizin, yaşamlarını anlamsız bir şekilde tüketmeye devam etmektedirler. Bu yönüyle, modern insanın umutsuzluğu, Weber'in gözlerinde açıkça görülecektir.

Toparlamak gerekirse, Weber'in belirttiği gibi, materyal mallar tarihte eşi görülmemiş bir şekilde insanların yaşamlarında önlenemez ve amansız bir güç olmaya başlamışlardır (Weber 1958, 124). Dolayısıyla Weber'e göre günümüz modern toplumunda bireyler, sanıldığının aksine özgür değil aslında maddi koşul ve mallar tarafından belirlenmişlerdir. Modern toplumun ulaştığı noktada, belirlenmiş bu bireyler daha önce eşi görülmemiş bir uygarlık aşamasına eriştiklerini sanmalarına rağmen, "ruhsuz uzmanların, kalpsiz zevk düşkünlerinin var olduğu bir dünyada "hiçliğin" (*nullity*) girdabında olduklarının farkına varamamışlardır (Weber 1958, 124).

Weber'den Marx'a

Weber'in yukarıda modern topluma ilişkin genel olarak yer vermeye çalıştığımız görüşleri, şaşırtıcı bir şekilde Marx'ın modern kapitalist toplum ve onun kurumları hakkındaki ifadelerini hatırlatmaktadır. Şöyle ki Marx'a göre,

Antikçağın çocuksu dünyası bir bakıma daha yüce olarak gözükür. Öte yandan verili sınırlamalar, kapalı bir yapı ve biçim arandığında o gerçekten de yücedir. (Neticede) eski, sınırlı da olsa bir tatmin sağlar, oysa modern olan tatminsiz bırakır, ya da onun kendi kendisiyle tatmin olmuş gözükür, ancak bu durumda, o basitleşmiştir (vulgar) (Marx 1993, 488).

Burada da ifade edildiği gibi, Marx dikkatini modern ve eski arasındaki ayrım üzerine diker ve modern olanın mutlak bir yabancılaşma içerdiğini düşünür. Weber'in anlamsız bir dünya olarak tanımladığı şey, Marx'ta yerini tatmin vermeyen bir sürece bırakmıştır, verir gibi gözüktüğü nokta

ise bayağı ve basit bir şeyden öte geçemeyen bir yanılsamaya dönüşmüştür Buradan da anlaşılacağı üzere, iki düşünür arasındaki benzerlik aslında yakından bakıldığında çok da şaşırtıcı gözükmemektedir. Çünkü esasen ikisinin de inceleme ve yorumlama nesneleri aynıdır. Benzerlik Weber'in "yalnızlık" ve "anlamsızlık" dediği şeye Marx'ın "tatminsizlik" demesinden öteye geçerek, Marx'ın bu tatminsizliği yabancılaşma (*alieanation*) olarak adlandırıp birçok eserinde ayrıntılandırması ile birlikte doruk noktasına ulaşır. Bu noktada, ilişkiyi daha sistematik bir şekilde sunmamızda yardımcı olabileceği düşüncesiyle Anthony Giddens'ın kavramsallaştırmasını temel alarak Marx'ın yabancılaşma konusundaki başlıca düşüncelerini sıralayabiliriz. Buna göre,

İlk olarak modern kapitalist toplumda işçi onun gelecekte ne üreteceği konusunda bir güce sahip değildir, bu yüzden o onun kendi üretimine yabancılaşmıştır. Ürününün sahibi olmadığından, işçi ne kadar değer yaratırsa, o kadar fazla değersizleşmektedir.

İşçi kendisine fiziksel ve zihinsel tatmin sağlamayan bir koşul altında çalışmak zorundadır, tıpkı bir köle gibi, o da tüm enerjisini anlamsız bir biçimde sadece hayatta kalmak için harcar.

1. ve 2. sonucu olarak, işçi insan ilişkilerinin pazar ilişkilerine indirgendiği bir dünyada yaşamaya zorlanır. Para ve değerli madenler gibi maddi şeyler insani değerlerin karşısında önem kazandığı modern bir toplumda yaşamaya, yani ekonomik yabancılaşmanın (1 ve 2'nin) toplumsal yabancılaşmaya öncülük ettiği bir toplumda yaşamaya zorlanır.

Son olarak, işçi, kendisi ve doğal dünya arasında içsel ve aktif bir ilişkiye sahip, insan türünün bir üyesi olarak onun kendi kendisine yabancılaşır. Böylelikle kendi üretici gücünü kaybeder ve bir nesneye dönüşür ya da yabancılaşmış emek bir nesne olarak maddeleşir (şeyleşir). Bu amaçla, işçi, kendisini hayvandan ayıran, yaratıcı aktiviteye sahip bir varlık olarak onun kendi özünden yabancılaşır (Giddens 1996, 12-13).

Görüldüğü gibi, işçi sınıfı Marx tarafından modern toplumun bir nevi kurbanı olarak görülmektedir. Ancak bu süreçten etkilenen ve kurban olan tek kesim isçi sınıfı da değildir. Marx'ın belirttiği gibi, "mülk sahibi sınıf ve proletarya, her ikisi de aynı insan yabancılaşmasını temsil ederler. Fakat "bunlardan birincisi bu yabancılaşma sürecinde kendisini rahat ve güçlenmiş hisseder, söz konusu bu yabancılaşmayı onun kendi gücü olarak görür ve onda bir insan varoluş görünüşünü bulur. Proletarya sınıfı ise yabancılaşma içinde kendisini yıkıma uğramış hisseder" (Schmit 1997, 121). Marx'ın sistematizasyonunda, mülkiyet sahibi sınıf tıpkı işçi sınıfı gibi kendi insani varlığına yabancılaşmış durumdadır, aradaki tek farkın, mülkiyet sahibi sınıfın sermaye üzerindeki egemenliği sayesinde daha iyi yaşam koşullarına sahip olması olduğunu belirtebiliriz. Ancak neticede her iki sınıf da var olan toplumsal koşulların taşıyıcıları oldukları için özgür değillerdir.

Benzer iddialar aslında Weber tarafından da dillendirilmiştir. Weber,

modern çağın kapitalist ekonomisini, bireylerin içinde doğdukları ve şeylerin değiştirilemez bir düzeninde yaşamak zorunda oldukları uçsuz bucaksız bir kozmos olarak tanımlar. Daha sonra, koşulların bireyleri, onların piyasa ekonomisi ilişkilerinde oldukları müddetçe, kapitalist kurallara uymaya zorladığından bahseder. Weber'e göre, "kendisini (piyasanın) bu normlarına adapte edemeyen yahut etmek istemeyen işçiler nasıl kendilerini başıboş, sokak ortasına atılmış bulacaklarsa, bu kaidelere uzun vadede karşı çıkan fabrikatörler de aynı şekilde ekonomik arenadan kaçınılmaz bir şekilde tasfiye edileceklerdir (be eliminated) (Weber 1958, 19-20). Anlaşılan Weber, mevcut koşulların zorlamasıyla hareket etmeyerek ona karşı direnmeye çalışan işçileri nasıl bir akıbet bekliyorsa, buna koşut olarak, mülkiyet sahibi sınıfları da aynı sonun beklediğini düşünmektedir. Bu durumda Weber, tıpkı Marx gibi, rasyonel kurallara göre işleyen sistemin dinamosu konumundaki sermaye sahiplerinin bile aslında mevcut koşulların zorlaması altında, sistemin bir nevi taşıyıcıları olduğunu düşünmekte ve kendi istek ve arzuları doğrultusunda hareket etmek gibi bir seçenekleri olmadıklarından dolayı, özgür de kabul edilmeyeceklerini düşünmektedir. İşte tam bu nokta Weber'in "demir kafes" metaforu da anlam kazanmaya başlamaktadır. Weber'e göre, sınıfsal konumu ne olursa olsun herkes verili koşullar altında, yahut bu koşulların izin verdiği ölçüde özgürdür, sınırları çizilmiş ya da etrafı parmaklıklarla çevrili bir alan içinde ve sadece onun belirlediği normlara uyma koşulu altında bireylerin özgürlüğünden bahsedilebilir. Çünkü modern ekonomik düzenden bahsederken Weber'in de söylediği gibi, ortada "karşı konulamaz bir güç" (*irresistible force*) (Weber 1958, 123) bulunmaktadır.

Weber'in birçok yer de belirttiği gibi, mevcut değişim ekonomisi var olduğu her yerde buna uygun bir legal hukuk sistemi yaratmak ve bu sistemin tespit ettiği normları ortaya koymak ve aynı zamanda da uygulamak eğilimindedir. Bu durum koşulların varlığı ve devamlılığı için kaçınılmaz bir ön koşuldur (Weber 1961, 88-89). Rasyonel temeller üzerine inşa edilen bu söz konusu formel hukuk kuralları, kişiler arası mal ve hizmet alımı için düzenlenen kontratlarla sistematize edilmiş ve belirlilik unsuru taşıyan ve ayrıca her koşul için değişmeyen, sabit kriterlerin olduğu, ön görülebilir bir sisteme cevaz verir. Şöyle ki, Weber'e göre bu sistem görünüşte oldukça adil ve özgür bir ortamda gerçekleşmektedir. Örneğin, çalışanın emek gücüne ihtiyaç duyan sermaye sahibi, daha önceden tespit ettiği şartlarını sunduğu bir sözleşme temelinde işçinin rızasını alarak onunla anlaşır. Yani belirtilen şartlara uyma taahhüdünü veren işçi, işverenin koşullarını kabul ederek gönüllü olarak emekçi statüsünü kazanır. Bu noktaya kadar ortada bir sorun yokmuş gibi gözükse de; ya da Weber'in de söylediği gibi, bu irade her ne kadar özgür gibi gözükse de; işçi bunu aslında (Weber'in kendi deyişiyle) "açlık kamçısının zorlaması altında" yapmaktadır (Weber 1961, 209).

Öte yandan benzer bir durum Marx için de söz konusudur. O da işçinin

iki açıdan özgür olduğunu belirtir. İşçi öncelikle lafzi (literal) olarak özgürdür, ikinci olarak da o ironik anlamda özgürdür. Emekçi ne köle gibi üretim araçlarının bir parçasıdır, ne de köylüler gibi belirli üretim araçlarına sahiptir. O, üretim araçlarından ayrılmıştır, bu açıdan da literal anlamda özgürdür, yani bir yere ve bir şeye bağlı değildir. Ancak hayatta kalmak için emeğini satmak zorunda olduğu için tamamıyla emek gücüne bağımlıdır (Zeitlin 2000, 170). Bu anlamıyla, işçinin ironik anlamda özgür olduğundan söz edilebilir. Görüldüğü gibi, Weber ve Marx'ın özgürlük anlayışları açısından büyük benzerlikler olduğu ortadadır.[2]

Rasyonalizmden Devralınan Politik Sonuçlar Üzerine

Yukarıda özetle sunmaya çalıştığımız tartışmanın müteakibinde, Weber'in rasyonalizm bağlamında sunduğu genel şablon, modern dünya düzeninin rasyonalize edilmiş bir takım temeller üzerine kurulduğu anlayışını ortaya çıkarmaktadır. Bu yeni değerler sistemi, özellikle dinsel ve geleneksel değerler üzerine yaslanan eskiyi, öngörülebilirlik, hesaplanabilirlik özelliklerini barındırmadığı ve sistematik bir dokuya sahip olmadığı için ortadan kaldırmıştır. Söz gelimi, Hintlilerin "dschaina" mezhebine mensup olanlarının, Weber'in tespitine göre, diğer canlıları, özellikle de güçsüz bir hayvanı, öldürmesi yasaktır. Böyle bir durumda "dschaina"lar örneğin kesinlikle asker olamazlar ya da pek çok işi yapamazlar. Dahası inanışları gereği; ateşten faydalanılan işler böcekler zarar görebilir diye bu kişilere yasaklanmıştır; ayrıca bu mezhebin mensuplarına solucan vb. gibi canlıları ezebilirler endişesiyle yağmurda yürüyüş yapmak da inanışları gereği yasak edilmiştir. Bu nedenle; "dschaina"ların belli bir bölgede ticaret yapmaktan başka alternatifleri yoktur" (Weber 1961, 151). Weber'e göre, "dschaina" ve benzeri dinsel ritüellerin olduğu bir dünyada ne ticaret ve askerlik kurumu organize edilebilir, ne de bu faaliyetlerin devamlılığı nesnel ve evrensel bir takım temeller üzerine inşa edilebilirdi. Dolayısıyla bir saat gibi işleyen modern dünyada bu tür inanışlara yer yoktu ve bu yüzden de onlar zamanla tarih sahnesinden çekildiler. Yine örneğin rasyonalizasyon öncesi icat mantığı sadece bireysel bir rastlantıya dayanırken, bu durum modern zamanlarda yerini, patent kanunları ve ödüllerle teşvik edilen ve korunan bir icat ve teknoloji dönemine bırakmış ve teknolojik buluş mantığı ticari bir sürecin yeni ve ateşleyici bir gücü haline gelmiştir (Weber 1961, 231-232). Ayrıca benzer şekilde, artık rasyonel ve formel hukuk da modern dönem için zaruri bir unsurdur, çünkü Weber'e göre, örneğin Çin'de evini bir başkasına satmış olan bir satıcı bütün parasını harcadıktan sonra evinin yeni sahibine gelip kendisini eve almasını isteyebilir ve evin yeni sahibi de, Çin'de "birinin kardeşine yardım etme emrini uygulamayı reddetmesi durumunda ruhların bundan rahatsız olacağı" düşüncesiyle, muhtemelen evin eski sahibini kira ödemeyen bir kiracı olarak kabul etmek zorunda kalırdı. Ortada belki son derece insani bir durum söz konusu olabilir ancak "rasyonel temellere dayanan bir değişim ekonomisi, bu şekilde oluşturulmuş bir hukuk üzerinde işleyemez". Weber'in önemle altını çizdiği gibi, "sistemin ihtiyacı olan şey,

makine gibi isleyen bir hukuktur, ayinsel-dinsel ve doğaüstü güçlerle ilgili şeyler mutlaka bir tarafa bırakılmalıdır" (Weber 1961, 252)

Netice olarak rasyonel olan, eskiye ait değer ve kurumları ortadan kaldırırken; aynı zamanda kendi askeri, hukuksal, bilimsel ve en nihayetinde ekonomik değerleri ve kendi mekanizmalarıyla birlikte gelmiştir. İşte rasyonalizmin politik organizasyonu da yukarıda belirtilen hukuksal, ekonomik, askeri ve bilimsel sürecin bir başka ayağı olarak buna uygun bir şekilde örgütlenmiş ve bürokrasi kurumu da bu sürece dâhil edilmiştir. Weber'in iktidarı (devlet), "şiddet kullanımını meşru olarak (kendi) tekeli altına almış bir insan topluluğu" (Weber 2003, 132) olarak görmesi de, aslına bakılırsa, devletin, sistemin devamlılığı için kendi kendisine verdiği yetkinin somutlaşmış ve ete kemiğe bürünmüş hali olduğunu kabul ettiğine bir işaret olarak okunabilir.

Bütün bunların encamında, Weber'in devlet tasavvuru konusunda, transformatif öğeleri kendi içinde taşımayan, genel itibariyle durağan ve "rasyonalizasyon" süreci olarak adlandırılan yeni sistemin devamlılığını esas alan ve bundan da ötesi bu görevin onda bir *raison d'étre* (varoluş nedeni) olarak belirdiği bir yapıya işaret ettiğinden söz edilebilir. Bu tür bir politik atmosferin bulunduğu toplumsal yapının yine Weber tarafından anlamsız olarak tarif edilmesi ve yine bu sözü edilen toplumu oluşturan bireyler hakkında "insanlıktan çıkarılmış taşıyıcılar" nitelemesi yapılması hiç de şaşırtıcı olmayacaktır.

Geldiğimiz bu noktada, Weber'in genel karamsarlığının (*pessimistic*) biraz da politik anlamda bir çözüm yolunun olduğuna kişisel olarak inanmamasından kaynaklandığı düşüncesine inanmamız için birçok neden bulunmakta. Çünkü ona göre her tür iyimserlik aslında bir hayalden başka bir şey değildir ve Weber, "artık hangi grup kazanmış görünürse görünsün, önümüzde yatan buz gibi karanlıklar ve zorluklarla dolu bir kutup gecesidir, yaz günlerinin taze çiçekleri değil. Hiçbir şeyin olmadığı yerde, sadece Alman İmparatoru değil, sıradan işçi de hakkını kaybetmiş demektir" (Skirberkk 2006, 516), sözlerini sarf ederken, aslında niçin Rousseau gibi doğal bir duruma dönmek istediğinin ve tek kurtuluşun (eğer kurtulmaksa) mutlak yalnızlıkta olduğunun cevabını da bizlere veriyor gibidir. Muadili Marx'ın tüm olumsuzluklara rağmen, entelektüel yaşamının her koşul ve döneminde iyimserliğini korumasına karşılık, Weber'in "böyle kiliselere katılmayacağım" (Giddens 1996, 39) diyerek biraz da alaycı bir tonlamayla döneminin politik sosyalist tartışmalarından uzak durduğu da hesaba katıldığında; Weber'in içinde bulunduğu durum daha da iyi gözlemlenmiş olacaktır.

Toparlamak gerekirse, geçtiğimiz asrın en büyük düşünürlerinden Weber'in rasyonalite olarak tanımladığı ve karşı konulamaz bir süreç olarak gördüğü modern çağın mottosu, hukuksal, bilimsel, bürokratik ve politik tüm kurumlarıyla topyekûn kendi karşıtını yani irrasyonel değerleri de içinde barındıran bir hal almıştır. Bu ifadeler, bir nevi Marx'ın kapitalizm hakkında, "kendi mezar kazıcılarını yaratıyor" (^{3} tarzında bir

analojiyi çağrıştırsa da, Weber bağlamında rasyonalite tartışmalarının özgürlüğün ya da mutlak yalnızlığın adresinin Marx'ın öngördüğü mezar olup olmadığını da düşündürmeden edemiyor.

Uzm. Kastamonu Üniversitesi, Felsefe Bölümü

Notlar:

1 Burada, Weber, "rasyonalizasyon" kavramının doğrudan bir tanımını yapmamıştır, ancak geleneksel hukukun, ancak "sabit prensiplere bağlanması" ile rasyonelleşeceğini belirtmesinden, rasyonalizasyonun "sabit prensip ya da ilkelere bağlılık" anlamına geldiği düşünülmektedir.

2 Bu benzerlikler konusundaki daha geniş bir tartışma için bknz. Kundakçı 2008). Bu tartışma bağlamında Weber ve Marx'ın teorileri arasında çok büyük bir ilişkisellik kurulabileceğini düşünüyoruz.

3 Orijinal ifade, burjuvazinin ürettiği şey, onun kendi mezar kazıcılarıdır. (What the bourgeoisie, therefore, produces, above all, are its own grave-diggers.) Marx 1995-1996**.** *Capital, A Critique of Political Economy, Volume I*.

Kaynakça

Giddens, Anthony. 1996. *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge University Press.

Kundakçı, Deniz. 2008. "Weber'deki Marksizm: *Genel Ekonomi Tarihi Üzerine* Mukayeseli Bir Giriş" (*Toplum ve Bilim*, Sayı: 112, Temmuz 2008), İletişim Yayınları

Löwith Karl. 1993. *Max Weber and Karl Marx*. Hans Fantel (Trans.) and Bryan Turner (Intro.) London; New York: Routledge.

Marx, Karl. 1993. *Grundrisse, The Foundation of Critique of Political Economy* (Rough Draft), Martin Nicolaus, (Trans. with a foreword). Penguin Books in association with New Left Review, London, England.

Milovanovic, Dragan. 2002. *Weberian and Marxian Analysis of Law, Development and Functions of Law in a Capitalist Mode of Production***.** Ashgate Publishing Company, Burlington, USA.

Schmit, Richard. 1997. "Alienation" In *introduction to Marx and Engels, A critical reconstruction*. Westview Press, Dimensions of Philosophy Series. Norman Daniels and Keith Lehrer, (Ed.). Oxford.

Trevor, Ling. 1980. "Weber and Indian Religion" In *Karl Marx and Religion*. Barnes and Noble, Hong Kong

Weber, Max. 1946. *From Max Weber, Essays in Sociology.* H.H. Gerth-C. Wrights Mills. (Trans., Ed, and with an Introduction) Printed in the

United States of America. Oxford University Press, New York.

Weber, Max. 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Talcott Parsons (Trans. and Ed.) Newyork, Charles Scribner's Sons.

Weber, Max. 1961. *General Economics History*. H. Knight (Trans.) First Collier Books Edition, USA.

Weber, Max. 1978. *Economy and Society, An outline of Interpretive Sociology*. *Volume I and Volume II*. Guenther Roth and Claus Wittich (Ed.), Ephraim Fischoff, Hans Gerth, A.A. Henderson, Ferdinand Kolegar, C.Wright Mills, Talcott Parsons, Max Rheinstein, Gunther Roth, Edward Shils and Claus Wittich (Trans.) and Gunther Roth (Introduction by). Los Angeles. London, University of California Press Berkeley.

Weber, Max. 2003. *Sosyoloji Yazıları*, İngilizce Baskısını Hazırlayanlar: H.H. Gerth-C. Wrights Mills, Çeviren: Taha Parla, İstanbul, İletişim Yayınları.

Zeitlin, Irving M. 2000. *Ideology and the Development of Sociological Theory, 7th Edition,* Upper Saddle River, New Jersey.

Adaletin Nesnelliği Bağlamında, Hukukî Olanla Adalete Uygun Olan Ayrımı

Ali Taşkın

Ülkemizin Hukuk felsefecilerinden Sadri Maksudi Arsal, hukuk felsefesinin konusunu, hukukî sorunların tamamının esaslarının oluşturduğunu, belirttikten sonra, disiplinin görevlerini sayarken bu temel görüşe paralel şu açıklamayı da yapar: "Hukuk felsefesinin ikinci vazifesi de hukukî müesseselerin takdiridir. Yani hukukî müesseselere camia ve ferdin menfaati, beşeriyetin umumi, medeni inkişafına hizmeti, adaletin tahakkukuna münasebeti bakımından kıymet biçmektir." (Arsal, 11)

Adalet ve hukuk sürekli birbirlerini çağrıştıran, yanlış da olsa kimi zaman birbirlerinin yerine kullanılan iki önemli terimdir. Arapça kökenli bu iki önemli terim, hem sözcük anlamları hem de dilde kullanımları açısından bütünüyle farklıdırlar. Adalet ile çoğunlukla bir ahlaki erdem[1] kastedilirken onun Apriori ve nesnel yönüne de işaret edilir. Hukuk ise adaletin gerçekleştirilmesi için izlenen yol, sistem olmakla birlikte, daha çok yapay olanı, pozitif olanı imler. Adalet için pozitif yakıştırmalar temelsiz kalırken, hukuk terimi kendisine yüklenen hem doğal hem de pozitif nitelemeyi kabul eder. Adalet de hukuk da çok çeşitli tanımları yapılan iki terim olsa da, kimi filozoflar bu tür terimlerin tanımlarının olamayacağını düşünerek, tanımlamadan uzak durmuşlardır.[2]

Her iki terimin de Arapça köklerine bakarak, aralarındaki farkı ortaya koymak, sonra da aralarındaki ilişkiyi hukuk felsefesi tarihi çerçevesinde ele almak yararlı olacaktır. Adalet, klasik Arapça sözlüklerde "adl" ya da "a-de-le-" fiil kökünden türetilmiş bir isim olarak yer alır. Zulümle eş anlamlı olan "cevr"[3] de adaletin tam karşıtı bir terim olarak açıklanır (Firuzabadi, s. 1329; İbn Manzur, VI/430; Zebidî, VV/471).[4] Ünlü dilbilimci İbn Manzur adalet kavramını kısaca: "Dosdoğruluğu[5] zihinde iyice yer etmiş olan" diye tanımlar (İbn Manzur, 430). İbn Manzur'un sözlüğünde "cevr"in karşılığı ise: "hakikate aykırı ve yanlış olan"dır.

"Adele" fiilini Türkçeye, düzeltmek, eğri bir yoldan doğru yola girmek, eşit olmak, dengelemek olarak çevirmek mümkündür(Khadduri, 6). Türk Dil Kurumunun sözlüğünde adalet: "Hak ve hukuka uygunluk, hakkı gözetme, doğruluk, türe; Herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı verme"(TDKTS, 21)[6] olarak tanımlanır. Bu tanımdan da kolayca anlaşılacağı gibi, bizde adalet ve hukuk birbirine çok yakın ve ilişkili bir biçimde tanımlanır ve algılanır. Hukuk sözlüklerinde de Türk Dil Kurumunun sözlüğünden çok farklı bir tanımla karşılaşılmaz. Nitekim, Türkçe hukuk sözlüklerinde genel olarak adalet: "Herkesin hakkını

tanıma; karşılıklı zıt yararlar arasında hakka uygun olan eşitlik veya denge; zulmetmeme; insaflı davranma"(Yılmaz, 23) biçiminde tanımlanır.

Hukuk terimine gelince: Bu terim Arapça "hakk" kelimesinin çoğul biçimidir. Hakk, Türkçede, gerçek, doğruluk, mülkiyet, hak, uygun durum, aslına uygun gibi anlamlara gelir. "el-Hukuk" ise hak, hak talebi, insan hakkı gibi anlamlara gelir ve belirli bir sistemin adı olarak kullanılır (Mutçalı, 183; Firuzabadi, 1129-1130; M.Ayid, 338). Belirlilik takısı (el=İngilizce "The") alan hukuk terimi (el-Hukuk), yaygın olarak bilinen "hukuk kurumu" ya da "hukuk sistemini" ifade eder (Mutçalı, 338). Türkçe sözlükte hukuk: "Toplumu düzenleyen ve devletin yaptırım gücünü belirleyen yasaların bütünü, tüze;... haklar" (TDKTS, 1008; Şener, 296) diye tanımlanırken, Türkçe hukuk sözlüğünde de benzer ifadelerle: "Haklar; tüze; toplumda kişiler arasındaki ilişkileri düzenleyen ve **devlet gücüyle kendisine uyulması, yaptırıma (müeyyideye) bağlı kılınmış** kurallar bütünü; haklar ve yükümlülüklerin toplamını gösteren toplumsal düzen" (Yılmaz, 274) biçiminde tanımlanır. Bir başka Türkçe Hukuk Sözlüğünde ise hukuk: "**Kanun ile korunan menfaatlerdir**" diye tanımlanır. Ali Fuad Başgil, "hukukun tam tarifi" diye şöyle bir tanım yapar: "Hukuk, cemiyette nizam tesis eden ve müeyyidesini âmme vicdanının reaksion'unda ve bu reaksion'a tercüman olan **devletin maddî icbar kuvvetinde** bulan kaideler manzumesidir." (Başgil, 1960, I/44)

Hukuk felsefesi tarihine bakıldığında, adaletin çok değişik ve muğlak olmak yanında çok zor tanımlanan bir kavram olduğu görülür. Anlam çeşitliliğinin yanında, adaletin kendi içerisinde türleri ile ele alındığına ve kimi zaman aynı kişinin adaleti değişik anlamlarda kullandığına da rastlanır. Genellikle, bir "ide" olduğu kabul edilen adalet, Aristoteles tarafından "erdemin kendisi", (Aristoteles, 2007, 1129b) Platon tarafından ise idealar alemine ait olan bir "iyi olarak nitelenir.

Sokrates'in adalet anlayışında hukuka bağlılık esastır. Sokrates'e atfedilen şu sözler bu yoruma örnektir: "işlediğim suçu bilmeden işlersem yasa onu suç saymaz" (Platon, 2002, 28) başka bir yerde Sokrates şu görüşü savunur: "Yargıca yalvarıp yakararak kişinin kendini bağışlatması doğru bir şey değildir; tersine, yargıcı aydınlatmak, inandırmak gerektir. Çünkü yargıç, doğruluğu bir bağış olarak vermek için değil, doğru olarak karar vermek için bulunuyor orda. Görevi kendi dileğine uymak, gönlünü hoş kılmak değil, yasalara göre yargılamaktır" (Platon, 2002, 48). Sokrates, savunmanın son bölümünde, bu dünyadaki yargıçları "sözde yargıç", öteki dünyadakileri ise "adaleti sağlayan gerçek yargıçlar" olarak görür (Platon, 2002, 48).

Aristoteles'in bir yandan "eşitlik" diğer yandan da "yasaya uygunluk" olarak betimlediği adaletin "salt biçimi" olup-olmadığı ve bunun olanağı üzerinde de çok tartışma yapılmıştır. **Örneğin, Aristoteles, kimi zaman ayrı ayrı değerlendirdiği "hak" ve "adalet" kavramlarının anlamlarındaki çeşitliliğe ve farklılıklara işaret ederken, bu kavramların bilimsel değil "göreli" oldukları üzerinde durmaktadır.** Yunancada, "anahtar"

sözcüğünün hem hayvanların uyluk kemiği hem de kapıları kilitleyen şey için kullanılması gibi adaletin de değişik anlamlarda kullanıldığını belirten filozof, **"yasaya uyan insan da eşitliği gözeten insan da adaletli olacaktır"** derken, bunun aksini yapmanın ise adaletsizlik anlamına geleceği kanısını ortaya koymaktadır.[7] **Aristoteles'in bu cümlesinin hem doğal hem de pozitif hukukun adalet anlayışına kaynaklık edebileceğinin vurgulamak gerekir.** Aristoteles, aynı satırların devamında "**kendi başına iyi olan**" nitelemesiyle adaletin nesnelliğinden de söz eder ve asıl olan ve uyulması gerekenin de bu olduğunu savunur. Aristoteles, adalet kavramının bu yönünü o kadar çok önemser ve üzerinde durur ki, onun **göreliliği gölgede kalır**. Örneğin adaleti yüceltirken, **"kendi amacını kendinde taşıyan bir erdem**" olarak tanımlar. Adaletin erdemlerin en önemlisi olduğunu vurgulayan Aristoteles, " adalette bütün erdem bir arada bulunur"; şeklindeki Yunan atasözünü zikreder ve devam eder: "...o, kendi amacını kendinde taşıyan erdemin tam kullanılmasıdır. Tamdır, çünkü bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendinde değil, başkasıyla ilgili olarak da kullanılabilir, nitekim pek çok kişi kendi işlerinde erdemi kullanabilir, ama başkalarıyla ilgili olarak erdemle davranmazlar. Bunun için de Bias'ın "adamı makam gösterecektir" sözü çok yerinde görünüyor; çünkü yönetici zaten başkalarıyla ilgisinde yöneticidir (Aristoteles, 2007, 91). Nikomakhos'a Etik adlı eserin adaleti ayrıntılarıyla ele aldığı bu beşinci bölümde Aristoteles, adaleti erdemin bir parçası olarak değil, erdemin bütünü olarak görür(Aristoteles, 2007, 93). Aristotels'in felsefesine çok önem veren **el-Kindî de, adaletin insanda aslî, doğal (aklî) bir erdem olduğunu kabul eder** (Khadduri, 91).

Eskiden de günümüzde de adalet teriminin, Aristoteles'e kadar götürülen ve biçimsel bir sınıflama sayılan "dağıtıcı" "denkleştirici" türleri yanında, felsefi anlamda "nesnelliği" ve "öznelliği" (Objektif adalet, sübjektif adalet, yasaya uygun adalet, yasa üstü adalet vb.) üzerinde de geniş tartışmalar yapılmıştır. Nesnel adalet için bir sözlük tanımı vermek gerekirse, kısaca: "Karşılıklı zıt yararlar arasında hakka uygun bir eşitlik ve denkliktir" (Şener, 18) denilebilir. Bir kaygı, bir istek, "bireysel bir ahlâkî erdem" (Aral, 1992, 126) olarak nitelendirilen sübjektif adalet türünü, şimdilik bir yana bırakarak, bildirimizin başlığı açısından, bizi daha çok ilgilendiren "nesnel adalet" türüne baktığımızda, bir "denklik"ten söz edildiği görülmektedir, ki asıl önemli nokta burasıdır. Sözü edilen denkliğe egemen olan ilke ise 'hakka uygunluktur' (Hirş, 2001, 186).[8] Sübjektif adaleti önceleyen ve "hukuk alanında hukukî değer olarak söz konusu olan adalet de objektif anlamda adalettir." (Aral, a.yer)

Adalet ile hukuk arasında var olan ilişkinin zorunluluğu, doğal hukuk-pozitif hukuk ayrımında göz ardı edilmeli mi edilmemeli mi? yürürlükteki hukuka uygun olan aynı zamanda adil olan denilecekse, hukuka uygun olduğu halde içselleştirilemeyen hukuksal sonuçlar nasıl değerlendirilecektir? Denkleştirici adalet yalnızca biçimsel denkleştirme olarak algılanabilir mi? Biçimindeki tartışmalar yanında, doğal hukuk

açısından sorgulanması gereken kimi noktalar bulunabilir. Doğal hukuk da sonuçta, insan aklının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır; kimi tanrısal ögeler katılan ilahi-doğal hukuk yanında, insanın doğa durumunda da kendi haklarını gözettiği, kendince sözleşmeler yaptığı böylece "âdil" bir hukuk sistemi kurmaya yöneldiği bilinmektedir. Biz, burada, ister doğal isterse pozitif hukuk olsun her iki halde de "adaletin hukukun ereği olduğu" kabulünden yola çıkarak "adaletin nesnel olduğu" görüşüne yakın duracağız. Bu bağlamda, hukuksal uygunlukla, hukukun varlık nedeni sayılan adaletin göz ardı edilmesi çelişkisine dikkat çekilecektir.

Tarihi süreç içerisinde çok değişik formlara bürünen yerel ve evrensel hukuk teori ve uygulamaları aynı çeşitlilikte yorum farklılıklarını da içermektedir. Bir yandan kurulu yasa ve anayasalar çerçevesinin dışına çıkmayan yasama ve mahkeme kararları "adaletli" kabul edilirken, yalnızca yasalara uygunluğun "adalet"in gerçekleşmesi olarak algılanmaması gerektiği de rahatlıkla söylenebilmektedir. Benzer tartışmalar hukuk felsefecilerince sıkça ele alınmaktadır. Örneğin, adalet kavramının neliği üzerine yapılan tartışmalarda kavramın tam olarak bilinmediğinden yakınan Ernest Hirş'e göre, adaletin "kanunlara uygunluk" biçiminde tanımlanması doğru değildir; aksine, adalet: "haklılık, hakka uygunluk demektir".[9] **Çağımızın ünlü hukuk felsefecilerinden Ronald Dworkin de "adalet ve "hukuk" arasındaki ayrıma dikkat çeker. Adalet, "ahlak ve politik haklara ilişkin doğru ya da en iyi teoriyi bulma meselesidir ve herhangi bir kişinin adalet düşüncesi, onun teorisidir."(Torun, 2008, 68) Başka bir ifade ile, "Dworkin'e göre adalet: Malların, fırsatların ve diğer kaynakların doğru dağıtımı ile somutlaşan siyasal sistemin doğru sonuç vermesi sorunudur." Türkbağ, 151) Dworkin'in bu düşüncesini adalet ve hukuka uygun olanın farklılığına işaret etmek için kullanabiliriz. Ancak, Dworkin'in adalet'in nesnelliği hususunda farklı düşündüğünü de belirtmek gerekir.**

Adalet konusunda Türkçede dikkat çekici bir kitabın yazarı olan Anıl Çeçen'e göre: "sözlükte adalet kavramı, genel olarak yasalara uygunluk anlamında ele alınmıştır. Bu anlamda yasalarla adalet arasında bir özdeşlik söz konusudur. Yasalara uygun olan her şey adildir... **Sözlükte verilen açıklamalar adalet kavramının tam karşılığını gösterememekte, adaletin yasaların ötesindeki boyutuna ışık tutamamaktadır. Yasaların tam ve doğru olarak uygulanması bir anlamda adaleti sağlar ama her anlamda adalet için yeterli değildir.**" (Çeçen, 2003, 8) Çeçen'in ilk cümlesinde yer alan ve yasaya uygun olan biçiminde tanımlanan adalet anlayışı Aristoteles'in de yer verdiği bir anlayış olarak gözükmektedir. Nitekim 0: yasaya uymayan kimseyi adaletsiz, yasaya uyanı ise adil olarak nitelendirir. (Aristoteles, 92)

Vecdi Aral'ın hukukilik ile adalet arasındaki ilişkiye ilişkin görüşleri de özetle şu şekildedir: Yasalarca kişilere tanınmış hakların verilmesinin adaletli bir tutum olacağı açıktır. Yasal adalet, "yasalara uygun olan

davranış ve tutum biçimini deyimler." Dayandıkları hukuk kurallarına uygun düşmek koşuluyla bir anlamda adaletlidirler. "Yalnız, yasalara uygun olan, yasalarca belirlenmiş olan her davranış ve ilişki biçiminin saltlıkla adaletli olduğu söylenemez; yasaların tam ve doğru uygulanması, herkesin aynı kurala tabi kılınmasıyla eşitliği gerçekleştirip bir anlamda adaleti sağlar ise de, bu yasaların gerçekten adaleti yansıtıp yansıtmadığı sorusu her zaman açık kalır. İşte burada yasa üstü ya da yasa öncesi dediğimiz adalet kavramı karşımıza çıkar. Bu, tüm hukuk sistemine ve sistemlerine egemen bulunan, *objektif* ve *salt bir değer* niteliğindeki adalettir. Hukuk felsefesini özellikle ilgilendiren adalet de, budur. (Aral, 127)

Adaletin hukukun bir idesi olduğu düşüncesini, hukuk felsefesinde Plâtoncu bir değerlendirme olarak görmek mümkündür. Çünkü, adaletin insanın mutluluğunu sağlamak için bir ideal olduğu tezi kabul edilirse, mutluluğu ideal olanda bulmak anlamında böyle bir yoruma gidilebilir. Adalet kavramının ideal olarak alındığı anlayışa göre, hem yasa koyucu hem de yasaları uygulama konumundaki hukukçu, adaleti gözeterek eylemde bulunmaktadır. Hirş'in ifadesiyle, hukuku yaratan da uygulayan da, "görevlerini yaparlarken adalet idealini gerçekleştirmeye çalışmakla yükümlüdürler." Adaleti bir hukuk idesi olarak görmek, hukukta, "olan hukuku" değil "olması gereken hukuku" kurmak demektir. **Burada adaletin nesnel, mutlak ve ereksel özelliği vurgulanır.** (Hirş, 169) **Felsefi anlamda adalet, ister doğal adalet olsun, isterse yapay olsun akla dayalı bir yoruma dayandırılır. Bu yönüyle de öncesiz ve sonrasız olarak kabul edilir.** Doğal hukuku savunanlar adaleti nesnel ve mutlak olarak kabul ederler. İnsanın kendi de aklı da değişmeyeceğine göre içindeki adalet ülküsü de az ya da çok her zaman olacaktır. (Çeçen, 115)

Hukuk sisteminin adaletin gerçekleştirmesini amaç edinmesinin dışında bir yolun doğru olmadığını savunan şu görüş dikkat çekicidir: "**adalet idealine aykırı kanun koyan makam, ahlaki ödevini yerine getirmemiş sayılır. Böylece adalet, ideal olarak, aynı zamanda etik alanındaki diğer erdemler arasında da üstün bir yer tutmaktadır, bu anlamda adalet, ahlaki görevlerden, erdemlerden biridir**."(Hirş, 169)

Kimi hukukçuların "hukukun idesi" olarak gördükleri "adalet"in gerçekleşmemesi, "salt bir değer niteliği" taşıyan "objektif adalet"in göz ardı edilmesi hukukun tartışılmasını gerekli kılar. (Aral, 126) Hukuk felsefesinin asıl konusunu oluşturan ve "yasa üstü adalet" olarak tanımlanan da adaletin bu türüdür. Hukuki dogmatizm, hukuki pozitivizm gibi modern hukuk sorunları içerisinde yer alan bu sorun her dönemde güncelliğini korumuştur.

Doğal hukuk-pozitif hukuk çekişmesi yanında idealist ya da realist yaklaşımların karşıtlığı adalete uygun olan ve hukuki olan ayrımında da kendini göstermektedir. Hukuk anlayışlarını irdelerken, adaleti hukuka

uygunluk olarak betimleyip betimlememede ideolojik tavırların baskın olduğu açıkça görülür. İnsanı salt bir canlı olarak görme eğilimini taşıyan pozitivist bakış açısına sahip Hobbes, Hume[10] gibi filozoflar yanında tarihsel sırayla, J. Austin, H. Kelsen, H. L. A. Hart gibi teorisyenler, hukuku, iradi gücün belirlediği ve kavramsallaştırdığı, ve halkın iradesi ile de onaylanan bir kurallar bütünü olarak görürler. Burada ideal, nesnel bir değer anlayışından söz etmek güçtür; biçimsel uygunluk adalete uygunluk demektir. Hukuk sisteminin belirlediği ve yazılı hale getirdiği temel çerçeve hukukiliğin de göstergesidir. İnsanı salt bir canlı olarak değil de bir değerler varlığı olarak gören idealist ya da çoğun doğal hukuk savunucusu kesimlerde, hukuk adaletin gerçekleşmesi için bir araç olarak görülür. Basitçe formüle edilmesi gerekirse: "Hukuk araç adalet ise amaçtır".

Aklı temel alan, normatif, düzen, sistem ve zorlayıcı özellikleriyle tanınan pozitif hukukta ahlaki bağlayıcılık ve değer ifade den bir "olması gereken hukuk" çok da dikkate alınmaz. Ahlaki davranışlara bağlanan karşılıklılık ilkesinin gerçekleşmemesi durumunda herhangi bir yaptırım mekanizması bulunmamaktadır. "buna göre ahlaki davranış tek taraflı bir düzenlemedir; üçüncü kişileri bağlayan ve yükümlendiren bir karşılığı yoktur. J. Austin'in kurmaya çalıştığı akli hukuk sistemi modelinde bu söz konusu akli unsur ortak özellikleri belirleyecektir."(Furtun, 1997, 98)

Cumhuriyet döneminin değerli hukukçularından biri olan A. Fuad Başgil'in hukuk ile adaletin münasebetine ilişkin değerlendirmesini özgün haliyle aktarmak uygun olacaktır; şöyle diyor Başgil: "Şunu iyi bilmelidir ki, hak ile adalet ve hukuk ile hakkaniyet aynı şeyler değildir. Hukuk, adalet ve hakkaniyete nispetle bir alet ve vasıtadır. Gaye olan adalettir. Hukuk kaideleri gerek konuluşları ve gerek tatbikatı itibariyle insanların adalet duygularını tatmin ettikleri nispette ve etmeleri şartıyla haktır. Hatta dikkat edersek asıl gaye adaletten de üstün saadettir. Saadete nispetle adalet de bir vasıtadır" (Başgil, 35)

Adalet ile hukuk ya da hukukilik arasında ayrım olduğu çoğunlukla savunulmaktadır. yapılış amacına göre, adalet hukukun gayesi olabilirde olmayabilir de. Bu geniş kabule karşın, hukukun da adaleti sağlamak gayesi güden, nihai aşamada insanın mutluluğunu amaçlayan bir sistem olduğunu kabul etmek gerekir.

Hukukun çözüm getiremediği noktalarda arayışa girmek yalnızca yarar ilkesiyle açıklanamaz. Bu çabayı adaleti gerçekleştirme arayışı olarak değerlendirmek mümkündür. **Alıntılanan kaynaklardan ve onlar üzerinde yapılan yorumlardan çıkarılacak sonuç: İfade edilse de edilmese de, ister doğal isterse pozitif hukuk anlayışı olsun, adaletin dikkate alınmadığı bir hukuk anlayışı yoktur. Tartışma, adaletin neliği üzerinde yoğunlaşmaktadır. Salt yasaya uygunluğun ölçüt olarak alındığı bir adalet anlayışının tarafların rıza gösterse bile içselleştiremediği durumların, sonucun ilgili kişiyi huzura erdirdiği, "adaletin gerçekleştiğine inandığı" durumla aynı**

olmadığının takdir edilmesi gerekir.

Bildiriyi bir Yunan bilgesinin adalet tanımıyla bitirelim: **adalet: "kendine yapılmasını reva görmediğin bir muameleyi başkasına yapmamaktır**."(Başgil, 33)

Doç. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ataskin@cumhuriyet.edu.tr.

Notlar:

1 Thomas Aquinas'a dayandırılan bir kısa tanımda adalet: "...temel erdemlerin bir parçası olan ahlaki bir erdem" olarak açıklanır. Bkz. Otfried Öffe, "Adalet" , *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, yayına hazırlayanlar, Philippe Raynaud, Stephane Rials, çev. İsmail Yerguz, Necmettin Kamil Sevil, Emel Ergun, Hüsnü Dilli, İletişim yayınları, İstanbul, 2003, s. 17.
2 Ünlü hukuk felsefecisi H. L. A. Hart bunlardan biridir. A. Ulvi Türkbağ, Hart'ın hukuka tanım vermekten kaçındığını Augustinus'un "zaman"ın tanımı konusunda söylediği şu sözlerle açıkladığını aktarır. Augustinus: "öyleyse zaman nedir? Eğer hiç kimse sormazsa biliyorum: Soran birine açıklamak istediğimde ise bilmiyorum". Bkz. Ahmet Ulvi Türkbağ, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı*, İstanbul, 2010, s. 45
3 İngilizcede de Jawr olarak kullanılan terim, doğru olmayan, adaletsiz olan anlamında kullanılır, bkz. Majid Khaddurî, *The Islamıc Conception of Justice,* John Hopkins University Press, USA, 1984, s. 6.
4 Romen rakamları cilt numaralarını göstermektedir.
5 Türkçede, "Dosdoğru" ifadesi Arapça "müstakîm" teriminin karşılığı olarak kullanılır.
6 Türk Dil Kurumu *Türkçe Sözlük*.
7 Ayrıntılı bilgi için bkz. Aristoteles, a.g.e., s. 91.
8 Ernest Hirş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güncel Dile Uyarlayan, Selçuk Baran (Veziroğlu), Ankara, 2001, s. 168. Burada geçen "hakka uygunluk" ile yukarıda değindiğimiz Başgil'in "hakkaniyet" terimi ile paralel gözükmektedir.
9 Belki bu özellik için "hakkaniyet" ifadesi kullanılabilir; Ali Fuad Başgil'in tanımlamasına göre hakkaniyet (equity) "ekseriya adaletle birlikte kullanılır ve çok kere bunlar birbirinin aynı alınır. Adalet ve hakkaniyet birbirinin yabancısı olmamakla beraber aynı da değildir. Hakkaniyet insaf, merhamet ve şefkat hisleriyle yumuşatılmış ve şiddeti hafifletilmiş bir adalettir." Başgil, a.g.e., s. 34.
10 Hobbes'u kaynak gösteren Hume adaleti salt yarar ilkesine dayandırır. Bkz. David Hume, *Ahlâk,* çev. Nil Şimşek, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2010, s. 30.

Kaynaklar

Aral, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, İstanbul, 1992.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu yayıncılık, Ankara, 2007.

Arsal, Sadri Maksudi, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, Basım yeri ve tarihi yok.

Ayîd, Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-Esasî*, Kahire, Basım tarihi yok, s. 338.

Başgil, Ali Fuad, *Esas Teşkilat Hukuku,* İstanbul, 1960.

Çeçen, Anıl, *Adalet Kavramı*, Ankara, 2003.

Firuzabadî, Yakup, *el-Kamusu'l-Muhît*, Beyrut, 1994.

Furtun, Ayşen, *John Austin'in Hukuk ve Devlet Teorisi*, Ankara, 1997.

Hirş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, Güncel Dile Uyarlayan, Selçuk Baran (Veziroğlu), Ankara, 2001.

Hume, David, *Ahlâk,* çev. Nil Şimşek, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2010.

İbn Manzur, *Lisanul'l Arab,* Beyrut, 1994, C. 11.

Khadduri, Majid, *The Islamıc Conception of Justice,* John Hopkins University Press, USA, 1984.

Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul,1995.

Öffe, Otfried, "*Adalet*" , *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, yayına hazırlayanlar, Philippe Raynaud, Stephane Rials, çev. İsmail Yerguz, Necmettin Kamil Sevil, Emel Ergun, Hüsnü Dilli, İletişim yayınları, İstanbul, 2003.

Platon, *Sokrates'in Savunması*, çev. Teoman Aktürel, İstanbul, 2002.

Şener, Esat, *Hukuk Sözlüğü*, Ankara, 2001.

Torun, Yıldırım, *Ronald Dworkin'in Hukuk ve Siyaset Felsefesinde Adalet Eşitlik ve Özgürlük Sorunu*, Ankara, 2008.

Türkbağ, Ahmet Ulvi, *Kanıtlanamayanı Kanıtlamak: Ronald Dworkin'in Hukuk Kuramı,* İstanbul, 2010.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, Ankara, 1998.

Yılmaz, Ejder, *Hukuk Sözlüğü,* Ankara, 2005.

Zebidî, Murtaza, *Tacu'l-Arus fi Cevahiri'l-Kamus,* Beyrut, 1994.

Adalet ve Yasa İlişkisine Felsefi Bir Bakış

Nur Yeliz Gülcan

Sosyal bir varlık olarak insanın sosyal sorumlulukları, yerine getirmesi gereken ödevleri vardır. Toplum içerisinde yaşayan insanın haklarını koruyan ve uyması gereken kuralları belirleyen yasaların oluşturduğu sisteme hukuk sistemi diyebiliriz. Hukuk bilimi en eski bilimlerden biri olmasına rağmen, üzerinde tam bir uzlaşımın sağlandığı bir hukuk tanımı vermek oldukça zordur. Türk Dil Kurumu'na göre hukuk kelimesi, "Toplumu düzenleyen ve devletin yaptırım gücünü belirleyen yasaların bütünüdür".

Felsefe içerisinde ele alınabilecek en temel hukuk konusu, doğal hukuk ve doğal hukukun en temel problemi olan adalet konusudur. Hukukun adalet kavramı üzerine temellendirilmiş olmasından dolayı "adalet nedir?" sorusu yanıtlanması gereken en temel sorudur. Ayrıca adalet kavramı hem ahlak hem de siyaset felsefesinde önemli bir yere sahiptir. Adaletin temel ilkeleri hem siyaset felsefecileri hem de ahlak felsefecileri tarafından sürekli olarak tartışılmıştır. Felsefe tarihinde adalet en önemli erdemlerden biridir ve filozoflar adalet kavramını adaletsizlik kavramı ile birlikte ele almışlardır. Adaleti erdem olarak ele alan filozoflardan biri David Hume'dur (Gülcan 2007). Hume *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme* adlı eserinde adaletle ilgili olarak iki soru sorar: İlk soru, "adalet kurallarının insanların becerileri yoluyla belirleniş yolunu ilgilendiren ve bizi bu kurallara uymaya ya da onları göz ardı etmeye ahlaksal bir güzellik ve çirkinlik yüklemeye belirleyen nedenler" nelerdir? (Hume 1997, 420). İkinci soru, "niçin erdem düşüncesini adalete ve erdemsizlik düşüncesini adaletsizliğe bağlarız?" (Hume 1997, 430). Hume adaletin kaynağını faydada görür. Adalet ve adaletsizlik arasındaki ayrımı da göz önüne almak için kişisel çıkar ve ahlakın iki farklı temel oluşturduğunu söyler.

Adaleti sosyal kurumların ilk erdemi olarak ele alan düşünür John Rawls'dır. Rawls doğruluk olarak adalet teorisiyle bilinir ve bu teoriyle adaletin ilkelerini geliştirir. Rawls "Doğruluk Olarak Adalet" adlı makalesinde adaleti söyle tanımlar: "birbiriyle zıtlaşan iddiaların ve yarışan çıkarların olduğunun varsayıldığı yerlerdeki eylemlerin erdemidir ve orada insanların birbirleri üzerindeki haklarının bastırılacağı umulur." (Rawls 1958, 175).

Hukuk terimiyle birlikte ilk akla gelen yasalardır. Yasalar insanlara bazı temel haklar veren, onlara neyi yapıp neyi yapmaması gerektiğini emreden ve yerine getirilmediği takdirde yaptırımı olan kurallar sistemidir. Değer yargıları toplumdan topluma değişiklik gösterdiği için, iyi ve kötü kavramları da bu bağlamda değişiklik göstermektedir. Bu nedenle bir toplumda suç olarak algılanan bir eylem başka bir toplumda suç olarak

görülmeyebilir, bu da hukukun temelini oluşturan adalet tanımının da değişiklik göstermesine yol açmıştır. Genelde adalet, adil olmakla eş değer görülmüştür ve adil olmak da, ön yargılardan uzak olarak herkese eşit davranmak anlamında kullanılmıştır. Burada adaletin eşitlik olduğunu da ileri sürebiliriz. Ancak bazı durumlarda adalet ve yasanın birbirleriyle çatıştığını görmekteyiz. Sadece yasaya uymak adına, bir insanın en temel hakkı olan yaşama hakkı elinden alınabilir mi? İşte bu çalışmada adalet ve yasa arasındaki ilişkiye değinmeye çalışacağım. Adalet ve yasa karşıtlığını Sophokles'in *Antigone* adlı tragedyası, Platon'un *Kriton* diyalogu ve William Shakespeare'in *Venedik Taciri* adlı eserlerinde görebiliriz.

Sophokles'in *Antigone* adlı tragedyası Antigone adlı bir kadının yasalara baş kaldırışını anlatır. Eski Yunan'da kadınların yurttaş bile sayılmadığı düşünüldüğünde, Antigone'nin davranışının neden bu kadar çarpıcı olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Aslında *Antigone* tragedyası *Kral Oidipus* tragedyasının devamı niteliğindedir. Oidipus bilmeden babasını öldürmüş ve annesiyle evlenmiştir. Bu evlilikten Polyneikes ve Eteokles adında iki erkek, Antigone ve Ismene adında da iki kız çocukları olur. Bu dram Oidipus'un Thebai'den sürülmesi ve ölmesiyle sonuçlanır.

Babasının ölümünden sonra Antigone tekrar Thebai'ye döner. Eteokles ve Polyneikes dönüşümlü olarak krallığı yönetirler. Ancak bir süre sonra Eteokles sırası geldiği halde yönetimi kardeşine vermez. Bunun üzerine Polyneikes Argos kralına sığınır ve kardeşine savaş açar; savaş her iki kardeşin de ölümüyle sonuçlanır. Krallık Kreon'a kalmıştır. Kreon, kendi ülkesine savaş açtığı için Polyneikes'i vatan hainliği ile suçlar ve onun cesedinin gömülmesini yasaklar. Ancak Antigone kardeşine yapılanın haksızlık olduğunu düşünür ve Kreon'un yasalarına karşı çıkarak kardeşini gömer. Bunun üzerine Kreon Antigone'nin diri diri gömülmesine karar verir. Ancak kahinin Kreon'a tanrılar tarafından lanetleneceğini söylemesi üzerine Kreon kararından vazgeçer. Tragedyanın sonunda Antigone kendini asar ve ölür, Kreon da karısını ve oğlunu kaybeder.

Bu tragedyada devlet hukukunu her şeyden üstün tuttuğu için Kreon bir ikilem içerisinde kalmıştır: bir tarafta devlet, diğer tarafta ailesi. Kreon'un davranışı adil değildir ama devletin hukukuna da aykırı değildir. Kreon sorumluluk sahibi bir yönetici olduğunu ailesini kaybetme pahasına ispatlamıştır. İşte bu noktada yasa ve adalet çatışması karşımıza çıkmaktadır.

Judith Butler *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı: Antigone'nin İddiası* adlı eserinde Antigone aile ile devletin, yaşam ile ölümün eşiğinde olan bir karakterdir. Butler'a göre Antigone yasalara karşı çıkışın bir sembolüdür.

Adalet ve yasa arasındaki karşıtlık, *Antigone* tragedyasında eril yasayı temsil eden Kreon ve dişi ya da aile yasasını temsil eden Antigone arasındaki çatışmada kendini göstermektedir. Burada haklı olan kimdir? Kreon mu, Antigone mi? Aslında her ikisinin yaptığı kendi açılarından bakılırsa doğru bir tutumdur.

Platon'un *Kriton* diyalogunda Sokrates gençleri baştan çıkardığı ve tanrılara karşı geldiği gerekçesiyle mahkum edilmiştir. Kriton Sokrates'in suçsuzluğundan emin olduğu için, onu hapishaneden kaçırmak ve böylece ölümden kurtarmak istemektedir. Ancak Sokrates Kriton'un hapishaneden kaçma önerisini geri çevirerek ölmeyi tercih eder. Çünkü Sokrates'in bağlı bulunduğu devletinin yasaları onu mahkum etmiştir, hapishaneden kaçmak devletin yasalarına karşı çıkmak anlamına gelmektedir. Sokrates'in kaçması onun şimdiye kadar savunduğu bütün ilkeleri hiçe sayması anlamına gelecektir. Bu da Sokrates'in kendi kişiliğiyle çelişmesi demektir. Sokrates'e göre yasayı ihlal etmenin bir gerekçesi olamaz. Burada Sokrates haksız yere suçlanmıştır ve ona karşı uygulanan yasa adil değildir. Ancak yasalar devletin esasıyla özdeşleştiği için, yasaya baş kaldırmak devlete baş kaldırmak anlamına gelmektedir.

Kriton diyaloğunda karşımıza çıkan sorun gene yasa ve adalet arasındaki çatışmadır. Burada şu sorulabilir? Adil olmayan bir yasa olabilir mi? Yasayı yasa yapan şey, ona gösterilen onaydır. Eğer insanlar yasalara karşı gelselerdi yasa denilen bir şey, dolayısıyla devlet düzeninden söz etmek mümkün olmayacaktı.

Adalet ve yasa arasındaki çelişkiyi görebileceğimiz en çarpıcı örnek William Shakespeare'in *Venedik Taciri* adlı oyunudur. Oyunun kahramanlarından Antonio, Venedikli tacir, Shylock ise zengin bir yahudidir.

Bassanio, Belmont'a gitmek için arkadaşı Antonio'dan borç ister. Antonio'nun gemileri denizde olduğu için Bassanio'ya vereceği parayı Yahudi bir tefeci olan Shylock'tan temin eder. Shylock Antonio'nun borcunu ödeyememesi halinde borcuna karşılık olarak vücudundan bir parça et alacağını (yaklaşık yarım kilo) senedin sonuna ekler.

Antonio, ilerleyen zamanlarda gemilerinin denizde kaybolması dolayısıyla borcunu ödeyemeyecek duruma düşer. Shylock, "yarım kilo et alacağını" ister; buna binaen de hukuk uygulayıcılarına, talebini şu şekilde dile getirir: "Sözleşmenin gereği neyse onu alacağım. Aksi takdirde Anayasa'nıza ve şehrinizin, her yurttaşa tanıdığı özgürlüğe gölge düşer. Bana ait olan o et ve ben de onu istiyorum. Eğer vermezseniz, yazıklar olsun yasalarınıza! Venedik'te adaletin gücü yokmuş demek"(Shakespeare 2008). Bu durum karşısında çaresiz kalan yasa uygulayıcılarının imdadına zeki bir bayan olan Portia -avukat olmadığı halde kendini avukat olarak tanıtarak- yetişir. Shylock'un bu isteklerine karşılık: "Sözleşmede yalnızca yarım kilo et yazdığı, bu bakımdan da hakkını alırken bir damla kan akıtmaması gerektiğini hatta yarım kilo eti, gramın dahi şaşmadan alması gerektiğini belirtir." Eğer kan akarsa Shylock'un bütün mal varlığına el konulacaktır.

Oyunun sonunda Shylock senede dayanan hakkından vazgeçer, ancak bir Hristiyanın yani Antonio'nun canına kastetmekten dolayı mallarına el konur. Syhlock'un hayatı ise Hristiyan olması şartıyla Antonio tarafından bağışlanır.

Burada Portia'nın yapmış olduğu savunma oldukça dikkat çekicidir. Çünkü

kan akıtmadan etin kesilmesi mümkün değildir. Buradaki yasa ve adalet arasındaki çatışmaya bakarsak; genel olarak yasalar insanların haklarını güvence altına almaktadırlar. Ancak en temel hakkın yaşama hakkı olduğunu düşünürsek, bir yasanın yerine getirilmesi bir diğer yasanın yani en temel yasanın çiğnenmesi ile mümkün olacaktır. Bu da yasaların uygulanışı ya da yorumlanmasıyla ilgili problemleri doğuracaktır.

Borçlar yasasının ilk maddesine göre iki tarafın karşılıklı rızasıyla yapılan sözleşme geçerlidir. Bu haliyle bakarsak, yani borçlar yasasına göre Antonio ve Shylock arasındaki sözleşme geçerli bir sözleşmedir. Diğer taraftan sözleşmedeki şartın yerine gelmesi de imkansızdır. Bu durumda ne yapılacaktır?

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi adalet ve asıl amacı insanlara adalet dağıtmak olan yasa arasında bazı durumlarda çatışmalar ortaya çıkabilmektedir. Bunun nedeni ise yasaların yorumlanmasıyla ilgilidir. Böyle durumlarda yapılması en uygun görünen şey: en fazla faydayı sağlayan ve temel insani hakları koruyan kararı uygulamaktır. Adalet ve yasa arasındaki bu çelişkiler hukuk sistemi içerisinde fazla yer almamaktadır. Çünkü hukukta asıl olan yasayı uygulamaktır. Sophokles'in *Antigone*'sinde Kreon'un da yapmaya çalıştığı buydu, ancak sonuçları pek de iyi olmamıştır. Bizim ele aldığımız örnekler genelde uç örnekler olarak nitelendirilebilir. Mesela, Shakespeare'in *Venedik Taciri* adlı eserindeki durum genelde hukukçuların karşılaştığı bir durum değildir. Çünkü bu tarz sözleşmelerin geçerliliği tartışılır niteliktedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Adalet ve yasa arasındaki ilişki felsefi açıdan ele alındığı takdirde bazı durumlarda ikilem oluşturabilecek kararlarla karşı karşıya kalındığını, adalet ve yasanın çatıştığını görebilmekteyiz. Ancak hukuk en genel anlamda; temeli adalete dayanan ve bu adaleti yasalar aracılığıyla sağlayan kurallar sistemidir. Yani adalet olmadan yasadan, yasa olmadan da adaletten bahsetmek pek doğru olmaz. Diğer bir deyişle meşruluğun sınırlarını belirleyen yasalar, adaletin güvencesidir. Haksızlığa uğradığını düşünen herkes adaletin bir gün tecelli edeceği inancını hep taşımalıdır...

Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, nuryeliz@gmail.com.

Kaynakça

Butler, Judith. 2007. *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı: Antigone'nin İddiası.* Çeviren: Ahmet Ergenç. İstanbul: Kabalcı.

Gülcan, Nur Yeliz. 2007. Rawls'ın Doğruluk Olarak Adalet Teorisi. *Kaygı Dergisi* 8: 84-90.

Hume, David. 1997. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme.* Çeviren: Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayıncılık.

Platon. 1995. *Diyaloglar 2: Kriton (Ödev Üstüne).* Çeviren: Tanju Gökçöl. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Rawls, John. 1958. Justice as Fairness. *Philosophical Review* 67: 164-94.

Shakespeare, William. 2008. *Venedik Taciri.* Çeviren: Bülent Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Sophocles. 1974. *The Theban Play: King Oedipus, Oedipus at Colonus, Antigone.* Translated by E. F. Watling. New York: Penguin Books.

Adil Bir Düzen Kurmak Mümkün mü?

Metin Becermen

> "Her şeyi düzenlemek isteyen totaliter bir devlet dahi aşamayacağı sınırlara çarpmaktadır. Ne kadar ürkütücü olursa olsun bütün cezalar insanı, insani davranmaktan yani insani ihtiyaçlara göre edim ve edimsizliklerle reaksiyon göstermekten alıkoyamayacaktır. "Kanun güçlüdür, zaruret daha güçlüdür", demektedir Goethe" (Hirsch 1997, 308).

Bu konuşmada/yazıda, adil bir vergi sistemi üzerine inşa edilecek olan adil bir gelir dağılımının sağlanması sonucunda bütün sorunların hallolacağı ve refahın sağlanacağı, böylece de demokrasinin hayat bulacağı bir sistemin yaratılacağı algısına itiraz edilmektedir. Adil bir vergi sisteminin hayat bulması ve gelir dağılımının adil bir şekilde düzenlenmesi elbette ki önemlidir; ancak yeterli değildir. Çünkü insan, bir birey olarak ele alındığında toplum içinde belirli bir yerde, belirli bir kişi özelliğine sahip olarak yaşar. Kişi dediğimiz, soyut bir şey olmaktan öte, somut ve tek olan bir yapıya gönderme yapar. Bu yapı ise, çok çeşitli unsurlardan oluşur. Bunlar etnik köken, din, ideoloji ya da siyasi tercihler vs. dir. Bunları bir yana bırakan bir adalet anlayışı geliştirmek sorunu anlamada yetersiz kalacaktır. Çünkü ben, dünyaya, olan-bitene bakışımla, etnik kökenimle, dinsel kimliğimle, geleneğimle, "kültürüm"le vs. bir bütün oluşturmaktayım. Bu noktada söylediklerime açıklık getirmek ve söylediklerimize bir temel oluşturabilmek için konuyu biraz açmak gerekmektedir. Bu nedenle, araştırmaya, hakka ve adalete dair temel kabulleri ele alarak başlamak uygun olacaktır.

Hak ve Adalet

Öncelikle, insanların genel olarak adalet istediklerini, örneğin "adil bir dünya" istediklerini söylediklerinde, dile getirdikleri bulanık bir özlemdir; ancak belirli bir tek durumda adalet istediklerini söylediklerinde bir talebi dile getirdikleri görülür. Bu şekilde, kendilerine ya da bir başkasına bir şeyin -her tek durumda farklı bir şeyin- verilmesi gerektiğini, o anda sahip olmadıkları, kendilerine ait olduğunu düşündükleri bir şeyin, onlara verilmesi gerektiğini; yoksun bırakıldıkları kendilerinden "alınmış" ve onlara geri verilmesi gerektiğini düşündükleri bir şeyi, kendilerine borçlu olunan bir şeyi kastetmektedirler. Bu, bizim, Platon'un Devlet'te Simonides'in[1] sözüne bağlı olarak dile getirdiği bir adalet tanımını, "her

birine gerekeni, borçlu olunanı vermek" şeklinde dile getirdiği bir adalet tanımını düşünmemizi sağlamaktadır (Kuçuradi 1994, 28).

Platon adaletten, her insanın kendi yeteneklerine göre kendi yaşamı boyunca kendine düşeni yapmasını anlamaktaydı. Ona göre, kendine göre ödevleri olan her toplum üyesinin bu ödevlerini yerine getirmesi gerekmektedir. Buna göre, bazı insanlar yönetici olacak, bazıları da koruyucu, üretici ve tüccar olarak yönetime yardımcı olacaktır. Böylece adalet, sosyal yapının değişik bölümlerinin ahenkli bir ilişki içinde olması, uyum halinde bulunmasıdır. Buna göre insan toplumdan soyutlaşmış şekilde istediğini yapabilen bir varlık değildir. Aksine toplumsal yapının oluşturduğu organik bütünün gereklerine kişisel isteklerin ve tercihlerin uyması gerekmektedir (Gündoğan 2004, 83).

Platon'daki toplumsal yapı içinde adalet, her sınıfa hakkı ne ise onu vermeyi gerektirir. Her kişinin ve sınıfın görevi ve hakkı bellidir. "Buna göre, herkese hakkı olanı vermek belli bir yük karşısında bir yarar sağlamak anlamına gelir ki, bu anlamda adalet, herkesin kendi işine, sınıfına ve durumuna bağlılıktır" (Yıldız Karagözden aktaran Gündoğan). Platon, adaletsizliği bir haksızlık olarak görme eğiliminde olduğu için, adaletsizlikten hareketle adalete ulaşırken, adaleti hakka uygunluk biçiminde anlamaktadır (Gündoğan 2004, 83).

Çotuksöken'e göre, Sokrates/Platon, sanki insanın adaletin savunucusu olmakla yaşamak arasında bir tercihle karşı karşıya olduğunu söylemektedir. Kişi, ya özel yaşamında yaşayıp gidecektir ya da kamu yaşamında, yönetimde adaletin savunucusu olarak birtakım kamusal işleri, yönetim işlerini, her türlü tehlikeyi göze alarak, üstlenecektir. Sokrates, başkalarıyla karşılaşma ortamı olarak toplumsal olanı özel yaşamının içine yerleştirmiştir.

> Ancak Platon'un aktardıkları çerçevesinde Sokrates'e göre, özel yaşam-kamusal yaşam karşılaştırmasında, kamusal alan dar anlamında kamu alanını imlemektedir ve Sokrates'in özellikle adaleti gerçekleştirme bakımından en sorunlu gördüğü alandır burası ve Sokrates de salt bu alanın öznesi olmanın yol açacağı sorunlara değinmektedir. (Çotuksöken 2004, 159)

Öte yandan, haklı olmayı, yasal olan şeyler olarak gören Aristoteles, yasaya uygun olanların her birinin hak olduğunu söyler (Gündoğan 2004, 83). Aristoteles'e göre, yasaya uygun olanlar yasama sanatı tarafından belirlenenlerdir ve bunların her birinin hak olduğunu söylemekteyiz. Yasalar ise ya herkesin ortak yararını ya da en iyilerin yararını, yani erdem bakımından başta olanların yararını veya bu tür bir başka bakımdan yararlı olanı hedef edinirler. Böylece politik toplumda (*Politike koinonia*) mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan ya da koruyan şeylere bir anlamda haklar demekteyiz (Aristoteles 1988, 1129b 12-20). Adalet ise kendi amacını -kendi başına değil, bir başkasıyla ilişkide bir erdem olarak- kendinde taşıyan bir erdemdir bu nedenle sık sık adaletin erdemlerin en önemlisi

olduğu düşünülmektedir (1129b 25-28).

Aristoteles'e göre,

> kamu işlerine ilişkin eğitim konusundaki yasal düzenlemeler tüm erdemi meydana getirir. ... Özelinde adaletin –ve ona karşılık olan hakkın- bir türü, onurun, paranın ya da topluma katılanlar [yurttaşlar] arasında bölüştürülebilir olan diğer şeylerin dağıtılmasında sözkonusu olanıdır (çünkü bunlarda kişilerin eşitliğe aykırı ve eşit olarak bir şeye sahip olması sözkonusudur); bir başka türü ise alışverişlerde düzeltici olanıdır. (1130b 25-35)

Bu çerçevede Aristoteles'in düzeltici/denkleştirici adalet ile bölüştürücü/dağıtıcı adalet arasında bir ayrım yaptığı görülür. Burada, dağıtıcı adaletin, sitede iyilik ve şerefleri hakkaniyetli bir şekilde dağıtmakla; düzeltici adaletin ise, haksız şekilde elde edilmiş üstünlüklere, çıkarlara, başkalarına verilen zararlara uygulanacak cezaları denkleştirmekle ilgili olduğu görülür (Gündoğan 2004, 84).

Ancak, eşitlik bir orta olduğuna göre hak da bir orta olmalıdır. Eşit olmada en az iki şeyin söz konusu olduğunu belirten Aristoteles (1131a 15-16), hakkın bir tür orantı olduğunu ifade eder (1131a 29). Adalet de bir ortadır, ancak o, öteki erdemlerin olduğu şekilde değildir; daha ziyade orta olanın özelliğidir. Adaletsizlik ise uçların özelliğidir (1133b 30-35). (Burada, Aristoteles'in dile getirdiği eşitlik düşüncesini, daha sonra hak ve hukuk çerçevesinde farklı bir bağlamda ayrıntılı olarak ele alacağız.)

Aristoteles'e göre, doğal değil, insani haklar her yerde aynı değildir. Doğrunun ne olduğu, adaletli olduğu ve hangi adaletten daha iyi olduğu açıktır. Buradan da doğru kişinin kim olduğu görülür. Tek tek durumlarda eylemlerini "tercih ederek yapan ve yasa ona yardımcı olduğu halde olumsuz yönde adaleti harfi harfine yerine getirmeyen, daha azıyla yetinen doğru insandır. Bu huy ise doğruluktur, yani bir tür adalettir ve ondan farklı olmayan bir huydur" (1137b 33-1138a 3). Burada söz konusu olan adalet değil, bir çeşit adalettir. Yani adaletin bir özelliğidir.

Buradan da anlaşılacağı gibi, Aristoteles adaletin erdemin bütünü, adaletsizliğin ise kötülüğün bütünü olduğunu belirtir. Kötülük haksızlıkla birlikte ortaya çıkar. İşte bu durumda ortaya çıkan ve başkasına zarar vererek oluşan durumun adı adaletsizliktir. Aristoteles, adaleti erdemin bütünü olarak ele almanın yanında, ayrıca erdemin bir parçası olarak birkaç adalet çeşidi olduğunu da belirtir ve asıl olarak erdemin parçası olan adalet üzerinde durur ve bu biçimde ele alınan adaletin iki türünü birbirinden ayırır (Gündoğan 2004, 83-4).

Platon ve Aristoteles'te gördüğümüz adalet tartışmalarına hukuka yeni bir bakışın geliştiği Aydınlanma döneminde de geniş yer ayrılmıştır. Aydınlanma döneminde, -ortaçağda görülen, ancak burada ele alınmayan- tanrının belirleyici olduğu bir doğal hukuk anlayışının yerine, insan aklının evrensel olduğuna inanılan doğruları tarafından belirlenen,

tanrısız bir doğal hukuk anlayışının getirilmiş olduğu görülür. Ancak bu anlayış, mutlakçılığın kendini hep hissettirdiği bir hukuk ve adalet anlayışı olmuştur (Özlem 2004, 203).

Güriz'e göre, Aydınlanma'nın en önemli filozoflarında biri olan Kant, adalet konusunu incelerken üç ayrı ilke üzerinde durmaktadır. Bunlar Roma hukukunda ifadesini bulan, "şerefli yaşa, kimseye zarar verme, herkese payına düşeni ver" ilkeleridir. Kant burada üçüncü ilke olan "herkese payına düşenin verilmesi" (*suum cuique*) üzerinde durarak adalete dair klasik tanımı benimser görünmektedir. Ancak Kant'ta adaleti yönlendiren temel değer özgürlüktür. Bu nedenle Kant'ın adalet görüşünü onun özgürlükçü düşüncesine bağlı olarak değerlendirmek doğru olur (Güriz 1994, 6-7).

Bununla birlikte, adaletin, tanımı gereği, toplum içinde bireylerin ilişki ve eylemlerinin hakka uygun olması, hakkın gerçekleşmesi kadar, hak ihlallerinin ceza vb. yollarla önlenmesi olduğu söylenebilir. Bu durum, adalet kavramının ancak hak kavramına göre anlam ve değer kazanabileceğini de göstermektedir. Başka bir ifadeyle, adalet, haktan anlaşılan şeye, hakkın anlamına göre anlamı değişebilen bir kavramdır (Özlem 2004, 200).

Adaletin talep ettiği şey, değişik ve değişken koşulların, ama kişilerin ve insan türünün gelişmesine elverişli ya da en azından engelleyici olmayan değişik ve değişken koşulların sürekli yaratılmasıdır. Bu ise, ülkeler ve dünya söz konusu olduğunda insan haklarının korunmasını talep etmektedir. Çünkü insan hakları, kişilerin insani olanaklarını gerçekleştirebilirliğinin genel kurallarını, yani kişileri insan olarak kendilerine borçlu olunanların verilebileceği ve insan olarak kendilerinin de başka kişilere borçlu olduklarını verebilecekleri koşulları dile getirmektedir (Kuçuradi 1994, 31).

Eşitlik, İktidar ve Hukuk

Hak, hukuk ve adalet söz konusu olduğunda ele alınması gereken bir konu da eşitliktir. Eşitlikle hukuk uygulaması arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Hukuk uygulaması, pozitif hukuk kurallarının geçerliliğini öngörmektedir; çünkü kurallar sistemi olmaksızın hukuktan söz etmek mümkün görünmemektedir. Hukuk kuralı, insanları, olayları ve nesneleri sınıflandırır ve bunlarla ilgili ortak standartlar getirir. "Hukuki eşitlik, hukukun öngördüğü sınıflandırmaya göre benzer durumda bulunanların benzer muameleye maruz bulunmasını öngörür. Belirli yaşı tamamlamış olanların reşit sayılması veya seçmen sayılması gibi" (Güriz 1994:10).

Ancak, eşitliğe dair hukuki standartlar getirmek beraberinde iktidarı da getirir. İktidarla hukuk arasında doğrudan bir ilişki olduğunu söyleyen Hirsch'e göre, iktidar geçicidir ve "bütün çabalara rağmen kaynaklandığı faktörlerdeki kaçınılmaz ve önlenemez değişimlerle iktidar, gelişmekte ve yok olmaktadır" (Hirsch 1997, 298). Bununla birlikte, iktidar hukuka,

hukuk iktidara bağımlıdır. Yani hukuksuz bir iktidarın iktidar olmasından söz etmek mümkün değildir. Burada bir çelişki yoktur, aksine iktidarın ve hukukun birbirlerini tamamlayan kavramlar olduğu görülmektedir. "Teoloji ve felsefe literatüründe hukuk ile iktidarın birbirleriyle bağdaşmaz bir antitez ilişkisinde bulunan zıt, çelişik kavramlar olarak sürekli karşı karşıya konulması; "iktidar"ın, uygulama biçimlerinden biri olan "keyfilik" ile özdeşleştirilmesinde yatmaktadır. "İktidar hukuktan önde gider" denildiğinde iktidar, iktidar araçlarının gayri meşru olarak kullanılması anlamına gelmektedir. Buna karşılık devletin, düzenin korunmasını sağlamak için bir güce sahip olunması gerektiği söylendiğinde iktidarı; iktidar araçlarından meşru bir biçimde yararlanma yetkisi anlamını taşımaktadır. Bundan da anlaşılıyor ki hukuk iktidar ilişkisi bir tanım problemidir; yani bu ilişki, türlü ifadelerle dile getirilen kavramlara ve bu kavramlar için yapılan tanımlamalara bağlıdır" (Hirsch 1997, 304). Hukuksuz iktidar, yani yönlendirme şanslarının haksız veya hukuka aykırı biçimde kullanılması bireyler tarafından olduğunda bu hukukun ihlalidir; iktidar cihazının kötüye kullanılması ise bir keyfilikten ibarettir. Öte yandan kaba güç de iktidarın kendisi değil, aksine "iktidarın icrasının bir türü olup, hukukun egemenliğinin gerçekleştirilmesine hizmet ettiği ölçüde hukuka uygun, kendi başına buyruk bir iktidar olarak nitelenebildiği zaman ise hukuka aykırıdır" (Hirsch 1997, 306).

Öte yandan, normatif bir sistemin, yani yasa düzenin kendine özgü yükümleyici karakterine bağlı olan bir hukuk düzeninin oluştuğu görülür. Ancak burada hukuk düzeninin henüz soyut ve normatif bir sistemden ibaret olduğu söylenebilir. Bu düzenin, ancak herkesçe tanındığında bir geçerlilik kazanması söz konusu olur (Kempski 1997, 93). Ancak, "bir hukuk düzenini tüm toplum bireyleri, gruplar ve sınıflar için genel geçer kılacak bir ölçütün olması gerekir. İşte bu ölçüt *hukuksal eşitliktir*" (Kempski 1997, 94).

Toplumsal değişmenin ve gelişmenin durmadığını ve her dönemde yeni yeni toplumsal gerginliklerin ortaya çıktığını görmekteyiz. "Ama hukuksal eşitlik ilkesine göre kurulmuş bir düzende bu gerginliklerin içeriksel eşitliğe yönelen uygulamalarla daha kolay giderilebileceği daima gözetilmelidir. Bir hukuk devletinde, devlet kurumları kendilerini yeni gelişmelere uydurabilmelidir" (Kempski 1997, 107).

Öte yandan, eşitliğin "adaletin özü olarak görülmesinin bu evrenselliğin sağlanmasını daha etkin şekilde teşvik edeceğini beklemek bir yanılgı olacaktır. Zira, etik bağlamlarda, eşitliğin de anlamı kesin olarak belirlenmiş değildir ve bireysel olaylarla uygulanımı, açıklığa kavuşturulmasını gerektirir. Bu belirlenim, adalet sorunlarında kişiye ait olanın ne olduğunun belirlenmesinde gerekli olana temelde benzer bir süreci izlemelidir" (Tammelo 1997, 399).

Bu şekilde adalet, bir taraftan hak normuna saygı göstermeyi gerektiren etik ilkeyi, diğer taraftan başkalarının haklarına saygı göstermekten ibaret olan erdemi ifade eder. Burada "söz konusu olan şey, adaletsizliğin

eşitsizlik, eşitsizliğin haksızlık dolayısıyla da adaletsizliğin haksızlık olduğu; tersine olarak da adaletin eşitlik, eşitliğin hak ve dolayısıyla da adaletin hak olduğudur. Adalet, hak kavramına göre ele alınmakta ve hak kavramının nasıl anlaşıldığına bağlı olarak tanımı değişebilmektedir. Ancak değişmeyen şey, adalet arayışının zorunluluğu ve hak gerçekleşmeden adaletin de gerçekleşemeyeceğidir" (Gündoğan 2004, 84).

Adaletin bir unsuru olarak eşitliğe ilişkin yapılan bir değerlendirme ya da saptamanın, gelip geçici anlık duygulara ve taleplere ya da sadece tahmine dayanması, hoşnutsuzluk yaratacaktır. "Böylece eşitlik, sadece, bir şeyin başka bir şeye eşit olduğu sonucuna varan iddialar *haklı kılınabildiğinde*, adaletin özü olarak görülmeye devam edilebilecektir." (Tammelo 1997, 397)

Hukuk felsefesinin ana konusu, konulan yasaya aynı zamanda bir genel geçerlik katabilmektir. "Yeniçağdan bu yana hukuk felsefesi, yasanın genel geçerliğini "hukuksal eşitlik" ilkesine dayandırmakla, aynı zamanda Kant'tan bu yana özgürlük idesinin kaynağı olmuş olan otonomiden hareket etmiştir. Böylece hukuk felsefesi açısından da, etikte olduğu gibi, özgürlük ve eşitlik idelerini otonomi kavramı içinde temellendirebileceğimizi artık görebiliriz" (Kempski 1997, 94).

Etik, Hukuk ve Adalet

Hukuka siyaset felsefesi açısından yaklaşmak istendiğinde, eylem felsefesi olarak düşünebileceğimiz etik'i işe karıştırmak kaçınılmaz görünmektedir. Siyasetin, insanın başkalarına yönelik eylemlerinde ortaya çıkan bir şey olduğunu söyleyebiliriz. Etikte "ahlaksal eylem" diye ifade ettiğimiz "eylem"in "başkalarına yönelik eylem" olarak anlaşıldığı görülmektedir. "Bu açıdan bakıldığında, siyaset, büyük ölçüde bir etik olgudur. Bu yüzden siyaset felsefesinin de etikten gelen bu temelleri alacağı açıktır. Ama şu noktayı ayırt etmek çok önemlidir: Siyaset felsefesi, insanın insansal eylemlerini belli etik ölçütlere göre değerlendiren herhangi bir etiğe de indirgenemez. Siyaset felsefesi, genel olarak etik ile değil, özel olarak hukuk felsefesi ile ilgilenir. Bu yüzden siyaset felsefesinin etik temelleri genel olarak etik içinden değil, özel olarak hukuk felsefesi içinden seçilebilir" (Kempski 1997, 92-93).

Aslında, adalet kavramının özünde, insan onurunun, özgürlüğünün ve sahip olduğu hakların dokunulmazlığı ve bu dokunulmazlıklar karşısında bütün insanların eşit olduğu fikri yatmaktadır. Adaleti, siyasi olmaktan ziyade ahlaki bir kavram olarak düşünmemizi de bu fikirler sağlamaktadır. "Bu dokunulmazlıklar karşısında her eşit olmayan muamele ve dokunulmazlıkların ihlali bir adaletsizlik olarak değerlendirilebilir. Adalet, bir ölçü olmak bakımından da, hukukun, hakkı gözetmenin ve başkalarının hakkına saygı göstermenin bir ilkesi olarak düşünülebilir. Bu prensip ahlaki olduğu için, bir ödev olarak da anlaşılır" (Gündoğan 2004,

86).

Kant'a göre, ahlaksal bakımdan "doğru" eylemin tek ölçütü, insanın otonom bir varlık olarak kendisi için kendisine koyduğu yasadır. Ancak yasanın kendisinin de tek bir anlam taşıması, yani çok-anlamlı olamaması gerekmektedir. Yasa çok anlamlı olduğunda, herkesin bu anlamlardan kendisine uygun olanını seçmesi söz konusu olur ve bu durumda bir anlama göre uygun görülen eylemler, öbür anlama göre uygun görülmeyebilir. Bu noktada "hukuk" dediğimiz etkinliğin ve "hukuk felsefesi" dediğimiz felsefe disiplininin işlevi ve görevinden söz etmek mümkün olmaktadır. "Çünkü, otonom bir varlık olarak insanın kendisini özgürce buyruğu altına soktuğu yasa, aynı zamanda *başkaları* için de geçerli, *tek-anlamlı* bir yasa olmalıdır." Böyle bir yasanın, sadece etik bir özellik taşımadığı, aynı zamanda hukuksallaştığı da görülür. "Etik, konulan yasaya göre yönlendirildiğinde, pratikte otomatik olarak hukuksallaşan insan eylemlerinin dayandığı etik kuralları formüle etmeye çalışırken; hukuk felsefesi, bizzat bu yasa koyma işini irdeleyip çözümleme ve giderek bir "yasal toplumsal düzen" tasarımına ulaşma görevini üstlenir. Bu, son derece soyut bir görevdir. Çünkü alabildiğine genel olması için bu yasal düzen tasarımının her şeyden önce içeriksiz bir salt yapı olarak konumlanması gerekir. Çünkü ancak böyle normatif nitelikli bir yasal düzen, insanların hangi eylemlerinin bu yasal düzene göre uygun olacağını saptama olanağına sahiptir" (Kempski 1997, 93).

Bununla birlikte, bir şey yapmaya ya da istemeye yetkili olmak, yapmak ve istemek eylemleri güvenceye alındığı, yapmak ve istemek konusunda herkes için aynı düzenlemeler yapıldığı, yani koşullar uygun hale getirildiği takdirde bir anlam ifade eder. Bu düzenlemeleri ancak devlet yapabilir. Devlet, yapacağı düzenlemeleri hukukun bir normu, ölçütü ve ideali olan adalet ile gerçekleştirebilir. Ancak, yapmak ve istemek yetkisi, yapmak ve istemek gücünde olmak sayesinde gerçekleşebilir. Adalet, tam da bu güçtür. Bu güç ise, manevi olmak bakımından ahlâki, maddi olmak bakımından da hukukidir (Gündoğan 2004, 86-7).

Öte yandan, Çotuksöken'e göre, ayrımcılığı taşıyan özcü, hiyerarşik, dikey ilişkileri yansıtan dil ve ardındaki keyfiliğe bağlı olan tasarımlama biçimi değişmedikçe adaletin gerçekleşmesinin büyük güçlükler içereceği ortadadır. Sosyal adalet, kamusal adaletle korunmadığı sürece ortaya çıkacak güçlükler aşılamayacaktır. Öte yandan,

> kamusal adaletin sağlanmasında da dayanak noktası durumunda olan, toplumsal adalettir. Çünkü kamuyu taşıyan, toplumdur; toplumu oluşturan bireylerdir, kişilerdir, kamunun taşıyıcısı yurttaşlardır. Tek tek kişiler ve onların oluşturduğu soyut yapılı toplum, adaleti gerçekleştirme konusunda istekli olmadığı takdirde, kamusal adaletin gerçekleşmesi olanaksızdır (Çotuksöken 2004, 165).

Görelilik ve Hukuk

Özlem'e göre, hakkın tanımı söz konusu olduğunda ya da haktan söz edildiğinde, "dinsel inançlardan, felsefe anlayışlarının, ahlak öğretilerinin, hukuk ve siyaset felsefelerinin, siyasal ideolojilerin temel önermelerinden, öğretisel ilkelerinden ve son olarak belli bir kültür çevresinin tortulaşmış, içselleşmiş ve önkabuller oldukları unutulacak kadar olağanlaşmış düşünsel önkabullerinden bağımsız bir şekilde" (Özlem 2004, 201) bir çalışma yapmak mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda, "hak"kın ne olduğunu konusunda nihai belirleyici olan tarihsel/kültürel koşullanmalardır.

Hirsch'e göre, herhangi bir hukuk kuralını, içinde yaşadığımız toplumdan, bu hukuk kuralının uygulandığı çevreden, kültürden çıkarıp cansız, soyut bir düşünce alanı içine koyarak incelemek yanlış olacaktır. Herhangi bir maddenin doğruluk derecesini, uygulandığı çevreye göre ölçmek gerekir. Bu nedenle, herhangi bir hukuk kuralının, durum gereği doğru ya da yanlış olacağını söylemek uygun olur. Ancak bu "durum gereği" ilkesinin kendisi de mutlak değildir (Hirş 1997, 320-321).

Öte yandan, Özlem, Aristoteles'in, toplum düzeninin sağlanmasında ve sürdürülmesinde adaletin temel koşul olduğunu belirtikten, adaletli bir toplumun phronesis adını verdiği bir bilgi türü ışığında mümkün olabileceğini eklemeyi de ihmal etmediği ifade edilebilir. "Phronesis, bilindiği üzere, ne teorik yoldan meşrulaştırılmış, sistematize edilmiş bilgiyi, ne de teknik bilgiyi içerir. O, genel bir bilgi çeşidi değildir; tersine özel ve özgül koşullarda makul, uygun, kabul edilebilir bir eylem şeklinin bilgisi olarak kendisini gösterir. O, aynı zamanda, insanın ve insan gruplarının neyin değerli olduğuna ilişkin bilgiyi yaşam deneyimi ve buna eşlik eden bir öğrenimle edinmesi sürecini de adlandırır. Bu demektir ki, tek tek insanlar ve insan grupları, adaletli bir toplum yaratmak için mutlak geçerliliğe sahip, evrensel ilkeler aramak yerine, kendi özgül koşullarının bilincinde geliştirmiş ve edinmiş oldukları yaşam deneyiminden hareket etmelidirler" (Özlem 2004, 200-201). Bu bağlamda, Özlem'e göre, seçenek yaratmak, mevcudu ve dayatılanı görelileştirmek anlamına gelmektedir. Bu nedenle, neoliberalizmi, Aristoteles'in phronesis adını verdiği bilgi ve yaşama deneyimi çeşidine başvurarak görelileştirmek gerekmektedir. "Aksi takdirde, insanlık tarihinin en adaletsiz uygulamalarına gün geçtikçe daha fazla tanık olmak, adaleti kaba gücün belirlediği bir dünyada yaşamak zorunda kalacağımızı düşünüyorum" (Özlem 2004, 205).

Ancak, Kaufman'ın felsefe açısından düşündüğü bir şeyi hukuk açısından da düşünmek mümkün olabilir mi? Kaufman'a göre, her kim filozofların ifadelerini, sanki her biri yalnızca kendi felsefesiyle bütünü ortaya koymak zorunda imiş gibi, kendi içlerinde tekil olarak ele alırsa alsın, zorunlu olarak, felsefede çaresiz bir göreceliğin hüküm sürdüğü sonucuna varacaktır. Yalnızca, felsefeyi yüzyıllarca, bin yıllarca süren bir karşılıklı etkileşim olarak kavrayan, görüşlerin birleşebilmesinin

koşulunu görüşlerin ayrı düşebilmesinde görebilen kimse göreceliği aşabilir (Kaufman 1997, 114).

Burada önemli olan evrensellik ve görelilikten ne anlaşıldığıdır. Pozitif hukuk bağlamında hukukun belirli bir kültürün ya da devletin hukuku olduğu görülür. Ya da hukuk bir devlet içinde yaşayan insanların kültüründen, geleneğinden vs. kopuk olarak oluşturulamaz. Ancak bütün bunlar hukukun, hukuksal yapının türetildiği ilkelerin araştırılamayacağı, bu ilkelerin bilgisel değerinin sorgulanamayacağı anlamına gelmez. Belki de evrensellik düşüncesini bu çerçevede ele almak gerekmektedir.

Bu noktada, hukuka dair evrensel ilkeler koyulabileceği düşüncesi kendine zemin bulacaktır. Bu zemin de insanın kendisini gerçekleştirebileceği, ifade edebileceği bir temele vurgu yapar. Böylece temele insanın değerinden türetilecek ilkeler koymak gerektiği görülebilecektir. Bu ise, insanı bir bütün olarak görmek, soyut bir insan değil, onu o yapan her şeyle, dini, kültürü, geleneği etnik kökeni, dili vs. ile somut bir varlık olan insanı düşünmektir.

Sonuç ve Değerlendirme

Bütün bu değerlendirmeler ışığında, hak ve adaleti bu şekilde ortaya koyduğumuzda, sadece gelir dağılımını göz önünde bulundurarak ya da vergi sisteminde adil bir yapı ortaya koyarak adaleti sağlayamayacağımız görülür. Çünkü sadece gelir dağılımında sağlanacak bir adalet, insani yaşamın başka yönlerinin ihmal edilmesinde dolayı, yeterli değildir. Gelir dağılımında sağlanacak bir adaletin yanında sosyal, kültürel ve kimliğe dayalı hakların da güvenceye alınması, bu yönde adil bir yapının hayata geçirilmesinin zemininin oluşturulması ya da adil bir düzenin kurulmasının önündeki engellerin kaldırılması gerekmektedir. Çünkü insanca bir yaşam sürecek bir gelirin yanında, bir insan, bir kişi olarak kendimizi ifade edebilmemiz için düzenlenmiş bir hukuksal ve toplumsal yapının meydana getirilmesi gerekmektedir. Devlet, her kişinin, her vatandaşın kendini ifade edebileceği koşulların güvencesini sağlayacak hukuksal bir yapı üzerine inşa edilmelidir ya da bu hukuksal yapıya göre düzenlenmelidir. Eğer bunlar olmazsa, adaletin sağlanmasında, adil bir sistemin ya da düzenin oluşturulmasında her zaman eksik kalan bir şeyler olacaktır. Burada her vatandaşın hem maddi hem de sosyal, kültürel vb. refahının sağlanması ilke olarak konmalıdır. Bunlar adil bir düzen için asgari koşullardır. Buna göre bir hukuksal yapının oluşturulması da atılacak en önemli adımdır.

Felsefe söz konusu olduğunda tek tek kişilerin yapı bütünlüğünün birbirinden oldukça farklı olduğu görülür. Dolayısıyla bir devletin bütün vatandaşlarına karşı "aynı" uzaklıkta durması gerekmektedir. Bu bağlamda, yasalar yapılırken ve hukuksal yapı tesis edilirken her bir vatandaşın istekleri/talepleri göz önüne alınmalıdır. Bunlar söylenirken bütün taleplerin her koşulda ve her bakımdan karşılanması gerektiği dile

getirilmemektedir. Ancak devlet bu istekleri/talepleri göz ardı ederse ve bazı kesimlere müsamaha gösterip diğerlerine baskı yaparsa, ortaya sorunlar çıkacaktır. Devletin, bir sosyal devlet ve en önemlisi bir hukuk devleti olması için bu sorunlar ile hesaplaşmak gerekmektedir. Aksi takdirde adalet sağlanamaz; daha doğrusu, adaletin sağlanması yolunda bir adım atmanın imkânının koşulları oluşturulamaz.

Sonuç olarak bizim burada dile getirdiğimiz şey adil bir düzenin imkânının koşullarının araştırılmasından başka bir şey değildir. Bu koşullar oluşturulduğunda, adil bir düzenin imkânından söz edebiliriz. Bu imkân da bize böyle bir düzenin mümkün hale geleceğini söyleyebileceğimiz bir zemini sunacaktır.

Adalet herkesin borcu, hakkı olan şeyi almasının imkânının koşullarını oluşturmaksa, bu borcu veya hakkı korumak da sadece devletin değil, hepimizin görevidir. Her birimiz bir başkasından sorumluyuz; bu nedenle başkasına borcunu ödemenin, başkasının hakkını korumanın güvencesi olmalıyız.

Dr. Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Notlar:

1 Devlet diyalogunda, Simonides'in "adalet herkese borçlu olduğumuz şeyi ödemektir" (Platon 2008: 331 e) sözüne bağlı olarak, Platon, Simonides'in "adalet herkese hakkı olanı vermektir" demek istediğini, bunu da borç diye adlandırdığını belirtir (Platon 1999: 332 c).

Kaynaklar

Aristoteles. 1988. *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. İoanna KUÇURADİ-Saffet BABÜR), Ankara: TFK Yayınları.

Çotuksöken, Betül. 2004. "Dış Dünya-Düşünme-Dil İlişkisinde Adalet", *HFSA 9. KİTAP Muğla Üniversitesi "Felsefe Günleri" (9-12 Ekim 2003) "Adalet" Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, ss. 158-165.

Gündoğan, Ali Osman. 2004. "Hak ve Adalet", *HFSA 9. KİTAP Muğla Üniversitesi "Felsefe Günleri" (9-12 Ekim 2003) "Adalet" Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul ss. 82-87.

Güriz, Adnan. 1994. "Adalet Kavramını Belirsizliği", *Adalet Kavramı*, (Edit. Adnan GÜRİZ), Ankara: TFK Yayınları, ss. 5-25.

Hirsch, E. E. 1997. "İktidar ve Hukuk", (Çev. Hayrettin ÖKÇESİZ), *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri HFSA 1*, (Haz. Hayrettin ÖKÇESİZ), İstanbul: Alkım Yayınevi, ss. 296-308.

Hirş, E. 1997. "Hukuk İdesi", *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri HFSA 1*, (Haz. Hayrettin ÖKÇESİZ), İstanbul: Alkım Yayınevi, ss. 319-321.

Kaufman, A. 1997. "Hukuk Felsefesi, Hukuk Kuramı, Hukuk Dogmatiği", (Çev. Hayrettin ÖKÇESİZ), *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri HFSA 1*, (Haz. Hayrettin ÖKÇESİZ), İstanbul: Alkım Yayınevi, ss. 111-113.

Kempski, J.v. 1997. "Siyaset Felsefesi", (Çev. Doğan ÖZLEM), *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri HFSA 1*, (Haz. Hayrettin ÖKÇESİZ), İstanbul: Alkım Yayınevi, ss. 88-110.

Kuçuradi, İoanna. 1994. "Adalet Kavramı", *Adalet Kavramı*, (Edit. Adnan GÜRİZ), Ankara: TFK Yayınları, ss. 27-33.

Özlem, Doğan. 2004. "Adalet ve Görecilik", *HFSA 9. KİTAP Muğla Üniversitesi "Felsefe Günleri" (9-12 Ekim 2003) "Adalet" Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul, ss. 199-205.

Plato, 1999. *The Republic Books I-V*, (Trans.: Paul Shorey), Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press.

Tammelo, L. L. 1997. "Adaletin Özü Olarak Eşitlik", (Çev. Murat Önderman), *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri HFSA 1*, (Haz. Hayrettin ÖKÇESİZ), İstanbul: Alkım Yayınevi, ss. 394-399.

Adaletin Olanağı Olarak Ontoloji

Adnan Esenyel

Adalet üzerine felsefi bir soruşturmaya girişmeden önce cevaplanması gereken birkaç temel soru bulunmaktadır. İlk olarak sorulması gereken şey, felsefi bir bakışın adalet fikrini çözümlerken bize ne türden bir olanak sağladığıdır. İkinci olarak adaletin neliğine, kaynağına ve zeminine ilişkin bir araştırma sırasında felsefece ortaya konulanın geri kalanlardan farkının ne olduğu sorulabilir. Ve son olarak çok daha önemlisi felsefe adalet hakkında hukukçuların, yöneticilerin, din adamlarının ya da başkalarının söylediklerinden farklı ne söyleyebilir? Yazının ilk bölümü bu sorular ekseninde şekillenmiştir.

Her şeyden önce diyebiliriz ki, felsefi yöntemin en karakteristik özelliklerinden birisi, ele aldığı meseleyi mümkün olan en az sayıda varsayım ortaya koyarak çözmeye çalışmasıdır. Bu, felsefenin temel olarak her türden verilmişliğin, önyargının ve kabulün ötesine geçerek meselenin özünü açığa çıkartmaya çalıştığı anlamına gelir. Oysa aslında bu verilmişlikler ve kabuller bilgi iddiasıyla ortaya çıkan neredeyse her etkinliğin olmazsa olmaz koşulunu oluşturur. Örneğin şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Maddi temelli bir dış dünyanın varlığı pozitif bilimler için ve her şeyin yaratıcısı olan bir Tanrı da dinin kendisi için önceden varsayılması gereken olmazsa olmaz öğelerdir. Bu öğeler olmadan bu alanlar bir adım dahi ilerleyemez, çok daha önemlisi bu alanların söylediği her şey örtük ya da açık olarak bu varsayımları önceden kabul etmiş olması gerekir. Bu zaruri öğeler sorgulanabilir değildir, çünkü onlar zaten bu alanların var olma koşullarını oluşturur.

Söz konusu felsefe olduğunda kabuller açısından durum hiç de diğer alanlarda olduğu gibi değildir. Felsefece olan zaten mümkün olan en az sayıda kabulden hareket etmektir. Bunu örneğin en iyi Husserl'in fenomenolojik redüksiyonunda görüyoruz. Filozof bütün kabulleri ve verilmişlikleri paranteze almaya ve meselenin mümkün mertebe özünü ortaya çıkarmaya çabalar. Tam da bu yüzden felsefe, çoğu zaman en temelde bulunanı ortaya çıkarmaya çalışan bir etkinlikle özdeşleştirilir. Felsefe böylelikle genel olarak öze ilişkin bir soruşturma ya da söylendiği gibi, fundamental olana varmaya çalışan bir etkinlik olarak değerlendirilir.

Felsefenin neden hep ilk ilkelerin peşinde olduğu o halde daha anlaşılır hale gelir. Bütün bu ilk ilkeler kendi varoluşumuzun koşulunu ve zeminini meydana getirir. Felsefe diğer alanların kabulleriyle kendisini kısıtlamaz ve hepsinin ötesine geçerek bütün bir varlık alanının üzerinde yükseldiği zemini keşfetmeye çalışır. Dolayısıyla felsefenin bu konuda diğer etkinlik türlerinden ciddi bir biçimde farklılaştığı görülür. Bu yüzden örneğin ne maddi dış dünyanın ne de tanrının varlığı felsefe için kabul edilmesi

gereken varsayımlar değildir. Tam tersine diğer alanlar için vazgeçilmez ve sorgulanamaz olan bu iki unsur çoğu zaman felsefi sorgulamanın tam da merkezinde yer alır.

Burada tahmin edilebileceği üzere felsefenin ontolojik boyutuna güçlü bir vurgu yapılmaktadır. Her şeyin ilk ilkesini ve zeminini ortaya çıkarma çabası bizi kaçınılmaz olarak varlığa ilişkin bir soruşturmaya, bir ontolojiye götürecektir. Çünkü varlık düşüncesi, fikri ya da kavramı bize olabilecek en temel unsuru vermektedir. Varsayımları, ön kabulleri ne kadar geriye götürürsek götürelim varacağımız son nokta varlığın kendisidir. En temel kavrayışımızın, kavramımızın bundan daha geriye gitmesi söz konusu değildir. Aslında bu anlamda "Varlık", felsefenin başlayabileceği en temel kavramdır, bu sebeple felsefe tarihi içinde şu soru daima kendisini yinelemiştir: "Varlık nedir?". Dolayısıyla bir ontoloji bizce felsefenin olmazsa olmazıdır.

Şimdi, bu bakış açısıyla adalet kavramına yaklaşırsak neler söylenebilir ona bakmak gerekir. Neler söylenebileceği konusunda Arthur Schopenhauer bizim için verimli olabilecek bir örnek teşkil etmektedir. Adalet, Schopenhauer'ın gözünde doğrudan insanın ontolojik/ metafiziksel karakterinden, doğasından hareketle ortaya konulabilecek ahlâkın baş erdemlerden birisidir. Onun gözünde adalet bir erdem olarak ancak insanın ontolojik zemini aydınlatıldığında görülebilecek ve ortaya çıkabilecek bir şeydir. Bu ontolojik zeminin görmezden gelinmesi ve adalet fikrinin ilk başta ortaya çıkmasına sebebiyet veren ilkelerin dikkate alınmaması ayakları yere basmayan, temelsiz bir adalet düşüncesinin filizlenmesine neden olur. Çünkü varlığın "ne olduğunu" bilmeden onun adaletli olup olmadığı bilemeyiz.

Oysa bize göre felsefenin olmazsa olmazı gibi görünen bu ontolojik karakter, günümüzde neredeyse bütünüyle çağdışı metafizik bir safsata olarak damgalanmıştır. İnsana ait herhangi bir sorunsalın çözümünde bu felsefi yöntem "bilimsel" olmadığı gerekçesiyle kapı dışarı edilmiş ve insanın ontolojik ve metafiziksel kökeni sıklıkla görmezden gelinmiştir. Bu durum ise insan doğasına, onun ontolojik zeminine bütünüyle yabancı, aykırı ve uyuşmaz değerlendirmelere, kavrayışlara yol açmıştır.

Bu durumu özellikle adalet kavramında çok net bir biçimde görmekteyiz. İnsan için geçerli adil bir davranış, ya da değerlendirme üzerine akıl yürütülürken genellikle "nedenlerden" çok "sonuçlar" göz önünde bulundurulur. Çoğunlukla sonuca bakılarak bir eylemin adil olup olmadığına karar verilmektedir. Bu tür bir değerlendirme, eylemin nedenini yani, zeminini ve koşullarını göz ardı eder. Sonuç olarak ortaya çıkan görüş, bütünüyle insanın var olma koşullarına yabancı kalır. Oysa sonucun (eylemin) kaçınılmazcasına nedene (varlık koşuluna, zeminine) bağlı olduğu fark edilirse, araştırılması gereken ilk şeyin bu zemin ya da koşul olduğu görülür. O halde adalet kavramının özüne ulaşmak için eylemden ziyade daha çok bu eylemi doğuran zemine ve koşula, kısaca insanın ontolojik ve metafiziksel boyutuna eğilmek gerekir.

Bu yaklaşımı özellikle Arthur Schopenhauer'ın felsefesinde görüyoruz. Schopenhauer'da her şeyden önce insanın doğasına ilişkin ayrıntılı bir analizle karşı karşıya gelmekteyiz. Nitekim böylesi bir analiz olmaksızın bu doğanın ortaya çıkardığı eylemin ne adaletinden ne de adaletsizliğinden emin olunamaz. Dolayısıyla burada Schopenhauer'ın ayrıntılı bir insan ontolojisine imza attığına şahit oluyoruz. Zaten Schopenhauer'ın adalet anlayışı, doğrudan onun insan doğasına ilişkin yaptığı tespitlerin bir neticesi olarak ortaya çıkar.

İlk olarak belirtmemiz gereken şey adaletin Schopenhauer'ın gözünde ahlâki bir erdem olduğudur (Schopenhauer 1998, 162). Ona göre adaleti ahlâk dışında düşünmek mümkün değildir. Adaletli olan şey mutlaka ahlâki olanı da içinde taşımalıdır. Dolayısıyla biz Schopenhauer'ın adaletin ontolojik zeminini ne şekilde ortaya çıkardığını araştırırken aslında onun ahlâkın temeline ilişkin saptamalarıyla karşı karşıya geliyoruz. Adaletin, temel ahlâki erdemlerden biri olduğunu göz önünde bulundurursak ahlâka ilişkin her tespitin doğrudan adalet fikrini de kapsadığını görürüz. Nitekim ahlâkın temeli ortaya çıkarıldığında adaletin temeli de bulunmuş olur.

Bu tespitler ışığında Schopenhauer'ın insanın ontolojik yapısına ilişkin yapmış olduğu analize dönecek olursak kendisinin aslında felsefe tarihinde bir kopmaya işaret ettiğini görürüz. Descartes ile birlikte kurulan *cogito* temelli özne, Schopenhauer tarafından neredeyse bütünüyle ters yüz edilir. Schopenhauer'a göre burada öznenin temeli artık bütünüyle bir istemeden ibaret olmak durumundadır. Akıl ve onun ürettiği kavramsal bilgi ancak istemeye hizmet etmek için ikincil derecede bir konuma sahiptir (Schopenhauer 1969, I, 294). Schopenhauer'ın gözünde bu gerçek, kişi kendisine ilişkin özsel bir bilgi edinmeye çalıştığında kolayca görülebilir.

Schopenhauer'a göre bir kişi kendi varlığını dikkatlice incelediğinde fark edeceği şey, bu varlığın iki türlü bilinebileceğidir. Onun gözünde her kişi kendi varlığına ilişkin hem *dolaylı* hem *dolaysız* bir bilgiye sahiptir. Nitekim bu iddia bütün bir Schopenhauer felsefesini ve metafiziğini ayakta tutmaktadır. "Ben"e ilişkin bu bilgiyi Schopenhauer varoluşun mucizesi olarak adlandırır (Schopenhauer 1889, 169). Buna göre kişi ilk olarak kendi bedenini diğer bedenleri algıladığı gibi bir *tasarım* olarak bilir. Bu bilgi ona *dolaylı* bir biçimde, yani uzam, zaman ve nedensellik kategorilerinin devreye girmesiyle ulaşır. Bu haliyle kişi, dünyada deneyimlediği her şey gibi bir görünüş, bir *tasarım*dır. Fakat kişi dünyayı sadece *dolaylı* bir şekilde görünüş olarak bilirken, kendi varlığını sadece görünüş olarak duyumsamaz. Schopenhauer'ın gözünde kişi aynı zamanda kendisine ilişkin *dolaysız* bir bilgiye de sahiptir. Kişi kendi bilincinden *dolaylı* olan her şey dışta bıraktığında, tüm tasarımlarının ötesine geçtiğinde (bir nevi paranteze aldığında) ve öz-bilincine yöneldiğinde saf benliğiyle karşı karşıya gelir ve burada kendisinin baştan sona bir *isteme*den ibaret olduğunu görür. (Schopenhauer 2004, 10).

Schopenhauer'ın felsefe tarihindeki özgün tarafı işte bu tespitte yatar. Kendisi insanın özünü, isteme olarak ortaya koymakla kalmaz, bu kabulü varlığın kendisine kadar taşır ve en nihayetinde her şeyin; ıstırap içinde kıvranan, sonsuzca bir didinme ve çaba sergileyen *isteme*den ibaret olduğunu vurgular. Böylece o, tüm modern filozoflar gibi özneden hareket ederek varlığı anlamlandırmaya çalışır, fakat temel bir farkla: Ona göre öznenin özü, rasyonel bir ruhla tanımlanmaz. Özne artık Schopenhauer'la birlikte sonsuzca bir çaba, didinme ve irrasyonel bir *isteme*yle tahsis edilir ve bu gerçek, bütün bir varlık alanına yansıtılır. Bu noktada Schopenhauer, soruşturmasının en derin ve temel noktasına ulaşır ve varlık sorunsalını bir neticeye bağlar.

Schopenhauer'ın bundan sonra söyleyeceği her şey artık varlığa ilişkin ortaya koymuş olduğu bu saptamayla ilintili olacaktır. Özü düşünme değil de, isteme olan insan nasıl etik ve adaletli bir varlık olabilir? Schopenhauer'ın cevabını aradığı soru işte tam da budur. Varlıksal temelimizin istemeden ibaret olduğunu söylemek, yanında birçok etik sorunu da getirir. Çünkü ahlâkın ortaya konulması çoğu filozofa göre insanın her şeyden önce akıl sahibi bir varlık olmasıyla mümkündür. İnsan ancak aklı vasıtasıyla, onu yetkin bir biçimde kullanarak ahlâklı bir varlık olabilir. Oysa Schopenhauer'la birlikte varlıksal zeminde ciddi bir dönüşüm geçiren özne için bu imkân ortadan kaldırılmıştır. Aklı, düşünmeyi ve bilgiyi ancak istemeye hizmet etmek için var olan ikincil bir unsur olarak değerlendiren Schopenhauer o halde rasyonaliteye dayanan her tür ahlâkın karşısında yer alır. Bu anlamda aklın kendisi, ahlâkın temeli için müracaat edilebilecek bir öğe olamaz.

Schopenhauer'a göre ahlâk en basit tanımlamayla en az iki kişi arasında ortaya çıkan ve bireylerin birbirine zarar vermediği, tam tersine olabildiğince yardım ettiği bir ilişki biçimdir. Ahlâkın temel maksimi o halde: "*Neminem laede; imo omnes quantum potes juva*"[1] olarak ortaya konulabilir (Schopenhauer 1998, 147). Maksim ilk bakışta oldukça basit ve anlaşılır gibi görünmektedir oysa Schopenhauer'a göre bu belki de yeryüzünde uygulanması en zor maksimdir ve aslında çok az insan bu maksime bağlı kalarak yaşamını sürdürür. Schopenhauer buna neden olarak insanın doğasını ve özünü gösterir. İnsan özünün irrasyonel bir isteme ile tanımlayan Schopenhauer bu tanımdan yola çıkarak, onun davranışındaki temel motivasyonun egoizm olduğunu vurgular. Egoizm ise onun gözünde en temel ahlak dışı öğedir. Çünkü egoizm hüküm sürdüğü müddetçe yukarıda bahsedilen maksimin hayata geçmesi imkânsızdır. Peki, egoizm neden insan eyleminin zeminde yer alır? Ve çok daha önemlisi, egoizm hangi yönleri ile ahlâk karşıtı bir özellik sergiler?

Daha öncede belirtildiği gibi Schopenhauer'a göre kişi sadece kendi istemesine ilişkin doğrudan bilgiye sahiptir. Geri kalan her şey onun için bir tasarımdan, dolaylı bir görüntüden ibarettir (Schopenhauer 1969, I, 332). Dolayısıyla kişi sadece kendi acısını, yoksunluğunu ve ıstırabını doğrudan ve etkin biçimde duyumsar. Oysa kişinin diğer insanlar ve

onların acılarına ilişkin bilgisi çok zayıf ve *dolaylı* bir algıya dayanır. Diğer insanların istekleri, arzuları ve acıları bu anlamda aslında kişi için oldukça yabancıdır. Birey sadece kendi istemesini doğrudan idrak ettiğinden her şeyi ancak kendisi için ister, geri kalan her şey onun gözünde ancak araçsal bir konuma sahiptir. Doğa, her bireyi kendi çıkarının, istemesinin peşinden gitmesi için programladığından, olağan ve normal yaşantıda her bireyin eylemi o halde egoizm ile özdeşleştirilebilir. Bu da aslında şu anlama gelir: Doğal durumda insanlar için bir ahlâktan ya da adaletten bahsetmek pek mümkün değildir. Yukarıda da belirtildiği üzere Schopenhauer bir ahlâkın ancak iki kişinin karşılıklı kurduğu ilişkide ortaya çıktığını düşünür, aynı şey adalet için de geçerlidir. Oysa egoizmin hâkim olduğu ilişki biçimde taraflar birbirini yadsımaktadır, dolayısıyla buradan hareketle hakiki bir ilişki kurulmaz. Kişi egoizm temelinde sadece kendi istemesine göre hareket eder ve bu hareket biçiminde ahlâka dair hiçbir şey bulunmaz. Egoizm o halde en temel ahlâk dışı/karşıtı dürtüdür. Ahlâka temel olabilecek bir zemin aranıyorsa, bu zeminin her şeyden önce egoizmi yok etmesi gerekir.

Schopenhauer'a göre doğamız gereği kendimizden başka kimseyi düşünmeyiz. Kendi irademiz her şeyin üstündedir, çünkü sadece ona ilişkin doğrudan güçlü bir algımız bulunmaktadır, oysa bu irade sonucunda başkalarına verdiğimiz acı ancak *dolaylı* bir şekilde bilincimize girer. Egoizm söz konusu olduğunda kişi kendi istemesi dışında hiçbir şeyi önemsemez. Eylemin zemininde yatan motif, ya da sebep daima kişinin kendi iyiliği ya da kötülüğüdür. Yani eylemi belirleyen unsur bütünüyle eylemi gerçekleştiren kişinin varlıksal durumudur. Eylemin kişinin varlığına vereceği zarar ya da sağlayacağı fayda buradaki en önemli etkendir. Oysa ortaya çıkarmaya çalıştığımız ahlâk ve adalet kavramları ancak ötekinin göz önünde bulundurulmasıyla, kısaca egoizmin bertaraf edilmesiyle görünür hale gelir.

Egoizm Schopenhauer'a göre kişiler arasında adeta kalın bir duvar örer ve her türlü hakiki ahlâki ilişkiyi engeller. Adaletsizliğin temelinde de bütünüyle bireyin dünyaya sadece kendi istemesi ekseninde bakması yatar. Egoizmin insanoğlunun temel eğilimi olduğu göz önünde bulundurulursa, adaletsiz eylemlerin dünyamızda baskın olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Kökensel olarak bütün insanların adaletsizliğe ve şiddete eğilimli olduğunu ileri süren Schopenhauer kişinin kendi istemesini onaylamak adına başka bir kişinin istemesini yadsımak durumunda olduğunu belirtir (Schopenhauer 1998, 149). Zaten Schopenhauer'ın gözünde dünyadaki fiili durum da bundan ibarettir. Herkes herkese karşı savaştadır ve burada bir adaletten söz etmek imkânsızdır. Dolayısıyla aslında kişinin doğasına uygun olan şey adaletsizlik ve açıkçası "ahlâksızlıktır". Görülebileceği üzere Schopenhauer adalet kavramını adaletsizlik kavramından türetir. Böylece aslında adalet kavramına şekil veren unsur adaletsizliğin kendisidir. Bu anlamda dünyada asli ve orijinal olan şey adaletsizliktir. Adalet ancak olağan olan adaletsizliğin ortadan kaldırılmasıyla ortaya konulabilecek

bir erdemdir (Schopenhauer 1998, 146). Schopenhauer'a göre eğer ahlâk ve adalet ortaya çıkıyorsa bu adeta bir aykırılık bir anormallik olarak dünyada var olur. İşte Schopenhauer tam da bu aykırılığın, yani ahlâksal değerin temelinde yatan şeyi göstermeye çabalar.

Şimdi Schopenhauer'a göre kavramları, soyut düşünmeyi temele alarak egoizmden kurtulamayız. Çünkü düşünce her şeyden önce ona göre zaten istemeye hizmet etmek için mevcut olan bir yetidir. Dolayısıyla insanın rasyonel boyutu çoğu zaman onu daha da tehlikeli bir varlık yapmaktan öteye geçmez. Bilgi sadece istemeye amacına götürecek araçları sağlar. O, bizi egoizmden kurtarmak yerine genellikle bu egoizmi gizlemek suretiyle daha da egoist kılar. Schopenhauer bundan dolayı aklın, ahlâka ve ahlâkla ilişkili meselelere kesinlikle temel olamayacağını vurgular. Peki, ahlâk egoizmin ortadan kaldırılmasıyla ilgili olduğuna göre bunu ne sağlayabilir? Ahlâksal değeri hangi zemin üzerine konumlandırmalıyız? Soruyu Schopenhauer'ın gözünden sorarsak: Başkasının iyiliği ve kötülüğü nasıl olur da eylemimin sebebini meydana getirebilir (Schopenhauer 1998, 143). Ben nasıl olur da kendim için değil de başkası için eyleyebilirim? Ahlâkın en temel sorunu Schopenhauer'a göre işte bu soruda yatar. Ahlâklı ve dolayısıyla da adaletli olmak başkasını gözeterek eylemeyi gerektirir.

Eylemin ortaya çıkışını meydana getiren zeminin adalete uygun olabilmesi için Schopenhauer kişinin rasyonel boyutundan ziyade duygusal boyutunu ön plana çıkarır. Böylece ahlâkın temel öğesini ortaya koyma çabası içinde Schopenhauer eksenini akıldan, merhamet duygusuna kaydırır. Ona göre, başkasını gözeterek eylemek aklın değil ancak merhamet duygusunun bir sonucu olabilir. Buna göre öteki, istememizin doğrudan nesnesi olduğu müddetçe biz onu gözeterek eyleriz. Fakat bu, aynı zamanda şu anlama gelir: Öteki, istememizin doğrudan nesnesi olduğunda biz artık o kişinin acısını kendi acımız gibi duyumsarız (Schopenhauer 1998, 143). Onun acısı bizim acımız, onun sevinci bizim sevincimiz olur. Bu ise egoizmin inşa ettiği ve iki kişi arasında hakiki bir bağ kurmayı engelleyen duvarın yıkılması anlamına gelir. Öyle ki, artık kişiler arasındaki ayrım ortadan kalkmıştır. Nitekim artık iki kişi arasında hakiki bir ilişki formu, yani ahlâki bir unsur oluşmuştur. Şimdiye kadar egoizmin etkisi altında olan ve bu yüzden herkesin birbirinden farklı olduğunu hayal eden kişi, merhamet duygusuyla ötekinin acısına ortak olduğunda, onunla birlikte acı çektiğinde her türlü farklılığın aslında bir yanılsamadan ibaret olduğunu görür ve kendisi için istediği her şeyi öteki için de ister. Kendi istemesi ile ötekinin istemesi arasında herhangi bir ayrım gözetmez olur.

Burada söz konusu olan merhamet diğerinin çektiği ıstırabı görüp basitçe acımak değildir. Burada merhamet ötekinin acısını kendi acısı gibi duyumsamak ve adeta onunla beraber acı çekmektir (Schopenhauer 1998, 144). Ötekine duyulan merhamet ile beraber adeta ontolojik bir dönüşüm yaşayan kişi, doğanın kendisinden beklediği ahlâk dışı egoizmin üstesinden gelir. Adaletsiz ve ahlâki öğelerden yoksun davranışlara bir set çeken merhamet, ilk etapta ötekinin acı çekmesini önler. Böylece

Schopenhauer'a göre adaletin en temel ilkesi olan "Kimseye, zarar verme" düsturu sağlanmış olur (Schopenhauer 1998, 149).

Ahlâklı bir eylemin kaynağında o halde bu anlamda kaçınılmaz bir şekilde insanın merhamet duygusu vardır. Bu duygu, aynı zamanda adaletli bir eylemin de kaynağını teşkil eder. Demek ki eylemimizin temelinde, zemininde ötekine duyulan merhamet yatıyorsa, o eylem adaletli olur. Çünkü merhametten doğan her eylem, egoizmden kaynaklanan ve ötekine zarar ve acı veren eylemin önüne geçer. Merhamet adeta adaletsiz olmamızı engeller. Tüm ahlâki eylemlerin temelinde bulunan merhamet sonuç olarak temel iki ahlâki erdem olan adalet ve insan sevgisini doğurur. Baş ahlaki erdemlerden biri olarak adalet, kökenini o halde ancak insan doğasına özgü olan merhamette bulur. İşte her tür ahlâki, dolaysıyla da adaletli eylemi doğuran zemin budur. Her şeyden öte Schopenhauer yaptığı bu çözümleme ile adaletin ontolojik kökenine ilişkin bir soruşturma yürütmenin önemine dikkat çekerek, günümüzde adaletin ele alınış tarzına alternatif bir bakış önermektedir. Ontolojik bağından koparılmış bir ahlâk ve adalet kavrayışının bütünüyle havada kaldığını belirtmekle kalmayan Schopenhauer çağımızda çoktan terk edilmiş bir yöntemin vazgeçilmezliğini de bizlere göstermiş olur.

Araştırma Görevlisi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı.

Notlar:

1 "Kimseye zarar verme, tam tersine herkese olabildiğince yardım et"

Kaynaklar:

Schopenhauer, Arthur. 1889. *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, edited by Julius Frauenstädt. Translated by K. Hillebrand. London: Geoge Bell and Sons.

Schopenhauer, Arthur. 1969. *The Word as Will And Representation*, Volume I-II. Translated by E.F.J. Payne. New York: Dover Publications.

Schopenhauer, Arthur. 1998. *On the Basis of Morality*. Translated by E. F. J. Payne. Cambridge: Hackett Publishing.

Schopenhauer, Arthur. 2004. *Prize Essay On The Freedom Of The Will*, edited by Günter Zöller. Tranlated by E.F.J. Payne. Cambridge: Cambridge University Press.

Mülk'ün Başladığı Yerde Kardeşlik

Şengül Çelik

Tarihsel olarak insanın özü tartışmaları belli bir döneme damgasını vurmuştur. Hobbes'un "çıkarcı", "bencil " insan tiplemesine Lord Shaftesbury içinde ahlak duygusu taşıyan bu yüzden asıl olarak "bencil olmayan" insan tiplemesi ile karşılık vermiştir. Rousseau insanın doğal halinin ne iyi ne de kötü olarak savunulamayacağını söylerken Hume bu tartışmanın anlamsız olduğunuı çünkü insanın doğal olarak sosyal olduğunu bu yüzden sosyal olmadığı bir zaman dilimi bulunmadığını iddia eder. Günümüzde John Rawls, Robert Nozick gibi isimler bu konuda yorum yapmış olsalar da bu konu en azından insan doğası bağlamında artık üzerine fazla konuşulmayan bir hal almıştır.

Hume toplumun ahlaki yapılandırılmasını her insanda var olan "mülk" sahibi olma isteğinden başlatır. Ona göre insanların birbirleri ile ilişki kurma ihtiyacı bu "mülk edinme" ve "mülkünü koruma" dürtüsü ile başlar. Modern dünyada "kardeşlik" "eşitlik" ve "özgürlük" gibi her kesimin hoşlandığı ama bir türlü kolayca uzlaşamadığı soyut kavramlar hakkında konuşulurken "mülk" kavramı göz ardı edilmeden yeni söylemler oluşturulmalıdır. Mülkün ve çıkarların olmadığı yerde kardeşlik tesis etmek zorlanılacak bir durum değildir. Önemli olan çıkar çatışmaları ve mülk paylaşımının söz konusu olduğu sosyal alanlarda geçerli bir kavramlar bütünü oluşturmaktır. Bu bildiride çıkar ve mülk ilişkileri doğrultusunda daha önce yapılmış çalışmaları değerlendirip günümüze uygun bir kardeşlik modelinin nasıl tesis edilebileceği araştırılacaktır.

Evrenin nasıl oluştuğu problemine odaklanan ilk çağ felsefesi her ne kadar sosyal konularla çok ilgilenmemiş görünse de bize ulaşan bazı fragmanlar o dönemde insanın ve sosyal düzenin nasıl anlaşıldığı hakkında bilgi vermektedir. Örneğin ilk çağ Yunan felsefesinin en popüler isimlerinden Heraklitos tüm insanların kendiliğini kavrama ve en büyük erdem olan ölçülü davranma yetisine sahip olduğunu düşünmektedir.[1] Plato tarafından yüksek bir erdem olarak nitelenen" bilgelik" Heraklitos'a göre doğru konuşmak ve doğaya göre hareket etmektir.[2] Belki açık bir ifade ile insana herhangi bir iyi ya da kötü sıfatı yüklememiş olsa da tüm insanların erdemli davranma yetisinin olduğuna inanmakla en azından insana iyi olma potansiyeli atfetmiştir diyebiliriz. Heraklitos kadar popüler olmayan felsefeden çok komedi ve trajedi yazarlığıyla meşhur Sirakuzalı Epikarmus "insanın doğası ne?" sorusuna "şişirilmiş idrar kesesi"[3] diyerek tarihin en ilginç yorumlarından birini yapmıştır. İlk bakışta sanki olumsuz bir insan doğası algısı sergilese de insanın öğrenmesinin, en az iyi bir doğaya sahip olmak kadar iyi olduğunu söylemesi bu kanaati değiştirmektedir. Erdemli davranışın sürekli uygulanmasının doğal yeteneklerden daha çok sonuç

verdiğinin altını çizerek insanın doğal yapısının ötesinde her zaman için iyi olma şansının bulunduğunu vurgulamış olması, insan doğası hakkında olumlu bir görüşe sahip olduğunu düşündürmektedir. Epikarmus insanın onur duyacağı özellikler arasında mülkiyetin altını çizen ilk isimlerden biri olmuştur. "Mülk, ev, mutlak kural, zenginlik, güç, güzellik bunların hepsi akıllı insan için onur kaynağı iken akılsız birinde saçma olur"[4] diyerek insan, akıl, mülk ve güç arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Anaxagoras'ın yaklaşımı daha sonraları Aristo'nun da katkılarıyla birçok düşünürde etkin olmuştur. Ona göre "insanlar güç ve hız bakımından hayvandan aşağıdırlar ancak tecrübe, hafıza, bilgelik ve beceri sadece insanda olan özelliklerdir ve bu sayede insan hayvanların ürünlerini de toplar.[5] İlk çağ felsefesine atomlarla adını yazdıran Demokritos aslında ahlak alanında söyledikleriyle Görev ahlakının ilk çağdaki sesidir diyebiliriz. Demokritos da akıl zenginlik ve yönetime dikkat çekenlerdendir. Her ne kadar eşitlik adalettir dese de akılsız insanın yönetmesindense yönetilmesi daha iyidir diyerek akılla insanlar arasındaki eşitliği kaldırmıştır. Hayvanların öğrencileriyiz deyip örümceği bülbülü insana öğretici kılan Demokritos bir erkek için en büyük hakaret bir kadın tarafından yönetilmesidir diyerek bugün için anlaşılması güç bir eşitlik anlayışı ortaya koymuştur. Demokritos mutluluğu ve mutsuzluğu ruhun bir mülkü olarak tanımlamıştır. Mutluluğun mal mülk ya da altından gelmediğini iyi ve kötünün yeri olan ruhtan kaynaklandığını söyleyerek maddi mülk ve gücün etkisini tinsel varlıklardan daha aşağı seviyeye çekmeye çalışmıştır. Demokritos da Heraklitos gibi eşya ve hadiselere iyi-kötü diye değer atfetmemiştir. O, bazen iyi bazen kötü olacak nesne veya hadise için bir "teknik" icat etme teklifinde bulunmuştur. Adaletin doğal olarak tercih edilecek içsel bir özellik olduğunu düşündüğünü biz onun adaleti tatbik etmeyen insanın yaptıklarından hoşlanmayacağını korkup kendine işkence çektireceğini iddia etmesinden çıkarabiliriz.[6] Bu yaklaşımıyla insanın fıtraten kötülükten rahatsız olacağı iyiyi ve adaleti isteyeceği kanısındadır diyebiliriz. Eğitime yaklaşımı ise hayli dikkat çekicidir. Ona göre zenginler için eğitim bir ziynet fakirler için ise bir sığınaktır.

İlk çağın en temel erdemlerinden olan adaletin korunması için Demokritos'un teklifi" her neye mal olursa olsun adaleti çiğneyenin öldürülmesi"[7] şeklindedir. Ona göre "Adaleti bozanı öldüren (cezalandıran) düzen olan her toplumda adaletten, cesaretten, mülkten daha çok pay alacaktır."[8] Hatta bir korsanı ya da çete üyesini öldürmenin ya da öldürmeye azmettirmenin cezadan muaf olması gerekmektedir.[9] Yanlış yapanların ihmal edilmeden cezalandırılmasının iyi ve adil olduğunu ihmalin ise adaletsizlik ve kötü olduğunu düşünür.[10] Ödev ahlakına odaklanmış toplum düzenini sağlayacak ise güçtür. Ona göre yönetim ya da kural koyma yetkisi, doğası gereği güçlülere aittir. Heraklitos da bu güç dengesini ayarlayan savaştır. O "Savaş hepimizin hem kralı hem de babasıdır"[11] diyerek savaşın tartışmasız gücüne vurgu yapmıştır, "Savaş bazısını tanrı, diğerini insan; bazısını köle diğerini hür yapar"[12] diyerek savaşın sosyal değişimdeki belirleyici rolünün altını

çizmiştir. Daha sonraki bir fragmanında ise savaşın evrensel olduğunu söyleyip yargı yetkisinin ya da bugünkü manasıyla hukukun aslında anlaşmazlık olduğunun bilinmesi gerekliliğini söyleyip her şeyin anlaşmazlık ya da gereklilik sonucu ortaya çıktığını iddia etmektedir.[13] Bu yaklaşımla insanlık tarihinin neden bir savaşlar ve anlaşmazlıklar tarihi olduğunu anlamak daha da kolaylaşmaktadır. İlk çağ filozoflarının insan doğası hakkındaki kanaatlerini kesin olarak bilemezsek de adaletin tesisi için yaptıkları tekliflerin Hobbes'un "Ejderhasına" giden yolda birer adım olduklarını söyleyebiliriz.

İnsan davranışlarını anlamanın yolunun insan doğasından geçtiğini düşünen düşünürler insanı tanımlamakta birçok temel özelliklere atıfta bulunmuşlardır. İnsan sosyal bir varlıktır genel kabul görürken ekonomik ve politik bir hayvan olduğu da unutulmamıştır. Tanrısal otoriteden insan otoritesine giden uzun bir hikâyenin en önemli unsurlarından biridir insan doğası üzerine yapılmış yorumlar.

İlk çağların birbirinden farklı kültür anlayışları yönetimde benzer özellikler göstermiştir. Siyaset felsefesinin olmazsa olmaz üçlemesi güç, otorite ve meşruiyet anlayışı o dönemlerde tek kaynaktan beslenmekteydi: İlahi güç. Tüm insanların ve yeryüzünün sahibi bir tanrı anlayışı, ister tek tanrılı dinlerde olsun ister çok tanrılı pagan toplumlarda ortak bir değer olarak kabul görmekteydi. Aristoteles'in kendisi hareket etmeyen ilk hareket ettirici tanrı anlayışlı evreninde doğa tanrısal bir güce sahiptir. Meşhur *Politika*'sında yöneten ve yönetilen sınıfları ayırmış ve en doğal yöneticinin hür olan çocuğunu ve karısını yöneten baba olduğunu söylemiştir. Aristoteles Homeros'un bu sebeple Zeus'a tüm tanrıların ve insanların babası dediğini hatırlatır. Zeus tüm insanların ve tanrıların kralıdır. Kral olan doğal olarak tebaasından üstün olandır.

Aristoteles'e göre bütün ayrımların hür-köle, kadın-erkek, yaşlı-genç temelinde onların doğası yatmaktadır. Kimin yöneteceği kimin yönetileceği hepsi doğanın yasaları içinde saklıdır. Dinsel inanışların insanları yönetmekte bir araç olarak kullanılması Hristiyanlıkla mücadele eden pagan Roma İmparatorluğunda da devam eder. Polybios ve Cicero gibi düşünürler Platon ve Aristoteles'den aldıkları doğal yasa anlayışını ve insanlar arasındaki doğal ayrım inançlarını sürdürürler. Cicero devletin sürekliliğini sağlayan "Tanrısal kült"ün imparatorlarından geriye kalan bir miras olduğunu söyler.[14] Ancak bu hususta temkinlidir O'nun kastettiği tanrı devletin kontrolü altındaki tanrıdır. Bu yüzden "devletin izin vermediği yeni ya da yabancı tanrılar için bir kült oluşturulmaması"[15] yönünde telkinde bulunmayı da unutmaz. Cicero'ya göre "tanrılar insanlara yurt olarak dünyayı vermişlerdir"[16] Aristoteles'in site-devletine karşın Cicero'ya göre "her insan bir dünya vatandaşıdır."[17] Tüm insanların vatandaşı olduğu evrensel devlet olmak tanrısal bir misyondur bu misyon da Roma İmparatorluğu tarafından temsil edilmektedir. Roma İmparatorluğu doğal yasaları uyguladığı için tüm insanları hükmü altına almak onun için meşru bir iştir.

Roma İmparatorluğu'nun en popüler öğretisi olarak kabul edilen Stoacılık imparatorluk anlayışını meşrulaştırılmada da kullanılmaktaydı. Lucius Annaeus Seneca doğa yasalarının akla uygun uyulması gereken yasalar olduğunu düşünür. Ondaki doğal zorunluluk anlayışı insanların başlarına gelenlere katlanmasını sağlar zihnin duruluğu ancak kişinin iyi/kötü hadiseler karşısında çok mutlu ya da çok muzdarip olmasını engelleyecek şekildedir.

Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul etmesinden sonra zamanla Kilise güç odakları arasındaki yerini almıştır. İlk çağın doğa baskın tanrısal güç anlayışı ortaçağda yerini Tanrısal güç odaklı doğa yasalarına bırakmıştır. Pagan kültürün doğal yasa anlayışı tanrının yarattığı doğa yasalarının gücüne dönüşmüştür. Hıristiyanlık bir zamanlar ezilmişlerin öbür dünya odaklı "eşitlikçi" ve "barışçı" dini iken zamanla otoriteye itaati emreden hatta gerekirse savaşmayı hak bilen öğretilerle yeni bir sürece girmiştir. Bu konu hakkında İmparatorluktan Tanrı Devletine adlı kitapta Levent Köker:

> özellikle v. Yüzyıldan itibaren Roma'nın güçlü bir kurumu haline gelen Kilise, imparatorluğun varlığını tehdit eden barbar akınları karşısında yeni bir tavır geliştirmiş ve başlangıçtaki pasifizmin her zaman geçerli olmayacağı, özellikle adaletsizliği cezalandırmak ve/veya barışı korumak gibi durumlarda savaşmanın "haklı" olduğu görüşünü kabul etmişti.[18]

Diyerek Hıristiyanlığın zaman içindeki değişimine dikkat çekmiştir.

Bazı şeyler ise hiç değişmiyordu. Bunların başında insanların doğal farklılıklarının doğal bir hiyerarşi oluşturduğu görüşüdür. Demokritos ile başlayan Aristoteles ile devam eden hür erkeğin kadından üstünlüğü kilise tarafından da desteklenmekteydi. Köker bunu

> toplumsal yaşamın en küçük gruplarından olan "aile" içi ilişkilerde "erkeğin" (kocanın) ya da babanın "kadın"a karşı üstünlüğünü Tanrı iradesi gererği kabul eden Eski Ahit'ten bu yana süregelmiş olan Yahudi ataerkilliğini siyasi iktidar ilişkilerine uzatmasında da görülmektedir[19]

Diyerek özetlemektedir.

Hükümetler tanrının emriyle egemenlik sahibi oldukları için onlara itaat edilmesi gerekliliği de yine kilise öğretileri arasındadır. Stoacıların evrensel devlet dünya vatandaşı anlayışını özetleyen "*kosmopolisi*" Saint Augustine'de evrensel Tanrı devletini simgeleyen "*mundus*" olacaktır. Saint Augustine, Yunan ve Roma geleneğindeki tanrısal güç ve otoriteyi Hıristiyanlıkla birleştirmiş ve "Tanrı Devleti"ni sistematik bir şekilde kurgulayan kitabını yazmıştır. Bu dönem insan doğasının ilk günaha rağmen iyi ile kötünün bir arada bulunduğuna inanıldığı dönemdir. Tanrı insanları eşit yaratmış olsa da günah işleyen insanlarla iyi insanlar arasında doğal bir ayrım bulunmaktadır.

İnsan doğası ortaçağı da içine alan süreçte doğa/tanrı ya da Tanrı/

doğa ile belirlenen akıl ile herkesin kabul edeceği bir hiyerarşik yapı göstermektedir. Ancak buna rağmen her dönem dikkat çeken söylem ise eşitliktir. Temelde kullanılan söylem eşitlik olsa da bu her zaman için bir şekilde içinde hiyerarşik yapı barındıran eşitliktir. Antik Yunanda insanların eşit olması, hür, erkek, yunanlı, vatandaş olma durumunda söz konusudur. Roma döneminin siyasal yapısını şekillendiren Cicero gibi düşünürler tüm insanların akıl sahibi olmakla doğal ahlakı takip edebilecek eşit konuma sahip olduklarını söyleseler de doğal ahlakı kusursuz uygulayacak kişiler ancak bilgelerdir. Bu yüzden bilge olanla bilge olmayana eşit davranmak aslında büyük bir eşitsizlik oluyordu. Hıristiyan dünya görüşünün hâkim olduğu ortaçağda ise eşitlik tanrı önündeki eşitlikti. İnsanlar hür iradeleri ile bu eşitlik durumunu bozuyorlardı. Ancak kadın olmak zaten doğuştan bir eşitsizlik nedeniydi. Platonun devletinin tek hâkimi filozof kraldır. Hıristiyanlık anlayışının güçlenmesi sonucu erdemi temsil eden filozof sıfatının kiliseye egemenliği temsil eden krallığın ise prenslere devredilmesi ile hâkimiyet iki farklı kaynağa bölünmüştür. John Sallesbury ve Thomas Aquinas gibi isimler bu iki farklı erkin nasıl uzlaşacağı yönünde tezler üretmişlerdir. John Sallesbury kendisinden öncekilerden farklı olarak tiranlaşan yönetimle mücadeleden bahsederken Aquinas yeniden geleneksel koşulsuz itaat geleneğini canlandırmıştır.

Ortaçağ anlayışından sonra etkin görüşleri ile dikkat çeken düşünür materyalist bir evrene inanan Thomas Hobbes'tur. Hobbes ortaçağ dönemi boyunca hüküm sürmüş kilise otoritesini eleştirirken dinsel yapının insanları daha iyi itaat ettirecek bir mekanizma olarak görür. Bu yüzden her yönetim kendine itaati kolaylaştıracak bir takım dinsel inanışlara müsaade etmiştir. Ancak Hobbes insan doğasının barış içinde yaşama götürecek bir takım duygularının olduğunu da düşünmektedir. Hobbes siyaset felsefe tarihine damgasını vuran *Leviathan* adlı eserinin henüz başında *noscete ipsum*, "kendini tanı" emrinin öneminden bahseder. Ona göre kişi kendini tanır ve duygularını, düşüncelerini iyi anlarsa eğer tüm insanların duygu ve düşüncelerini anlar ve tanır. Hobbes "Bütün bir ülkeyi yönetecek olan kişi, kendini tanımalıdır; şu veya bu insanı değil, bütün insanlığı tanımalıdır"[20] diyerek insan doğasını bilmek ve yönetim bilim arasındaki ilişkiye dikkat çekmiştir. Kendisi kendini tanıma çabası içine girmiş ve akılsal çıkarımlarla doğal yasa adını verdiği ve tüm insanlar için geçerli olduğunu savunduğu bir kurallar zinciri oluşturmuştur. Ona göre tüm "*insanlar doğuştan eşittir*"[21] ancak onun iddia ettiği eşitlik Aristoteles'in *Politika* adlı eserinde bahsettiği ve ilk dönemlere damgasını vuran hiyerarşik bir eşitlik değildir. Aristoteles'in temel ilkelerinden olan bazı insanların özellikle bilge kişilerin buyurma yetkisine doğal olarak daha uygun olduğu görüşüne karşı çıkar. Ona göre kimin efendi kiminin köle olacağının zekâ farklılığıyla meydana getirilmiş olması "sadece akla değil gerçeklere de aykırıdır"[22]. Bu yüzden o dokuzuncu doğa yasasını "*herkes bir başkasını doğal olarak eşiti kabul etmelidir*. Bu kuralın ihlali *kibirdir*"[23] diye tanımlar. Onun bahsettiği eşitlik temelde sorunlarında

kaynağıdır. Çünkü "*eşitlikten güvensizlik doğar*", "güvensizlikten savaş doğar" [24] Hobbes insan doğasında üç temel kavga nedeni sıralar: 1. Rekabet, 2. Güvensizlik, 3. Şan ve Şeref. "Birincisi, insanları kazanç için; ikincisi, güvenlik için, üçüncüsü ise, şöhret için mücadele etmeye iter."[25] İşte devlet anlayışı burada devreye girer. "*Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir*"[26] Dahası "*Böyle bir savaşta hiçbir şey adalete aykırı değildir*"[27] Çünkü" Genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de, adaletsizlik yoktur."[28] Platon gibi Hobbes da adalet duygusunun doğal olmadığını ancak toplumsal hayat ile ortaya çıktığını savunur. "Herkes herkese karşı daima savaş" halinin sonuçları "mülkiyetin, egemenliğin, benim senin ayrımının bulunmamasıdır"[29] Savaştan barışa çıkaracak duygular ise "ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etmek umudu"dur.[30]

Genel olarak 17. Yüzyılın siyasi düşüncesini akılcı bir doğallıkla şekillendiren sosyal sözleşme anlayışına etkin karşı koyuşu 18. Yüzyılda Lord Shaftesbury'nin evreni ahlak kurallarına göre yaratan mükemmel tanrı anlayışlı sisteminde görüyoruz. Shaftesbury de Hobbes gibi insan doğasının gücüne inananlardandır. Ahlakı din temelinden insandaki bencil olmayan duygulara taşımıştır. Stanley Grean Shaftesbury hakkında yazdığı bir makalesinde *Inquiry Concerning Virtue or Merit* kitabının özel çıkar ile kamu çıkarı arasındaki ilişki sorununu çözümlemek üzere yazıldığını söyler. Shaftesbury'nin tüm insan davranışlarını sadece bencillikle açıklamaya çalışan Hobbes kaynaklı akılcı teorilere karşı çıktığını belirtir ve makalesinde onun insanın özel çıkarları ile kamu çıkarını insandaki iyi duygularla nasıl bağdaştırdığını anlatır.[31] Shaftesbury daha sonraları Hobbes'un sosyal sözleşme teorisini temelden sarsacak sosyal uzlaşma teorisinin en güçlü savunucularından David Hume'a da öncülük etmiştir. Hume da tıpkı Hobbes gibi insan doğasının keşfedilmesi ile sosyal bilimlerde büyük işler başarılacağını düşünmektedir. Ancak diğer düşünürlerden farklı olarak o uzlaşmacı sistemini insan doğasına yerleştirirken mülk edinme duygusunu esas alır.

İlk çağdan modern döneme kadar büyük bir değişim geçiren mülk edinme sosyal düzenin uzlaşı ile kurulmasının temel taşı ise bu düzeni bozacak en temel sorunlarda elbette ki mülk kaynaklıdır. Tanrıların mülkiyetinden imparatorlarınkine oradan vassallara ve en nihayetinde kişilere gelen mülk edinme hakkında modern dönem Hume ve Locke gibi düşünürlerin görüşleri ile şekillenmiştir. Locke insanların doğaları gereği yaşamlarını devam ettirmek için doğadan beslendiklerini ve doğadan yaptıkları bu doğal alış-verişin mülk edinme duygusu ile sonuçlandığını savunur. Tıpkı ortaçağ düşünürleri gibi dünyanın Tanrı tarafından insanlara verildiğine[32] inanan Locke toprağın tek başına anlam ifade etmediğini ancak işgücü sayesinde sahibini bulacağını[33] düşünür. Toprağa işgücünü kim kattıysa o toprağa sahip olma hakkı ondadır ve tüm bunlar insan doğasından kaynaklanan doğal bir süreçtir.

Yeni dönem siyaset düşünürlerinden John Rawls da teorisini insan doğası

ile açıklamaya çalışanlardandır. Hume ile popüler hale gelen Hobbes karşıtı olma geleneği Rawls da da devam eder. Rawls da Hobbes'un öngördüğü bencil insan doğasına inanmaz. Ona göre insanlar "akılcı bir çoğulculuk"ta birleşebilirler. Rawls "eşitlikçi bir paylaşım" ile doğuştan en kötü durumda olanları destekleyici bir paylaşım sistemi teklif ederek tarihin en paradoksal kavramlarından biri olan eşitlik ilkesine çözüm üretmeye çalışmıştır. Yine yeni dönem düşünürlerinden Robert Nozick Rawls'un ortaya attığı en alttakileri kollayan bölüşüm teklifine karşı fikirler sunmuştur.

Burada insanlık tarihi boyunca insan doğası hakkında yapılmış tüm yorumlara yer vermemiz mümkün değildir. Ancak yapmaya çalıştığımız insan doğası ve sosyal düzen arasında kurulmaya çalışılan ilişkilerin altını çizmektir. İlk çağlardan beri vazgeçilmez bir söylem olan eşitlik genelde insan doğası ile ilişkili ele alınırken mülk devreye girdiğinde eşitlik söylemi yerini bir takım haklara bırakmaktadır. 1990lı yılların meşhur "Tarihin Sonu" ve "Medeniyetlerin Savaşı" gibi konuları aslında eşitlik ve özgürlük kavramlarının insanlığı getirdiği noktalardır. Bu söylemlere karşı oluşturulan kardeşlik söylemleri ise genelde temel olarak yine insan doğasının vazgeçilmez özellikleri kabulüne dayandırılmaktadır. Bunlar insanın içindeki insan sevgisi ve sosyal olma arzularıdır. Ancak Hume, Locke gibi düşünürler tarafından insan doğasının vazgeçilmezleri arasında sayılan mülk edinme bu kardeşlik söylemlerinde genel olarak ele alınmamaktadır. Heraklitos "Savaşı her şeyin babası" olarak görürken onun sosyal sınıfları değiştirmedeki etkisine de vurgu yapmıştır. Bugün birçok savaş aslında Heraklitos'un öngördüğü gibi yeni sınıf ayrımlarını oluşturan önemli bir kaynak olmaya devam etmektedir. Görünürdeki nedeni ister kültürel ister dini ister milliyet olsun birçok savaş ve anlaşmazlıkların altında çıkar çatışmalarının olduğu bir gerçektir.

Çıkar çatışmalarının en önemli nedenlerinden biri olan mülkiyet konusu değerlendirilirken ilk mülk sahibi anlayışının göz ardı edildiği ve savaşın mülkün el değiştirmesinde meşrulaştırılmış ya da meşrulaştırılmamış olsa da kabul gördüğü bir gerçektir. Bu hususta uluslar arası politikada savaş ile kazanılacak haklar kısıtlanmadan evrensel kardeşlik söylemleri sadece barış dönemlerinin bir söylemi olarak kalmaya mahkûmdur. Yeryüzünün sahipsiz ya da tüm insanlığın kabul edilen mirası olan bazı doğal kaynaklar sadece gelişmiş toplumlar tarafından değerlendirilmektedir. Bunda Locke'un işgücünü toprağa değer veren kaynak olarak nitelendiren düşüncesinin payı olduğu da muhakkaktır. Eşitlik gibi küçük bir çocuğun yapacağı basit bir gözlemle çürütülebilecek bir kavramın ütopya olduğunu varsaymak, en az 20 yüzyıllık insanlık tarihi boyunca adaletin eşitlik olduğuna inanan birçok büyük düşünürün ve takipçilerinin görüşlerini hiçe saymaktır. Öyleyse eşitlikle ne anlatılmak istendiğine odaklanmakta yarar vardır. Eşitlikle kastedilen ortak insan paydasında buluşmaktan öte özlenen bir sistem olduğuna göre bu tarz bir eşitlik ancak insanların gönüllü paylaşımı kabul etmeleri ile ortaya çıkabilir. Böyle bir sistem Hume'da

toplumsal uzlaşmayı sağlayan her insanın doğasında bulunan ortak duyguların sempati mekanizması ile devreye girmesidir. Ancak insanın en temel duygusunun hayırseverlik olduğunu düşünen Hume karnı hiç aç kalmamış insanların Afrikadaki açlarla nasıl sempati kuracaklarına dair bir öneri de bulunmaz. İşte bu noktada Hobbes ve Rawls gibi düşünürlerin toplumsal sözleşmeyle sağlanacak sistemi belki günümüze daha uygun bir sistem olarak karşımıza çıkar. Yasaların teşvikiyle paylaşım desteklenirse ancak tüm insanların kardeşliği daha kolay tesis edilir. Bu konuda da teşvik ve zorlamanın sınırları yeni bir tartışma konusu olarak karşımıza çıksa da gönüllü paylaşımın desteklendiği bir dünyada insanlığın daha mutlu ve uzun yaşamasının muhtemeldir. Farklı özelliklerde, değişik mülk koşullarında dünyaya gelen insanların gönüllü paylaşım sistemi ile birbirlerine nefret yerine kardeşlik duyguları besleyecekleri açıktır. Önemli olan kardeşlik söylemlerimize paylaşımı da ekleyebilmemiz ve bunu eşitlik, özgürlük, kardeşlik gibi söylemlerin vazgeçilmez bir parçası haline getirmektir.

Notlar:

1 Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 32

2 A.g.e

3 Freeman, *Ancilla* , 36

4 Freeman, *Ancilla* , 38.

5 A.g.e., 86.

6 A.g.e., 108-109.

7 A.g.e., 115.

8 A.g.e.

9 A.g.e.

10 A.g.e.

11 A.g.e., 28.

12 A.g.e.

13 Freeman, *Ancilla*, 30.

14 Marcus Tullius Cicero, "The Treatise on the Republic" in *The Political Works of Marcus Tullius Cicero*, çev. Francis Barham (London: Edmund Spettigue, 1841), 219.

15 Marcus Tullius Cicero, "The Treatise on the Law" in *The Political Works of Marcus Tullius Cicero*, çev. Francis Barham (London: Edmund Spettigue, 1841), 90- 91.

16 A.g.e., 78- 279.

17 A.g.e., 279.

18 Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine* (Ankara: İmge Kitabevi, 2004), 115.

19 A.g.e.

20 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010) , 19.

21 A.g.e., 99.

22 A.g.e., 121.

23 A.g.e.

24 A.g.e., 100.

25 A.g.e., 101

26 A.g.e.

27 A.g.e., 102

28 A.g.e., 103

29 A.g.e.

30 A.g.e.

31 Grean Stanley. "Self-interest and Public-interest in Shaftesbury's Philosophy". *Journal of the History of the Philosophy*. Vol: 2, No:1, (April, 1964): 37- 45.

32Locke, John. 1690. *The Second Treatise of Civil Government* Section 26. http://www.constitution.org/jl/2ndtr05.htm (erişim Ağustos, 13)

33 A.g.e. Section 27.

Kaynaklar

Cicero, Marcus Tullius. "The Treatise on the Republic" in *The Political Works of Marcus Tullius Cicero*, çev. Francis Barham. London: Edmund Spettigue, 1841.

Cicero,Marcus Tullius. "The Treatise on the Law" in *The Political Works of Marcus Tullius Cicero*, çev. Francis Barham. London: Edmund Spettigue, 1841.

Freeman, Kathleen *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers.* Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Hobbes, Thomas Leviathan. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Locke, John. 1690. *The Second Treatise of Civil Government*. http://www.

constitution.org/jl/2ndtr05.htm (erişim Ağustos, 13)

Stanley, Grean. "Self-interest and Public-interest in Shaftesbury's Philosophy". Journal of the History of the Philosophy. Vol: 2, No:1, (April, 1964)

Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine* Ankara: İmge Kitabevi, 2004

Asabiyet ve Kardeşlik: Tikel-Tümel İlişkisi?

H. Fırat Şenol

I

İbn Haldun'un *Mukaddime* adlı eserinde daha çok siyasi içerikli bir kavram olarak kullandığı ve insanların toplum halinde yaşaması olgusunu temellendirmekte sıklıkla başvurduğu bir kavram olan asabiyet, *Mukaddime*'de, özellikle *bedevî umran*ın açıklandığı kısımlarda, karşımıza daha çok bir kabileyi kapsayan bir kullanımla çıkmaktadır.

Mukaddime'nin yazılışından yaklaşık dört yüzyıl sonra Avrupa'da Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin başını çeken Avrupa burjuvazisi, insanların hür ve eşit doğduğu, tüm insanlar için eşit, özgür ve kardeşçe yaşamanın vazgeçilmez bir hak olduğu düşüncelerini yaygınlaştırarak, geniş halk kitlelerinin desteğini yanına çekmeyi başarmış ve eşitliği, özgürlüğü ve kardeşliği, tüm dünya insanları için ulaşılması gerekli hedefler olarak koymuştur. Daha çok bir kabile düzeyinde, akrabalık (kan) bağları temelinde ortaya çıkan bir dayanışma duygusunun adı olarak bilinen ve yorumlanagelen asabiyet, İbn Haldun'a göre, insanları, üzerinde anlaştıkları bir hedef, bir çıkar ya da inanç (örneğin, din) doğrultusunda da bir araya getirebilir.

Soy ve neden asabiyeti olarak iki kategoride incelenebilecek olan bu kavramla, Aydınlanma'nın ideallerinden biri olan dünya insanlarının kardeşliği bağlantılı görülebilir mi; nasıl? Bu yazının amacı, bu soruya geçerli bir yanıt aramaktır. Asabiyet kavramının içeriği çözümlendiğinde, 1. kabilelerde görülen soy asabiyetinin tikel, *kardeşlik*te olduğu gibi insan toplumunun tümünce ya da önemli bir çoğunluğunca benimsenebilecek bir hedef, bir ideal çevresinde örgütlenmenin tümel bir boyutu olduğu, 2. düşünce dünyasına İbn Haldun'un özgün bir ürünü olarak giren asabiyet kavramının sözü edilen tikel ve tümel boyutların ikisine de işaret ettiği düşünülebilir.

Hatta 20. yüzyılda 'Batı' ülkelerinin oluşturduğu Avrupa Birliği, NATO, Birleşmiş Milletler (ve bağlı kuruluşları), G-7 gibi örgütlenmeler, asabiyetin işaret ettiği tümel boyutun örnekleri olarak yorumlanmaya uygun görünmektedirler; çünkü sayılan bu örgütlerin çoğunun –belki açıkça ifade edilen, belki de çeşitli kisveler altında gizlenen-hedefleri içinde, neden asabiyetiyle ilişkilendirilebilecek biçimde, tüm dünya ülkelerinin ekonomik, siyasi, hatta düşünsel gelişimini denetim altında tutmak ve yalnızca Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'nin Rönesans'tan ve 17. yüzyıldan bugüne geliştirdiği, ürettiği ve yaygınlaştırmaya çalıştığı değerleri benimseyen toplumlara yaşama olanağı tanımak yer almaktadır. Asabiyetin işaret ettiği dayanışma ruhu olmadan, değil kardeşlik idealinin,

bir toplum düzeninin dahi gerçekleşmeyeceği göz önüne alındığında, bu kavramın Yeniçağ Avrupa Medeniyeti'nde Aydınlanma'dan sonraki yüzyıllarda (özellikle de 19. yüzyıl sonu-20. yüzyıl başındaki Orientalistler tarafından) sık sık tartışılması ve İbn Haldun'u 'modern' bir düşünür olarak yorumlamaya çalışmanın temelleri daha iyi anlaşılmaktadır. Kuşkusuz, bu yorumların geçerliliği, İbn Haldun düşüncesini ne ölçüde kavradığı ve hangi amaç ya da amaçlar doğrultusunda kullanmaya çalıştığı da tartışmaya açıktır.

Böylesi bir bağlam içerisinde, yazı şu biçimde planlanmıştır: İlkin, İbn Haldun'un *Mukaddime*'de serimlediği umran kuramı ve asabiyetin bu kuram içerisindeki anahtar rolüne değinilecek, İbn Haldun'un soy ve neden asabiyeti kavramlarıyla neye/nelere işaret ettiğinin anlaşılmasına çalışılacaktır. İkincileyin, Aydınlanma, genel karakteristikleriyle ele alınacak, bu yazının odağındaki iki kavramdan biri olan kardeşlik de, Aydınlanma düşüncesinin toplumsal ideallerinden biri olarak, Aydınlanma ve sonrasının başlıca düşünürlerinden, hatta 18. yüzyılda yaşamalarına karşın etkileri daha çok 19. yüzyıl Alman İdealizmi ile hissedilen düşünürler üzerinden açıklanacak ve yorumlanacaktır. Üçüncü ve son olarak da, asabiyet ve kardeşlik kavramlarından anlaşılabilecekler bağlamında, bu iki kavram arasında bir tikel-tümel ilişkisinin kurulup kurulamayacağı sorusuna yanıt verilmesi denenecektir.

II

İbn Haldun'a göre asabiyetin kökeni insan doğasında bulunur ve insanların toplum halinde yaşamaları için bu dayanışma ruhu zorunludur[1]. İbn Haldun *Mukaddime*'nin ilk bölümünün ilk kısmını, insanın nasıl bir varlık olduğunu ayrıntılı bir biçimde anlatmaya ayırmıştır. İnsanın en önemli özelliği de, toplumsal örgütlenmeye gereksinmesidir. İnsan için, toplum halinde yaşamaya başladıktan sonra, umran[2] kurmak da bir zorunluluk halini alır. Fakat, bu umran kurulunca da-insan doğasında bulunan saldırganlık ve haksızlık etme gibi sorunlu özelliklerden dolayı- insanları birbirine karşı koruyacak bir güce gereksinim duyulur[3]:

> ....Şu halde insanların yekdiğerine karşı tecavüz etmelerini önleyecek 'başka bir şeye' behemehal ihtiyaç vardır. Bahiskonusu 'başka şey', kendilerinin dışında olan bir canlı olamaz. Çünkü hayvanların tümü, idrak ve ilham itibariyle insanlardan eksiktirler. O halde bahiskonusu vâzi' (hakim ve yasakçı otorite) insanlardan biri olacaktır. Fakat bu vâzi ' in diğer insanlar üzerinde bir galebesi sultası, kahir eli ve üstün bir hâkimiyeti bulunacaktır. Böyle olmalıdır ki, bir kimse diğerine tecavüz edemesin, zarar veremesin. Hükümdarın (mülkün ve üstün otoritenin) mânâsı işte budur4

Bu durumda, mülkün ve hükümdarın-yani tek elden yönetime dayalı[5] ve kalıcı bir devlet örgütlenmesinin- temelinde neyin ya da nelerin olduğunu sormak uygundur. Hükümdarın/hükümdarlığın varlığını olanaklı kılan

en temel unsur-İbn Haldun'a göre-asabiyettir[6]. İbn Haldun güçlü bir devletin temelinde asabiyet olduğu yönlü düşüncesini şöyle açıklamıştır:

> "...mücadele ve karşı koyma, sadece asabiyetle mümkün olur. Zira imdada koşmak ve cengâverlik bu sayede mümkün olmakta, asabiyet içinde yer alan herkesin birbiri yerine, gönüllü olarak canını feda etmesi de bu suretle vukua gelmektedir. Sonra mülk, bütün dünyevî hayırları (menfaatları[7]), bedenî arzuları ve nefsânî hazları şümulüne alan zevkli ve şerefli bir mevkidir. Bu yüzden ekseriya onda rekabet vukua gelmekte ve mağlup olması hali müstesna mülkü rakibine teslim eden çok az kimse görülmektedir. Bu sebeple ihtilaf ve çekişme durumu meydana gelmekte, bu da savaşa, cenge ve mücadelelere yol açmaktadır. Halbuki...asabiyet olmadan bunlardan hiçbiri gerçekleşemez"[8].

Öyleyse, İbn Haldun'a göre kalıcı bir egemenliğin temelinde, yakın kan bağından olan, ya da aynı amaç doğrultusunda mücadele ederken güçlerini birleştiren insanların yoğun bir dayanışması olduğunu söylemek uygundur. İşte asabiyet tam da bu bakımdan siyasi içerikli bir kavram olmaktadır.

İbn Haldun'un bu değerlendirmeleri eşliğinde, etimolojik bir bakışla, asabiyetin, "asabe" kökünden türetildiği ve "asabe"nin, sözcük anlamı açısından "bağlılık", içerik açısından ise "mâşerî kudret" demek olduğu, yani asabiyetin bir enerji ve dinamizm kaynağı şeklinde tanımlanabileceği söylenebilir[9]. Ahmet Arslan'a göre bütün asabiyet türleri ortak işlevlere sahiptir: Bir kimlik aracı olmak; insanları birbirlerine bağlamak, onları birbirinin yardımına koşturmak, anlamlı ve nitelikli birliktelikler oluşturmak ve ortak hedefler çerçevesinde bütün üyelerin dayanışmalarını sağlamak, bu işlevlerin en önde gelenlerindendir[10]. Yazının başında da bildirildiği üzere, asabiyetin soy ve neden asabiyeti olmak üzere iki türü vardır ve bu iki tür birbiriyle ilişkilidir. Bu ilişkinin neden ve nasıl olanaklı olduğunu sormadan önce, İbn Haldun'un asabiyeti neden bu şekilde ikiye ayırdığına kısaca değinmekte yarar vardır.

İbn Haldun asabiyeti bedevî (kırsalda sürdürülen, ilkel) yaşam için önemli bir önkoşul olarak göstermektedir: kırsal kesimde yaşamını sürdürme, ona göre, yalnızca asabiyet sahibi kabileler için olanaklıdır[11]. Asabiyet ise yalnızca soy birliğinden, akrabalıktan vb. ortaya çıkar; çünkü varolduğu zamandan beri insanda doğal olarak bulunan eğilimlerden biri de, kan bağının bulunduğu bir kişi-yani akrabası-zor durumdayken onun yardımına koşmaktır[12]. İbn Haldun'un bu aşamada vurguladığı, kan bağına, aynı aileden/soydan gelmeye dayalı olan 'nesep'-yani soy asabiyetidir. Oysa soylar, araya zamanın ve şahısların girmesiyle karışmaktadır. Yine de, bu durumda-yakın akrabalık bağında olduğu kadar olmasa bile- insanların birbirinin yardımına koştuğunu görmek olanaklıdır; çünkü insan arasında az ya da çok bağ bulunduğunu hissettiği kimsenin haksızlığa uğramasından rahatsız olur, onun yardımına koşar[13]. Buraya kadar söylenenler, genelde kan bağını ve aynı soydan gelen ailelere

dayanmayı içeren, asabiyetin daha ilkel durumuna işaret etmektedir[14]. İbn Haldun'un soy asabiyetini neden asabiyetinden önce ele almasının ardındaki düşünce de budur, çünkü soyların zamanla birbirine karışması sonrasında asabiyete gereksinim duyulduğunda, birleştirici (bir) neden/nedenler, kan bağından daha önemli duruma gelecektir. Bu neden ya da nedenler, İbn Haldun'a göre, din ve Peygamberliktir. Sebep asabiyetinin temelinde olan "dînî renk", aynı soydan geldikleri halde iktidar için birbirleriyle rekabet halinde olan asabiyet sahiplerinin hedeflerini tek bir noktaya yönelterek, tüm asabiyet sahiplerini aynı şeyi isteme ve bu istedikleri şey uğruna canlarını ortaya koymaktan çekinmeme noktasına getirir[15]. Asabiyet sahipleri bir kez bu noktaya gelince, ele geçirmeyi istedikleri bir hanedanlığa bağlı üye sayısı ne kadar fazla ve o hanedan görünürde kendilerinden ne kadar güçlü olursa olsun, o hanedana galip gelirler[16]. İbn Haldun, ileri sürdüğü savı gerekçelendirmek üzere tarihten örnek vermeyi de ihmal etmemiştir:

> "...söz konusu durum, İslâmın ilk dönemlerinde fütuhat sırasında Araplar için vâkî olmuştur. Müslümanların ordu mevcudu, Kadisiye (H.636) ve Yermuk (H.636) meydan muharebelerinin her birinde 30.000 küsür idi. Kadisiye'deki İran ordusunun mevcudu ise 120.000 idi. Vâkıdî'nin dediğine göre Herakliyus'un Yermuk'taki askeri 400.000 idi. Bunlardan hiçbiri Araplar'ın önünde duramamışlardır. Araplar bunları hezimete uğrattılar, kendilerine galip gelerek ellerindekilere hâkim oldular"[17]

Ne var ki, İbn Haldun'a göre, madalyonun bir de öteki yüzü vardır; yani, dînî rengin değiştiği ve bozulduğu zamanlarda egemenlik çözülme eğilimi gösterir, dinin getirdiği ek güç ortadan kalktığı zaman galibiyet yalnızca asabiyet (soy asabiyetinin gücü) ölçüsünde gerçekleşir[18].

Özetlemek gerekirse, İbn Haldun'a göre geniş bir alanda egemenliği sağlayacak olan asabiyet türü, bedevî yaşamda ağırlığını hissettiren soy asabiyetinden çok, neden asabiyetidir ve insanları birleştiren başlıca sebep de dindir. Umranın alanı genişledikçe, aynı soydan gelmekten çok, belirli bir amaç çerçevesinde birlik olabilmek önem kazanır ve tüm toplulukların ve/veya toplumların etrafında kenetlenebileceği böyle bir amacı ancak din gibi genel-geçer ilkelere dayanan bir sistem sağlayabilir[19]. İbn Haldun'un asabiyet kavramıyla işaret ettiği her iki yön de ana hatlarıyla anlaşıldığına göre, şimdi bu kavramın ilişkilendirileceği *kardeşlik* kavramının ele alınması uygundur. Fakat bundan önce, bu toplumsal ideali evrenselleştiren Aydınlanma düşüncesine değinmek yararlı olacaktır.

III

Aydınlanma, aslında 18. yüzyıldaki felsefenin aldığı bir ad olarak karşımıza çıkmaktadır; Gökberk, bu adlandırmayla, aydınlanması beklenenin insan,

aydınlatılması gerekenin de insan yaşamındaki anlam ve düzen olduğunu ileri sürmüştür[20].

Aydınlanma'nın öne çıkardığı en önemli değer olan aklın da sınırları olan bir yeti olduğunu göstererek felsefe tarihinde yeni bir çığır açan Kant, bu eleştirisine karşın, Aydınlanma'yı tanımlarken yine akıl kavramına şöyle dayanmıştır: "Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin-olamama durumundan kurtularak aklını kendinin kullanmaya başlamasıdır"[21].

Gökberk'e göre Aydınlanma, doğa karşısında başarı kazanan insan aklının kültür dünyasına bir uygulaması olması, matematik doğa bilimine paralel kültür bilimlerinin de kurulmasının amaçlanmış olması ve kültür dünyasına da akıl aracılığıyla egemen olmanın amaçlanması bakımlarından, 17. yüzyılda "evrensel bilim" görünümüne bürünmüş olan felsefeden farklı olarak, bir kültür felsefesidir[22].

Aydınlanmanın temel özelliklerinden biri, laik bir dünya görüşüne dayanıp bu görüşü hayatın her alanında tutarlı biçimde uygulamaya koyma çabasıdır. Yani, Ortaçağ'da insanlara 'öteki dünya', 'ölüm sonrası yaşam', 'Tanrı krallığı' gibi soyut şeyler uğruna feda edilmesi öğütlenen dünyevi mutluluk, Aydınlan-ma'nın **öne çıkardığı** bir değer olmuştur; eşitlik, özgürlük, kardeşlik gibi idealler de bu mutluluk için gerekli koşullar olarak ön plana çıkmışlardır. Fakat burada da akla duyulan güven, asıl rolü oynamaktadır; çünkü insan, aklı sayesinde geleneklerin boyunduruğundan kendini kurtaracak, kaderini kendisi biçimlendirecek, böylelikle özgürlüğünü ve mutluluğunu gitgide arttıracaktır. Hatta bu mutluluk, tek bir *intellektüel* (ussal) kültür üzerinde tüm insanlığın tek bir toplum halinde birleşmesine kadar uzanacaktır.

Elbette bu anlatılanlar, Aydınlanma filozoflarının bütünü tarafından sorgusuz-sualsiz, eleştirisiz kabul edilen belitler değildir; zaten bunun tersi, 'Aydınlanma' kavramının içeriğiyle çelişkili olurdu. Örnek vermek gerekirse, az önce felsefe tarihinde yeni bir çığır açtığı söylenen Kant, bu çığırı aklın sınırlarını irdeleyerek açmıştır, yani Aydınlanma'nın en fazla öne çıkardığı değer olan aklı, eleştirel bir süzgeçten geçirmekten geri durmamıştır. Rousseau, akla göre daha canlı gördüğü duyguların hakkının teslim edilmediğini savunmuş, Vico ise içinde yaşadığı çağda değerinin bilinmemesiyle sonuçlanacak kadar keskin bir şekilde, matematik doğa biliminin yöntemlerinin tarihe ve kültüre uygulanmasına karşı çıkmıştır.

Aydınlanma içerisinde gelişen toplumsal ideallerin sonuçlarından birinin de Fransız Devrimi ve ulusalcılık akımı olduğu, bu akımın da etkilerinin şimdiye kadar uzandığı, günümüzde ortalama bir öğrenim görmüş hemen herkesin bildiği ve kabul ettiği bir doğruluktur. Zaten Aydınlanma'nın kendisi de, geliştiği ülkelerde farklı karakteristiklerle kendini gösterebilmiştir: Yani Aydınlanma düşünceleri, İngiltere'de deneyci bir biçimde serimlenirken, Fransa'da kendisini usçuluk (rationalism), Almanya'da ise mistik-usçuluk biçiminde gösterme olanağı bulmuştur[23].

Bu da, evrensel nitelikli düşünce ve ideallerin, son biçimlerini alarak tüm Avrupa'ya ve ardından dünyaya yayılmadan önce, içinde geliştikleri ulusal ve toplumsal kültürün bütününden etkilendiklerinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Burada Aydınlanmanın geliştiği çağda kuramsal ve kılgısal sorunlara hangi çözümleri önerdiği, tek tek düşünürler çerçevesinde ele alınmayacaktır; fakat kardeşlik kavramından ayrı düşünemeyeceğimiz eşitlik ve özgürlüğün ilişkili olduğu bazı kılgısal konu ve sorunlara da kısaca değinmeden geçilemez.

Aydınlanma düşüncesinin seküler idealleri öne çıkardığı, yani devletin din işlerine karışmadığı bir toplum düzeni arayışında olduğu daha önce dile getirilmiştir. Bu anlayışa göre, devletin vatandaşlarına sağlamakla yükümlü olduğu mutluluk, en açık biçimde, vatandaşların hak ve özgürlük sınırlarının olabildiğince genişletilmesiyle gerçekleşebilir. Liberalizm diye bilinen ve günümüzde de geniş bir savunucu kitlesine sahip bu düşünce silsilesinin felsefi temellerini John Locke (1632-1704) atmıştır. Locke'un *Two Treatises of Government* ve *A Letter Concerning Toleration* (*Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*) adlı yapıtları, liberalizmin en yetkin ifadelendirilişini içermektedir, denebilir. Locke'a göre devletin birincil görevi, vatandaşlarının bu dünyadaki mutluluğunu sağlamaktır; devleti yönetenlerin bu ereğe aykırı her tutumu ve bu tutumu yansıtan her türlü yasal düzenlemeleri, devletin temellerini zayıflatacak ve içten bir yıkımla sonuçlanacaktır[24]. Devlette egemen olan herhangi bir bireyin ya da sınıfın istenci değil, yalnızca yasa olmalıdır[25]: "İnsanlar...malvarlıklarını korumak amacıyla, karşılıklı yardımlaşmalarını sağlayan toplumlara girmelerine rağmen, ya kendi vatandaşlarının yağmacılığı ve hilekârlığı veya yabancıların düşmanca şiddeti nedeniyle bunları kaybedebilirler. Bunlara engel olmanın çaresi (dış güçlere karşı) silahlar, zenginlik ve kalabalık bir vatandaş topluluğu; (iç tehlikelere karşı) ise kanunlardır. Bütün bunların yükümlülüğü ise, toplum tarafından sivil yönetime verilmiştir..." [26].

Locke, insanın düşünce özgürlüğü kadar, emek verdiği nesneler üzerindeki mülkiyet hakkını da savunmuştur. Ona göre emek verilen şeyler üzerindeki mülkiyet hakkı, doğal bir haktır ve kimsenin elinden zorla alınamaz: sivil çıkarlar "hayat, özgürlük, sağlık ve bedenin dinlenmesi; para, arazi, ev, eşya ve benzeri dışsal şeylerin mülkiyetidir[27].

İngiliz Aydınlanmasının önemli figürlerinden biri olan Locke, mülkiyet üzerinde böylesine önemle dururken, İsviçreli Jean-Jacques Rousseau, mülkiyeti ve ona dayalı gördüğü Avrupa kültürünü, 1. insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağı olarak, 2. insan doğasına aykırı ve mutluluğu bozucu olarak görmüş ve sert biçimde eleştirmiştir; fakat bu eleştirileriyle aynı zamanda Aydınlanma idealleri olan eşitlik, özgürlük ve kardeşliğin dayanmaları gereken kuramsal ilkeleri de belirlemiş, bu ideallerden hiçbirinin bir diğeri lehine feda edilemeyeceğinin de altını çizmiştir. Rousseau, özlemini duyduğu toplumsal yapının ipuçlarını *The Social Contract* (*Toplum Sözleşmesi*) adlı yapıtında vermiştir. Rousseau'ya göre

Toplum Sözleşmesi, insanoğlunun toplum halinde yaşantıya geçmesinin ve güçlünün zayıfı ezme olasılığını yok etmenin tek yoludur[28]. Bu sözleşmenin temel nitelikleri şöyle sıralanabilir: 1. Herkes bireysel özgürlüğünün ve haklarının tümünü- koşulların herkes için eşit olduğu ve kimsenin bu koşulları başkaları adına değiştiremeyeceği- bir topluluğa devretmiştir[29]; 2. Haklar herkes için eşittir ve asla bireyin istencine göre belirlenmez[30]; 3- Herkes-özgürlük ve haklar açısından-görünürde kaybettiğini telâfî eder, yani feda ettiğinden fazlasını elde etmiş olur; 4- Böylece, her birey, şahsını ve güçlerinin tümünü 'genel istenç'in öngördüğü doğrultuda, topluluğa verir; topluluğun oluşturduğu bu yeni **bütün**de de, topluluğun tüm üyeleri, bütünün ayrılmaz birer parçası olarak aynı/eşit davranışa tâbîdir[31]. Görüldüğü gibi, farklı ulusal kültürlerden beslenen Locke ve Rousseau, devlet ve toplumun bir sözleşme sonucu ortaya çıktığında uzlaşsalar da, düşünceleri oldukça farklı olmuş, biri özgürlükleri ön plana çıkarırken, öteki eşitliğin yok olması kaygısını yansıtmıştır.

Fransız Ansiklopedistlerinin başlıca isimlerinden biri olan Denis Diderot, *Yasayı Çiğnemenin Tehlikeleri Üstüne* başlıklı yapıtında, yasanın akla uygunluğu ve yasayı çiğnemenin-bazı durumlarda vicdanın gereğini yerine getirme uğruna bile olsa- toplum yaşantısını bozulmaya uğratma tehlikesini de beraberinde getirdiğini; ustaca kurguladığı bir sohbet formatında anlatmıştır[32].

Locke'un da üzerinde önemle durduğu özgürlüklerin korunması ve her vatandaşın yasalar önünde eşit davranılma hakkı, zaten, kardeşliğin olmazsa olmaz ön koşullarıdır. Dolayısıyla kardeşlik kavramının ya da idealinin, eşitlik ve özgürlükten ayrı başına düşünülemeyeceği konusunda Aydınlanma düşünürlerinin, dolaylı olarak uzlaştıklarını düşünmek yanlış olmaz.

Belki de kardeşlik idealinin en açık dışavurumu, Immanuel Kant ve Johann Gottfried von Herder'in genellikle tarih felsefesi konusu ve Alman İdealizmi kapsamı altında okunan ve yorumlanan *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* ile *İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler* adlı yapıtlarında ortaya çıkmaktadır. Bu yapıtlarda, dünya insanlığının tek bir toplum halinde birleşeceği bir zamanın geleceği (ve tarihin ereğine ulaşacağı) müjdelenmektedir.

Kant, insanların birbirine mutlak biçimde bağlı olduğunu, şu sözlerle dile getirmiştir:

> İnsanda (yeryüzünde tek akıl sahibi yaratık olarak) aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilir[33].

Bu yaklaşım çerçevesinde, Kant'a göre, aklın ve onu kullanma yeteneklerinin gelişmesi konusunda, insanın insana, toplumun da topluma gereksindiği söylenebilir. Yine Kant'a göre,

> İnsan türü için en büyük sorun, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak

> bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır; doğa insan türünü bu sorunun çözümüne doğru zorlamaktadır...Bu sorun, insan türünün çözeceği hem en güç hem de en son sorundur"[34].

Bu sözleriyle de, Kant, Aydınlanma düşüncesinde insana ve aklına duyulan güveni ifade etmekle kalmaz, insan türünün tek bir toplum olmasının, yani tüm insanların kardeşliğinin bir zorunlu sonuç olacağını savunmuş olur.

Herder, Kant'ın evrensel yurttaşlık idealini "hümanite" kavramıyla karşılamış ve Tanrı'nın, hümanite amacıyla, "soyumuzun kaderini kendi ellerimize vermiş" olduğunu ileri sürmüştür[35]. Herder'e göre,

> İnsan kendisini yapar; o kendi durumunu kendisi için daha iyi bildiği şeye göre kendisi kurar[36].

Buna uygun olarak, Herder, tanrının insanı adeta yeryüzünün tanrısı kıldığını, çünkü insanın kendi içinde kendi etkinliğiyle bir ilke koyduğunu ve böyle bir ilkeyi, kendi doğasındaki iç ve dış gereksinimleri gözeterek en baştan yürürlüğe koyduğunu da savunmuştur[37].

Aydınlanma'da kutsanan aklın tek sahibi olarak, insan, "hümanite"ye varma amacına ulaştığı zaman, tek bir kültür düzlemi temelinde yükselen insan toplumu bir dünya devleti kuracaktır. Dolayısıyla, kardeşlik, aslında tüm insanlığın tek bir toplum altında ussal doğalarının farkına vardıklarında gerçekle-şecek büyük bir ideal olarak da yorumlanmaya uygundur.

IV

Böylesine evrensel boyuta taşınmış bir kavramı ve/veya ideali, 14. yüzyılda amacı bu olmaksızın tarih felsefesinin temellerini atmış bir düşünürün ürettiği siyasi bir kavramla ilişkilendirmek, 1. farklı dönem ve koşulların, 2. farklı medeniyet ve kültürlerin ürünleri olmaları bakımından, uygunsuz görülebilir. Fakat şimdiye dek söylenenler doğrultusunda kardeşlik de siyasi içerikli bir kavram olarak yorumlanabileceğinden, neden asabiyeti ile kardeşliğin, devletlerin ve medeniyetlerin egemenlik alanının genişliği/genişlemesi hedefi bağlamında ilişkili görmek, yanlış olmayacaktır.

Ne var ki, İbn Haldun'un *Mukaddime*'de dile getirdiği kaygılar ile Aydınlanma düşünürlerinin kaygılarının, farklı medeniyetlerin farklı zamanlardaki kültürlerini yansıttıkları göz önüne alındığında, sıralanacak şu tarz önermelerin doğruluk değerleri bir yana, ortaya atılmalarının dahi uygunluğu sorgulanabilir: 1. Soy asabiyeti tikel, neden asabiyeti tümel bir içerime ve gönderim alanına sahiptir, 2. Tümel bir içerime sahip olan neden asabiyeti ile Aydınlanma'nın kardeşlik ideali örtüşür, 3. Kardeşlik, neden asabiyetine kadar geri götürülebilir; yani kardeşlik, Aydınlanma düşüncesinin içinden doğan özgün bir kavram ve toplumsal ideal olmaktan çok, İbn Haldun'un asabiyet kavramının dönüştürülmüş bir değişkesidir.

Kısacası, ilk bakışta ortak bir karşılaştırma ölçütü bulunan asabiyet ve kardeşlik kavramları arasında tikel-tümel ilişkisi kurmak da, neden asabiyetini kardeşlikle denk görmek de, oldukça zorlamacı bir girişimdir; böyle bir ilişkinin ve/veya denkliğin zorunluluğunu tanıtlamaya çalışmak, bu kavramları ortaya atan düşünürleri hem kendi kaygılarından hem de içinde yetiştikleri medeniyetlerin değer dizilerinden soyutlamayı gerektirir-ki bu da, felsefî düşüncelerin üretildikleri çağın gerçeğinden kopuk olarak, eksik ve yanlış değerlendirilmesi tehlikesini doğurur.

Öğretim Görevlisi Dr., Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Notlar

1. İbn Haldun. *Mukaddime I*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Baskı), 2005, 213-216; Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah: An Introduction to History I*, çev. Franz Rosenthal (New York: Routledge&Kegan-Paul, 1958), 89-93.
2. Burada 'medeniyet' anlamında kullanılmıştır. İbn Haldun umran terimini 'medeniyet' anlamına gelecek şekilde kullandığında, insanın diğer canlılardan ayrıldığı başlıca özelliklerinden birini imlemektedir: "umran toplumla kaynaşmak ve ihtiyaçları gidermek maksadiyle şehre veya bir konaklama yerine inmek ve orada birlikte ikamet etmekten ibarettir"-İbn Haldun. *Mukaddime I*, 208.
3. Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah I*, 91; İbn Haldun. *Mukaddime I*, 215.
4. İbn Haldun. *Mukaddime I*, 215.
5. 'Mülk' terimi, bu yazıda, İbn Haldun'un kendi kullanımı izlenerek, 'mutlak monarşi' anlamında kullanılacaktır. İbn Haldun, devleti (devlet çatısı altındaki kurumlar dahil), umranın varlığını sürdürmesi için en önemli unsur olarak görmüş; farklı devlet tiplerini açıklarken halîfelik ve saltanat çerçevesi dışına çıkmamıştır-Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah I*, 313; *The Muqaddimah II*, 135; İbn Haldun. *Mukaddime I*, 373-581.
6. Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah I*, 313; İbn Haldun. *Mukaddime I*, 373.
7. Rosenthal çevirisinde 'benefit' olarak geçen bu terimin Türkçe'deki daha uygun karşılığı olan 'menfaat', Uludağ çevirisinde paranteze alınmıştır- Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah I*, 313; İbn Haldun. *Mukaddime I*, 373).
8. İbn Haldun. *Mukaddime I*, 373.
9. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu ve Hilmi Ziya Ülken. *İbn Haldun* (İstanbul: Kanaat Yayınları, 1940), 62.
10. Ahmet Arslan. *İbn-i Haldun* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 237.
11. Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah I*, 261; İbn Haldun. *Mukaddime I*, 373.

12. Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah I*, 264-65; İbn Haldun. *Mukaddime I*, 334-35.
13. Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah I*, 265; İbn Haldun. *Mukaddime I*, 335.
14. Hüseyin Fırat Şenol. "Asabiyet Umranın Önkoşulu mudur?", *Yeditepe'de Felsefe VII* içinde, ed. Saffet Babür, (İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınları No: 53, 2008), 239.
15. Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah I*, 320; İbn Haldun. *Mukaddime I*, 378.
16. Ibid.
17. İbn Haldun. *Mukaddime I*, 378-79.
18. Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah I*, 321; İbn Haldun. *Mukaddime I*, 379.
19. Hüseyin Fırat Şenol. "Asabiyet Umranın Önkoşulu mudur?", 242.
20. Macit Gökberk. *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kİtabevi Yayınları-16. Baskı, 2005), 289.
21. Immanuel Kant. "An Answer to the Question: What Is Enlightenment? (1784)", *Perpetual Peace and other Essays* içinde, çev. Ted Humphrey, (Indianapolis:Hackett Publ.Co, 1992), 41; Kant. "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt (1784)", çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı* (Sayı: 11) içinde, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000), 17.
22. Macit Gökberk. *Felsefe Tarihi*, 291.
23. Ibid, 293.
24. John Locke. "Second Treatise of Government", *Classics of Moral and Political Theory* içinde, ed. Michael L. Morgan, (Cambridge: Hackett Publications, 1992), 806-807.
25. Ibid.
26. John Locke. *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1995), 42.
27. Ibid, 27.
28. Jean-Jacques Rousseau. *The Social Contract*, İngilizce'ye çev. Maurice Cranston, (London: Penguin Classics, 1968), 59.
29. Ibid, 60.
30. Ibid, 60-61.
31. Ibid, 61.
32. Diderot. *Yasayı Çiğnemenin Tehlikeleri Üstüne*, çev. Vedat Günyol, (İstanbul: Çan Yayınları 2. Baskı, 1974), 82-88.

33. Kant. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Uluğ Nutku, (Ankara: DoğuBatı, 2006), 32.
34. Ibid, 36-37. Alıntıdaki karartmalar, vurgu amacıyla, tarafımdan yapılmıştır.
35. Johann Gottfried von Herder. "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Doğan Özlem, (Ankara: DoğuBatı, 2006), 23.
36. Ibid, 25.
37. Ibid, 26.

Kaynakça:

Arslan, Ahmet. *İbn-i Haldun*, Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Diderot. *Filozofça Düşünceler*, çev. İsa Öztürk, İstanbul: Çan Yayınları (2. Baskı), 1974.

Diderot. *Yasayı Çiğnemenin Tehlikeleri Üstüne*, çev. Vedat Günyol, İstanbul: Çan Yayınları 2. Baskı, 1974.

Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri ve Hilmi Ziya Ülken. *İbn Haldun*, İstanbul: Kanaat Yayınları, 1940.

Gabrieli, Francesco. "Asabiyya", *Encyclopedia of Islam I* içinde, derl. H.A.R. Gibb, J.H. Kramers, J. Schacht, (Leiden: E.J. Brill), 1960, 681.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları (16. Baskı), 2005.

Ibn Khaldûn. *The Muqaddimah I-III*, çev. Franz Rosenthal, New York: Routledge&Kegan Paul, 1958.

İbn Haldun. *Tarikh-i İbn Khaldûn*, haz. Halil Şehhadeh-Süheyl Zekkâr, Beyrut: Dâr-el Fikr, 7 cilt ve Fihrist (*Mukaddime*, bu baskının 1. cildini oluşturmaktadır), 1996.

İbn Haldun. *Mukaddime I-II*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları (4. Baskı), 2005.

Kant, Immanuel. "An Answer to the Question: What Is Enlightenment? (1784)", *Perpetual Peace and other Essays* içinde, çev. Ted Humphrey, Indianapolis:Hackett Publ.Co, 1992, 41-46.

Kant, Immanuel. "'Aydınlanma Nedir?' Sorusuna Yanıt (1784)", çev. Nejat Bozkurt, *Toplumbilim Aydınlanma Özel Sayısı* (Sayı: 11) içinde, İstanbul: Bağlam Yayın-ları, 2000, 17-21.

Kant, Immanuel. "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi", *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Uluğ Nutku,

Ankara: DoğuBatı, 2006, 30-47.

Locke, John. "Second Treatise of Government", *Classics of Moral and Political Theory* içinde, ed. Michael L. Morgan, Cambridge: Hackett Publications, 1992.

Locke, John. *Hoşgörü Üzerine Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1995.

Özlem, Doğan ve Güçlü Ateşoğlu, haz. *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler*, Ankara: DoğuBatı, 2006.

Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*, İngilizce'ye çev. Maurice Cranston, London: Penguin Classics, 1968.

Şenol, Hüseyin Fırat. "Asabiyet Umranın Önkoşulu mudur?", *Yeditepe'de Felsefe VII* içinde, ed. Saffet Babür, İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Yayınları (No: 53), 2008, 231-245.

von Herder, Johann Gottfried. "İnsanlık Tarihi Felsefesi Üzerine Düşünceler", *Tarih Felsefesi: Seçme Metinler* içinde, çev. Doğan Özlem, Ankara: DoğuBatı, 2006, 23-29.

Modern Hukuk Açısından Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik

Murat Satıcı

Hukuk felsefesinin ilgilendiği sorunlara dair bir betimleme yapılmaya çalışıldığında en genel biçimde iki temel soruyla karşılaşılacağı söylenebilir. İlki, yasanın meşruiyetinin kaynağının ne olduğu, ikincisi ise politik birliğin nasıl tesis edileceği sorusudur. Yani Rousseau'nun ifade ettiği şekliyle, özgür ve irade sahibi insanların, bu özgürlüklerini ve iradelerini kaybetmeden, zorlayıcı düzenlemeler ve kurallar bütünü olan politik ve hukuksal bir birliğe nasıl dahil olabilecekleri sorunu. ilk olarak yasanın meşruiyetinin kaynağı sorununa verilen cevaplara bakılacak olursa, yasanın meşruiyetini dayandırdığı ve sadece yasaya itaati değil, itaatin meşru kaynaklarını da işaret eden ilkeler veya idelerin ne olduğuna dair bir sorgulama alanına girilmesi zorunludur. Bu sorgulamanın felsefe tarihindeki serüvenine bakılınca, yasanın meşruiyetinin kaynağının Antik Yunan'da Doğa, Hıristiyan Ortaçağ'da Tanrı, Modern dönemde ise insan doğası olarak görüldüğü söylenebilir. Bu kaynaklar aynı zamanda evrenin, toplumun, ahlakın ve politikanın betimlemesinin ve ilke ve işleyişlerine dair sorgulamanın da zeminini belirlemiştir.

Modern hukuk anlayışı içerisinde kalarak değerlendirildiğinde, modern hukuk ve politika kavrayışına damgasını vuran şey, Machiavelli ile birlikte, politikanın otonomisine ve dünyevileşmesine dair ortaya çıkan paradigmatik değişimdir. Bu anlamda yasanın meşruiyetinin kaynağı sorunu, insan doğasının karakterinde ve buradan kaynaklanan çatışmaların düzenlenmesinde etkili olmuştur. Aynı sorun, bu düzenleme eyleminin ilke, işleyiş ve sınırlarına dair betimlemeler bağlamında da ele alınmıştır. Dahası, modern hukuk ve politika düşüncesi, yasanın meşruiyetinin kaynağına yönelik sorgulamada insan doğasını merkeze alarak, aynı zamanda insanların bir arada yaşamalarında ve karşılaşmalarında yaşanan sorunlar ve bu sorunların çözümünü tesis edebilecek bir toplumsallık ve politik yapının nasıl tesis edilebileceği sorununa yönelmiştir. Bu yönelim, hak, mülkiyet, devlet, iktidar, egemenlik ve yönetme gibi kavramları hukuk ve politikanın merkezine yerleştirmiştir. Bu durum aynı zamanda ikinci soruya, yani politik birliğin nasıl tesis edileceği sorusuna da bir cevap türetmiştir.

Modern hukuk anlayışında özellikle sözleşmeci kuramlar, doğal durum-politik durum ayrımı aracılığıyla, insan doğasının niteliğine dair tanımlamaları merkeze alarak, hukukun, politikanın ve yasanın dayanağı olacak temel ilkeleri ve işleyişi buradan çıkarsamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda, Hobbes, doğal durumda insan doğasının çatışmacı yanını vurgulayarak, bu çatışmayı sona erdirecek ve insanların tüm doğal

haklarının devredilmesi aracılığıyla tesis edilebilecek bir barış durumunu ve meşru yasamanın garantisi olma iddiasına sahip hukuksal ve politik bir sivil durum betimlemiştir. Locke, mülkiyetin insan için doğal bir hak olduğunu vurgulayarak, mülkiyet konusunda doğal durumda ortaya çıkacak çatışmaların neden olduğu güvenliksiz durumu engelleyecek bir sözleşme ve güvenlik devleti kavramsallaşmasına varmıştır. Rousseau, modern hukuk ve politika kavrayışındaki asıl sorunun, yani insanlar arasında ortaya çıkan eşitsizliğin modern mülkiyet kavrayışından kaynaklandığını belirterek, insanların kendi doğalarına ve birbirlerine yabancılaşmalarının ve mutsuzluklarının nedenini tam da modern sözleşme teorilerinin uygarlık, politika ve hukuk betimlemesinden çıkarsar. Bu yanıyla Rousseau, modern hukuk ve politika kavrayışının insan doğası tanımlamasını ve bu tanımlamadan türetilen hukuksal ve politik ilkeleri ve modern hukuk ve politika anlayışını ilk kritik eden düşünür olur. Kant ise Rousseau'nun etkisiyle insanın otonomisinin, özgürlüğünün, eşitliğinin ve insanlar arası ilişkilerin yeniden değerlendirilmesinin gerekliliğini vurgular. Bu yanıyla Kant, insanların birbirlerinin özgürlüklerini engellemelerinin ve ortaya çıkacak eşitsizliklerin önüne geçecek ve dışsal eylemlerini düzenleyici özneler arası bir uzlaşmaya dayanan sözleşmeyle tesis edilen bir politik birliği ve kamusal hukuku tesis ederek, bu hukuk anlayışına dünya yurttaşlığı hukukunu eklemler.

Genel hatlarıyla bakıldığında, modern hukuk felsefesinin temel nitelikleri, yukarıda bahsedilen iki kadim sorunsala dair cevapları ararken modern paradigmatik dönüşümü taşımakla birlikte, aynı zamanda bu paradigmanın temel niteliklerin bir kritiğini de içermektedir. Bu bakımdan Rousseau ve Kant gibi düşünürler, bir yandan özgürlük, eşitlik, gibi ilkeleri sistemlerinin merkezlerine koyarlarken, diğer taraftan söz konusu ilkeleri insanlar arasındaki eşitsizliğin ve özgürlük yitiminin nedeni olmakla itham ederek eleştirel açıdan ele almışlardır. Bu nedenle, özgürlük, eşitlik, hak gibi kavramlar, daima eleştirilerin hedefi olmuşlar ve her eleştiri yeni bir özgürlük, eşitlik, hak, ve barış talebini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla modern hukuk ve politika anlayışı, özgürlük, eşitlik ve birlikte yaşamı tesis edecek bağın ne olduğuna dair sürekli bir sorgulamayı içeren, aynı zamanda hem yasanın meşruiyetine hem de politik birliğin tesisine yönelik pek çok talebin ve eylemin biçim verdiği bir tarihe sahiptir.

Modern hukuk açısından özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramlarının tartışılacağı bu çalışma için, böyle taleplerin tarihsel olarak ortaya çıktığı en önemli anlardan biri de Fransız Devrimi ve devrimin önemli teorisyenlerinden Emmanuel-Joseph Sieyes'in düşünceleri olacaktır. Bu andan itibaren yukarıda genel hatları çizilen modern hukuk kavramsallaştırması içerisinde özgürlük ve eşitlik ilkeleri, Fransız Devrimi'nin mottosu olan kardeşlik ilkesi de dahil edilerek, Sieyes'in görüşleri içerisinde ele alınacaktır. Bununla yapılmak istenen, söz konusu ilkelerin felsefi, tarihsel veya hukuksal analizini yapmak değil,

yasanın meşruiyetinin kaynağının ne olduğuna ve politik birliğin nasıl tesis edileceğine dair cevap verirken modern hukuk anlayışının temel aldığı ilkelere eğilmektir. Bu, özellikle modern hukuku biçimlendiren özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerinin modern hukuk ve ulus devlet kavramsallaştırmasını biçimlendiren özgün görünümlerini serimlemeyi gerektirecektir. Bu serilmeme, aynı zamanda 20. yüzyıl'da etkili olan ve hukuksal pozitivizm olarak bilinen hukuk anlayışının temel argümanlarının söz konusu ilkeleri ele alış tarzında yaptığı dönüşümü göstermekte de yardımcı olacaktır. Zira iddia edilen, hukuksal pozitivizmin söz konusu ilkeleri ele alış tarzındaki değişimin, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerini modern hukuk kavrayışını belirleyen ilk görünümlerinden farklılaştırdığıdır.

Modern Hukukun Temel İlkeleri Olarak Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik

Tarihte iz bırakan Fransız ve Amerikan devrimlerinde olduğu gibi toplumsal hareketlerin temel hareket noktası özgürlük, eşitlik ve hak talebi olmuştur. Kuşkusuz, bu devrimlerin en önemlilerinden biri de 1789 Fransız Devrimi'dir. İçerdiği söz konusu ilkeler Voltaire, Rousseau ve Diderot tarafından dile getirilse de, bu ilkelerin geniş halk kitlelerine yayılması ve politik bir eyleme dönüşmesi dönemin önemli isimlerinin yazdıkları yazı, makale vb. etkinliklere büyük ölçüde bağlıdır. Bu anlamda pratik bir aksla değerlendirilmesi gereken Emmanuel-Joseph Sieyes'nin *Üçüncü Sınıf Nedir?* (*Qu'est-ce que le tiers état?*) adlı eseri, çoşkulu dili ve bir eylem planını doğrudan veren manifesto üslubuyla bu yayınların en önemlilerinden birini oluşturur.

1748-1836 yılları arasında yaşayan ve ruhban sınıfından olan Sieyes, Fransız Devrimi'nin ve Napolyon döneminin başlıca teorisyenlerindendir. Aynı zamanda, 26 Ağustos 1789'da Fransız Ulusal Meclisi'nde kabul edilen "İnsan Ve Yurttaş Hakları Beyannamesi"nin şekillendiricilerindendir. Sieyes, soyluluk ve ruhbanlık gibi ayrıcalıklı sınıfların gerek ekonomik ve sosyal gerek politik ve hukuksal alanda sahip oldukları ayrıcalıklı statülerini, soyluluğa ve mülkiyete göre düzenlenmiş seçme ve seçilme hakkının içerdiği eşitsizliği eleştirir. Sieyes, ayrıcalığı, "ona sahip olanların lehine bir af ve muafiyet, sahip olmayanlar için bir engel" (Sieyes 2003, 69) olarak tanımlar. Dolayısıyla bu tür bir engelin eşitsizliği işaret ettiğini vurgulayarak, mevcut eşitlik ilkesini eleştirir. Sieyes, ayrıcalıklardan kaynaklanan eşitsizliklerin karşısında ulusal egemenliği, mülkiyete dayalı temsilin karşısında eşit temsil hakkını dile getirir. Bu hakları talep eden kesim, Sieyes'nin "üçüncü sınıf" olarak adlandırdığı ve en saygın bilimsel ve serbest mesleklerden, en az rağbet gören ev işlerine kadar tüm hizmetleri yapan sınıftır. Sieyes, meslek, uğraş ve bununla tanımlanan toplumsal statü anlamını taşısa da üçüncü sınıfı yani *Tiers-Etat*'yı ruhban ve soylu sınıftan geriye kalan tüm yurttaşlar olarak tanımlar.

Sieyes, *Tiers-Etat'ın* "bir şey olmak" (Sieyes 2005, 7) serüvenini anlatır. Bu serüvenin sonu *Tiers*'in haklarının tesisidir. "Bir şey olmak" postülasıyla başlayan Sieyes, bu amaç için geçmişte yapılanları ya da yapılmayanları ve gelecekte yapılması gerekenleri dile getirir. *Tiers*'nin "bir şey olması" hukuksal, kamusal ve politik alanda eşitlik, özgürlük ve temsil haklarının kazanılmasına bağlanır. Kuşkusuz ki hak, özgürlük, eşitlik ve temsil talebi, tüm cumhuriyetçi sistemlerde olduğu gibi kamusal görünürlük talebini içerir. Sieyes'nin tesis etmeye çalıştığı kamusal görünürlük, "ortak bir yasa altında yaşayan, aynı yasama organıyla temsil edilen bir ortak insanlar topluluğu" (Sieyes 2005, 13) olarak tanımladığı ulus kavramıyla nesnelleşir. Ne şekilde olursa olsun, yasayla ayrıcalık tanınan her şey bu ortaklığın dışına çıkmış ve *Tiers*'e ait olmayan olarak tanımlanır. Dolayısıyla ortak yasa ve ortak temsil, bir topluluğu ulus yapan öğeler olarak tesis edilir. Bunun sonucu olarak Sieyes, kamusal iktidarın modern devlette hukuka bağlılığını dile getirmektedir. Böylece biçimlendirici bir anayasaya dayanan bir ulus kavrayışına varan argümantasyonu Sieyes'yi iradenin ortaklık kurmaktaki önemini vurgulamaya, aynı zamanda bu iradenin nesnelleşmesi aşamasında hukukun gerekliliğini tesis etmeye götürür. Bu aşamada yasanın ve hukukun formel üstünlüğünün vurgulanmasıyla, teorik temelli pratik bir anayasa ve kurallar hiyerarşisiyle düzenin tesis edildiği modern ulus devleti kurgusu ile karşılaşılmaktadır. Daha açık ifade edilirse Sieyes, ulusu yaratmada kurucu iktidarın kurumsallaşmasının gerisindeki hukuksal kapasiteyi vurgulayarak, modern devleti hukuk devleti olarak okumanın imkanını sunar. Ulus egemenliğini öne çıkaran Sieyes, ortak bir yasa ve hukuksal yapı altında yaşayan ulusun egemenliğini ve onun temsilini, bir anayasanın düzenleyiciliğinde tesis eder. Düzenleyiciliği ve gerekliliği anayasaya dayandırılan temsil kavramı, ulus egemenliğini de içine alarak devredilemez ancak temsil edilebilir bir hak haline dönüşür.

Aydınlanmacı düşünce içerisinde Sieyes, *Tiers*'in gasp edildiğini belirttiği eşitlik, özgürlük ve temsil edilme haklarının er ya da geç bütün sınıfların toplumsal sözleşme tarafından kapsanmasıyla kazanılacağı umudunu dile getirmiştir. Bu anlamda söylemini aydınlanmacı, hümanist ve rasyonel akslara yerleştiren Sieyes, hak, hukuk, özgürlük ve eşitlik ilkelerini Rousseaucu ve Kantçı rasyonalist ve aydınlanmacı paradigma içerisinde tesis eder. Böylece laik, aydınlanmacı bir aksa yerleşen Sieyes, aklın kamusal düzenleyici karakterine duyduğu güvenle *Tiers*'nin kendi taleplerini yasa formunda nesnelleştirebileceğine ve onlarla uyumlu bir kamusal düzeni ve barışı tesis edeceğine güvenmektedir. Otonomisine yaptığı vurguyla birlikte kendi yasalarını tesis eden ve onlara uyumlu bir kamusal düzeni oluşturan *Tiers*, bu otonomisini ve egemenliğini mutlak değil, hukuksal bir şekilde tesis edebilecektir. Dolayısıyla ulusun egemenliği, eşit ve otonom öğelerin sözleşmesiyle hukuk formunda nesnelleştirilen transandantal bir karakter kazanır. Söz konusu ulusal egemenliği ve birliği tesis eden transandantal karakter, sadece hukuksal bir bağ olarak özgür ve eşit yurttaşlığı değil, aynı zamanda kardeşliği

de içermektedir. Bu açıdan bakıldığında özgürlük ve eşitlik talebinin hukuksal referansı özgür ve eşit yurttaşlar olmakken, yurttaşların bir arada kalmasının garantörü ise kardeşlik bağı haline gelir.

Kuşkusuz ki Aydınlanmanın ilerlemeci ulus devlet fikri, politikada modern devletin ve modernleşmenin temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, Sieyes'in geçmişten başlayarak kendi çağına baktığında gelişen hak taleplerinin sonucu olarak özgür ve eşit kardeşlerden oluşan yurttaşlar birliğinin otonom bir kararla olması gerekene doğru kamusal düzeni teorize edeceği fikri oldukça etkilidir. Yine kendi taleplerini belirleyen ve bu taleplerin karşılanması yolunda kendisini birlikli bir yapı olarak tesis eden bir ortaklık durumunu ifşa eden Sieyes, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerine dayanan bu ortaklık durumunu *Tiers*'nin kendisine dayandırmaktadır. Böylece devrimin ve devrim sonrası kamusal yaşamın düzenlenmesi ve hukuksal yasaların meşruluğu ve otonomisi yurttaşlık zemininde sağlanabilecektir. Dolayısıyla toplum, kendisinin biçimlendirdiği ilkeler bütünüyle hareket etmiş ve ortak bir hafızanın ve gelecek düşüncesinin eşlik ettiği ortak bir politik-hukuksal sistem tesis edebilme yoluna girmiştir.

Kısacası, Sieyes'nin üçüncü sınıfın otonomisine, kendi yasalarını kendilerinin yapması ve onlara uymaları bağlamında yasanın meşruiyetine dair soruya verdiği cevap, aynı zamanda bu her biri otonom ve eşit bireylerin politik birliği nasıl oluşturacaklarına dair cevabı da işaret eder. Zira "bir şey olmak" talebi, bireylerin özgür, eşit yurttaşlar olarak yasa yapma sürecinde kendi yasalarının meşruiyetinin dayanağını, yani yurttaşların iradesine ve müşterekliğine dair talebi dile getirir. Bu talep politik birliğin birer üyesi olarak yasaların meşruiyetinin dayanağı olduğu kadar, politik birliğin birleştirici öğelerini, yani özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerini dile getirir.

Sieyes için yasaların meşruiyetini yurttaşların müşterek katılımından aldığı ilk an, politik birliğin ilk kurucu anını, yani kurucu anayasa ve onun birleştirici idelerini işaret ederken, her türlü anayasal değişiklik, hak talepleri vb. yenilikler, söz konusu kurucu anayasaya referansla onaylanır ya da reddedilir hale gelebilme tehlikesini de beraberinde getirmiştir. Nitekim Jakobenler tarafından sivil toplum ve devlet arasındaki ayrımın ortadan kalması, devlet ve toplumu aynı hareket içinde toplama ve ikisini de özdeşleştirme isteği, kardeşlik bağının korunmasında işlev gören bir yurttaşlık erdemini anayasada tanımlanır hale getirdi. Hafıza ve gelecek arasında özgür, eşit yurttaşların müşterekliği, tüm içerik ve ilkeleriyle anayasaya yansıtılarak kurucu anayasanın ve onun içerdiği ilke ve idelerin korunması işlevine sahip bir modern ulus-hukuk devleti kavramsallaştırmasını hukuksal metinlerle sıkıca içerisine nüfuz edilmez bir hale getirme tehlikesini de beraberinde getirdi. Bu durum, hukukun kadim sorularına verilecek cevabın niteliğini de değiştirdi. Yasanın meşruiyetinin kaynağı ve politik birliğin tesisi soruları, cevaplarını artık hakim ulus devlet paradigmasının evrensel, genel-geçer ilkeler olarak

kabul ettiği ilkeleri taşıdığına inanılan kurucu anayasanın ve devletin bekasını sağlamaya indirgedi. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerinin ulus devlet ve hukuk anlayışında içerilmesi ve hatta korunması gerektiği kabulü, 20. yüzyılda hukuksal pozitivizmin hukukun otonom ve her türlü içerikten arındırılmış saf bir süreç ve işlem olduğuna dair temel argümanıyla birleşince, ilk yazılı kurucu anayasa, özgürlük, eşitlik, hak ve kardeşlik kavramlarını belirleyen mercii haline geldi. Aynı zamanda ilk kurucu anayasanın tesis ettiği politik birlik, hem yasaların meşruiyetinin sorgulanamaz dayanağı oldu hem de bu dayanağın, yani politik birliğin, korunması ödevini içeren bir yurttaşlık erdemi üretti.

20. yüzyıl hukuksal pozitivizmin önemli ismi Hans Kelsen'in saf hukuk teorisine bakıldığında, her ne kadar saf, otonom ve hukuk dışı içerik ve bağıntı kategorilerini dışarıda bırakmaya çalışsa da, söz konusu ilkeleri taşıyan ve bu ilkeler etrafında tesis edilen bir kurucu anayasanın egemenliği altındaki politik ve hukuksal bir sistemin bu ilkeleri nasıl otoriter bir tarzda kullanabilme imkanına sahip olduğu görülebilir.

Hukuksal Pozitivizm ve Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik

Kelsen'in modern anayasal hukuk devleti kavramını etkileyen saf hukuk teorisi, hukuk-dışı olarak görülen tüm içeriklerden (ahlak, politika, psikoloji) kurtarma çabası etrafında, hukuku bir yasalar hiyerarşisine bağlar. Bunu yaparken amaç, hukuku doğa bilimleri gibi diğer bilimlerden ayrı değerlendirmeksizin sınır, işleyiş ve yöntemi bakımından otonom kılmaktır. Kelsen, teorisini sadece yasayı tanımladığı ve kesin biçimde yasa olmayan her şeyi bu tanımlamanın nesnesi olmaktan çıkarmaya çalıştığı için yasaya ilişkin saf bir teori olarak adlandırıldığını ve teorisinin amacının, hukuk bilimini yabancı öğelerden özgür kılmak olduğunu belirtir (Kelsen 1967, 1). Bu nedenle saf bir hukuk bilimi, Kelsen'e göre, kendi ilke ve idelerinden başka hiçbir ilke veya kurala bağlı olmadan hukukun konusu ve aynı zamanda ürünü olarak görülen yasalarla ilgili olacaktır. Yasalar da kendileri arasında hiyerarşik bir düzenlemeyle Kelsen'in *temel norm* dediği, ilk kurucu anayasaya dayanarak tesis edilecektir. Bu bağlamda, temel normun, sadece zihinsel bir inşa, bir düşünce ürünü olduğu ve onun bu formel ve transandantal yapısı kabul edildiğinde, eylemlerin yetkisini, hipotetik temelini takip ederek dışsal normların ve yasaların normativitesini tesis etmek için uygulanabilecek "mantıksal bir prosedür" (Kelsen 1967, 202) olduğu söylenebilir. Bu yasalar hiyerarşisinin en tepesinde yer alan temel norm veya ilk kurucu anayasa, kendisinden aşağıda bulunan diğer yasaların tesisinde ve işleyişinde başvurulacak tek hukuksal, otonom ve saf norm olarak görülür. Bu, aynı zamanda hukuk sisteminin dinamik karakterini işaret eder (Kelsen 1973, 114). Bu yanıyla hukuksal pozitivizmin, en başta vurgulanan, yasanın meşruiyetinin kaynağının ne olduğuna dair soruya verdiği cevap son derece açıktır: temel norm, yani ilk kurucu anayasa.

Kelsen'in saf hukuk teorisinde hukuk sisteminin tepesine yerleştirdiği

temel norm veya ilk kurucu anayasanın rolü, sadece yasalar hiyerarşisindeki aşağı düzeydeki yasaların belirlenmesi ve onların meşruiyetinin kaynağı olmasıyla sınırlı değildir. Temel norm, aynı zamanda politik birliğin kurulma anına referans eden kurucu edimin niteliğine bağlı olarak, söz konusu politik birliğin ve hukuk sisteminin niteliğini de belirler. Kelsen'e göre, tarihin herhangi bir anında gerçekleşen kurucu eylem demokratik, totaliter veya otoriter olma niteliği taşısa da, önemli olan o eylemin bir hukuk sistemini kurması ve kurulan birliğin veya hukuk sisteminin o andan itibaren meşruiyete sahip olmasıdır. Kelsen için temel normun tesis edildiği anın niteliği önemli değildir. Önemli olan, kurulduktan sonra ilk anayasanın mevcut politik birliğin ve hukuk sisteminin temel normu olarak görülmesi gerektiği ve tüm yasaların onu ölçüt alarak düzenlenmesi gerektiğidir. Daha önemlisi, kurucu anayasaya dair böyle bir betimleme, içeriğine veya buna bağlı olarak işleyişine dair sorgulanamaz bir karakter vermektedir. Dolayısıyla kurucu anayasanın içerdiği ilkelerin tanımına, işleyişlerine ve yöntemine dair bir sorgulama, doğrudan doğruya söz konusu öğelerle uyumuna bakılarak onaylanacak ya da reddedilecektir.

Kelsen için kurucu ilkesini ve meşruiyetini ilk kurucu anayasadan ve kurucularının beyanlarından alan temel norm, pozitif yasaların tesisinin ve nesnelliklerinin oluşturulmasının başvuru noktası ve dayanağı olarak tanımlanır. Bu bakımdan, pozitif yasa yapma işleminde faillerin kendilerine dayandıkları ölçüt, bilindiği gibi temel norm olacaktır. Fakat Kelsen, pozitif yasaların yapılması değil de anayasaya yönelik onu değiştirmek veya yeniden yapmak gibi doğrudan anayasaya ilişkin eylemlilik alanını öznelere kapatır. Özneler, bu noktada bir başkasının veya başkalarının kararlarına itaat etmek zorundadırlar ve onların ilk anayasa metninin geçerliliğini sorgulamaya ve soruşturmaya güçleri yoktur. Bir hukuk düzeni ve onun alıcısı arasında karşılıklılık yoktur (Kalyvas 2006, 32, 584). Hukukun öznelerinden istenen, temel norma, anayasayı oluşturan failin eylemine uyması ve itaat etmesidir. Bu, Kelsen'in yasa sisteminde, temel normun zorunlu varlığını kullanarak sağladığı akıl yürütmesinin bir yönüdür.

Sonuç

Son olarak konumuz gereği, modern hukuk açısından özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramlarına dair yorum yapılabilecek bir noktaya gelinmiş bulunmaktadır. Zira Sieyes ile ele alınmaya başlanan modern hukuk içerisinde, hukuk ve politika sistemine doğrudan etki eden ve modern ulus-devlet hukuk kavrayışını biçimlendiren söz konusu kavramların, 20. yüzyıl hukuksal pozitivizm ile birlikte hukuka ilişkin tanımlamanın değiştiği noktada yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunu yapabilmek için Jürgen Habermas'ın hukuksal pozitivizme dair eleştirisine işaret etmek son derece yararlı olacaktır.

Kelsen'in saf hukuk teorisinin yukarıda serimlenen ana argümanlarına dair eleştirisinde Habermas, hukuksal pozitivizmin bir "*karar* ve yasal

söylem teorisi" (Habermas 1998, 198) olarak aynen kaldığını söyler. Bu karar alanı içerisinde, hukuktaki olgular ve değerler arasındaki içsel gerilim, Habermas'a göre yasal kesinlik ilkesi ile yasanın uygulanması, yani doğru kararı vermek iddiası arasındaki gerilim olarak kendisini sunar. Habermas, söz konusu gerilimin, yasal geçerliliğin iki boyutunu kendinde görünür kıldığını belirtir. "Bir yandan kurulu yasa, yasal biçimde beklenen davranışın zorlanmasını ve bunun sonucu olarak yasanın kesinliğini teminat altına alır. Diğer yandan da yasa yapma ve uygulama süreci, bu yolla sabitleştirilen beklentileri meşrulaştırmayı vaat eder."(Habermas 1998, 198). Bu açıdan bakıldığında, hukuksal pozitivizme bir karar teorisi olma özelliğini veren şeyin, hukuksal düzenin temel referansını kurucu anayasaya dayandırması olduğu göz ardı edilmemelidir. Zira Kelsen, en yüksek hukuksal norm olarak ilk kurucu anayasayı işaret etmekle, hukuksal sistemin temel ilke, ide, sınır ve kapsamını tarihte önceden verilmiş bir karara indirgemektedir. Bu açıdan bakıldığında, aynı zamanda kurucu eylemin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramları üzerinde ayrımcı, baskıcı, otoriter veya totaliter içerikler taşıyan bir karara varıp varmadığının denetlenemeyeceği bir durum söz konusu olabilir. Bu yüzden söz konusu özgürlüğün, sınırlı mı geniş mi olduğu, eşitliğin herkesi mi yoksa bir kısmı mı kapsadığı ve son olarak kardeşliğin bir ayrımcılık veya ötekileştirme mi içerdiği, başkalarının veya kurumların kararlarına bağlı olma tehlikesini taşır.

Söz konusu tehlike, diğer boyutuyla, her türlü yasanın meşruiyetini kurucu anayasaya dayandırdığı kadar, söz konusu ilkelerin veya yasaların meşruiyetine dair sorgulamaya da izin vermeyebilir. Bu bağlamda bakılacak olursa, bu tür bir sorgulamanın özneleri olan yurttaşlar, bir devletin tesis ettiği hukuk sistemi tarafından düzenlenen yasaların merkezileşmiş zorlayıcı sisteminin konusudurlar. Bu yüzden Kelsen'in yurttaş kavramı, devletin normatif yapısının varlığıyla sıkıca bağıntılıdır. Dolayısıyla yurttaşlar, kendi varlık nedenlerini ve politik birliği oluşturan ilkeleri sorgulamakta özgür olamazlar. Özneler, bu noktada neyin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik olarak tanımlandığına dair bir başkasının veya başkalarının kararlarına itaat etmek zorundadırlar ve onların ilk anayasa metninin geçerliliğini ve bu ilkelere dair yapılmış olan tanımları sorgulamaya ve soruşturmaya güçleri yoktur. Hukukun öznelerinden istenen, temel norma, anayasayı oluşturan failin eylemine uyması ve itaat etmesidir. Bu, yasanın normativitesini ve meşruiyetini açıklayabilecek olan ilkenin sadece temel normun kendisi olduğunu gösterme amacını işaret eder. Bu da Sieyes'in özgürlük ve eşitlik gibi kamusal görünürlüğe işaret eden yurttaşlık kavrayışının algılanış şeklinin değiştiğini gösterir.

Zira Sieyes'nin görüşlerinde özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleri, modern hak, hukuk ve politika paradigmasını derinden etkileyen ve ona yön veren birlikte yaşamın makul, hukuksal ve insani ilkeleri olarak betimlenmiştir. Bu ilkeler uzun yıllar boyunca modern hukuk felsefesinin, ulus-devlet hukuk anlayışının ve modernleşmenin temel ilkeleri ve ölçütleri

olmuşlardır. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, modern hukuk anlayışı içerisinde anayasanın ve hukuksal politik edimlerin merkezindeki modern, kurucu, ilerlemeci ölçüt ve ilkeler olarak politik birlikte yaşamın referansı olarak değerlendirilmişlerdir. Fakat hukuksal pozitivizmin hukukun saflığına ve kurucu anayasanın ve ilkelerin muhafaza edilmesine vurgu yapan hukuk anlayışı, söz konusu hak, hukuk ve birlikte yaşam ölçütlerinin değerlendirmesini hukuk dışı olarak ilan etmiştir. Dolayısıyla her türlü içerikten soyutlanmış bir hukuk bilimi tesis etme çabasını işaret eden hukuksal pozitivizm, Sieyes'de özgürlük, eşitlik ve kardeşlik talebiyle ortaya çıkan yurttaşlık anlayışını, ilkeleri ve talepleri tartışma konusu olmaktan çıkaran bir itaat ve vesayet sistemine dönüştürür. Aslına bakılırsa Kelsen, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerini hukukun saflaştırılması ve formelleştirilmesi uğruna feda etmektedir. Zira hukuksal pozitivizmin hukuku formelleştirme iddiasıyla birlikte özgürlük, sistemin korunması adına kurumlara verilen keyfi bir serbestliktir. Eşitlik ise bu kurumlara itaatte bir eşitliğe dönüşür, kardeşlik ise ilk anayasayı ve politik düzeni kuranların, yani "kurucu babalar"ın iradelerinin benimsenmesini ve onlara itaati içeren bir bağ halini alır.

Habermas'ın "modernitenin bitmemiş bir proje" olduğu iddiasından hareketle, modern hukuk ve politika kavrayışını biçimlendiren söz konusu ilkelerin hukuksal pozitivizme yöneltilecek eleştiriler göz önüne alınarak yeniden değerlendirilebilir. Zira özgürlük ve eşitlik gibi ilkelerin ayrımcı ve anti-demokratik içerikler katılarak yorumlanabilir olması, bu ilkeleri toptan reddetmeyi gerektirmez. Bu yeniden değerlendirme sayesinde, modern hukuk içerisinde özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerine yüklenen kendilerini aşan veya kendilerine dışsal nitelikler daha açık gözlemlenebilir hale gelebilir. Bu nedenle, sorunun ilkelerin kendilerinde aranmasının yerine, söz konusu ilkelerin karakterlerine ayrımcı, totaliter veya otoriter nitelikler ekleyen sistem ve bakış açılarına eleştirel ve alternatif bir bakış açısı geliştirilebilir. Bu sayede, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerini ayrımcı, totaliter sistemlerin söylem ve uygulamaların aracı olarak değil, özneler-arası diyalog ve karşılıklılığın ve demokratik tartışmanın tesis edilebileceği bir sistemin dayanağı olarak ele almak mümkündür. Bu yolla yasanın meşruiyetinin kaynağına ve politik birliğin nasıl tesis edileceğine dair kadim sorunsallara verilecek cevapların dayanacağı ilkeler, hukukun her türden ayrımcı, totaliter ve vesayetçi söylemin aracı olarak kullanılmasına engel olacaktır.

Arş Gör, Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü, msaticister@gmail.com.

Kaynakça:

HABERMAS Jürgen, *Between Facts and Norms*, translated by William Rehg, the MIT Press, Massachusetts, 1998.

KALYVAS Andreas, "Basic Norm and Democracy in Hans Kelsen's Legal and Political Theory", *Philosophy Social Criticism*, 2006, VOL. 32.

KELSEN Hans, *Pure Theory Of Law*, translated by Max Knight, University of California Press, California, 1967.

KELSEN, Hans, *General Theory of Law and State*, translated by Anders Wedberg, Russell and Russell Publishers, (ilk basım 1945), New York, 1973.

SIEYES Emmanuel-Joseph, *Üçüncü Sınıf Nedir?*, çev. İsmet Birkan, İmge yay., Ankara, 2005.

SIEYES Emmanuel-Joseph, *Political Writings*, ed. Michael Sonenscher, Hackett Pub., Cambridge, 2003.

Levinas'ta Etik ve Siyaset: "Kardeşlik, Tutsaklık, Eşitsizlik"

Duygu Türk

Emmanuel Levinas (1906-1995), yalnızca "öteki" kavramının güncel yaygınlaşmasında oynadığı rol veya günümüzün etik tartışmalarında edindiği önemli konum nedeniyle değil; ürettiği radikal etik tasarımının doğurduğu sorular ve sorunlar nedeniyle de üzerine düşünülmesi gereken bir filozoftur.

Levinas'ın etik kuramı, kendisinden önceki yaklaşımlardan önemli oranda farklılık gösterir. Kuramı, hem kullanılagelen teorik araçların hem de deneyimlenen olgusal gerçekliğin, birbiriyle ilişkilendirilerek eleştirilmesinden hareket eder. Levinas'ın etiği dediğimizde, belli başlı etik sorulardan ve tanımlardan farklı bir etikten bahsediyoruz demektir. Örneğin, ne etiğin sorusu "mutlu yaşam" arayışıdır artık; ne de etik özne, özerk/özgür/varlığını sürdürmeye çalışan/kendine yeten öznedir. Levinas, önemli istisnaları olmakla birlikte literatürün genelinde bir anlamda "saf" etiğin, "öteki'nin filozofu" olarak algılanagelmiştir. Oysa, kuramı, etik ile siyaset arasında siyasetin lehine olan üstünlük ilişkisini bir tür tersine çevirme saikinden hareket etmekte, dolayısıyla Levinas için siyaset, tâli bir mesele olmanın çok ötesinde, merkezi bir rol oynamaktadır.

Ontolojiye *Karşı* Etik

Levinas'ın *ben* ile *Öteki* arasında özgün bir ilişki olarak tanımladığı etik ilişkinin taşıdığı radikallik, öncelikle, varolagelen felsefi kabullerin ve kategorilerin, aynı anda da bu düşünsel atmosfere eşlik eden –hatta, bu düşünsel zeminin mümkün veya meşru kıldığı- ve savaşların tarihi denilebilecek olan olgusal-pratik düzeyin radikal eleştirisinden kaynağını alır. Sözü edilen eleştiri çok katmanlıdır; biz burada kısaca özetlemeyi deneyeceğiz.

Levinas'a göre, tüm Batı felsefesi "egoloji" olarak adlandırılabilir: kendine özdeş, kendine yeterli, dolayısıyla kendi içinde bütünlüklü bir "ben" öznesini merkezileştirmektedir (Levinas 1991, 21-22). Burada, Levinas'ın kullandığı biçimiyle "ben" kavramını, salt kendine referansla kurulan, dışsallığı ve aşkınlığı yok eden "tümlük" nosyonunun bir uzantısı olarak düşünmek gerekir. Bu haliyle, "ben" öznesi, "varlık" kavramına denk düşer. Felsefenin "ben"i; teorik düşüncede, karşısındakini bilen/kavrayan/inşa eden, dolayısıyla kendinden başka olanı, "öteki"ni, kendi "aynı"lığında eriten bir öznedir. Öyleyse, varlığı temel alan ve varlığı özerk, özgür, bilmeye ve kavramaya muktedir bir "ben" öznesi olarak merkezileştiren felsefe, "öteki"ni aynılığa indirgemektedir. Levinas'a göre bu, kolayca

"ötekinin efendisi"ne dönüşebilen, hükümran bir öznenin inşası demektir (Levinas 1991, 40-44, 45-47, 87).

Felsefenin böylesi bir hükümran özneyi düşünülebilir kılışının olgusal düzeydeki karşılığı, devletlerin ve savaşın hükmettiği bir tarihselliktir. Savaş, dışında kalmaya imkan tanımayan bir belirleyicilik gücü taşımasıyla, her şeyi kendisine tâbi kılarak dışsallığı yok eden, tümleyici bir sistem yaratır. Öyleyse, öteki'ni ben'e indirgeyerek yok eden teorik edim ile öteki'nin fiziksel yok edilişini de zorunlu olarak içeren savaş edimi birbirine paralel düşünülmektedir. Başka türlü söylenirse, Levinas'ın eleştirisini özetleyen kavram olduğunu söyleyebileceğimiz "tümlük" fikri --yani her şeyi, her tür başkalığı aynı'nın düzenine indirgeme edimi; felsefede ontoloji (ve "bilmeye-kavramaya muktedir özne"den çıkarsayabileceğimiz üzere, epistemoloji), olgusal düzeyde ise, öteki'nin fiziksel yok edilişi anlamında, savaş olarak karşılık bulur[2].

Böyle bir düşünsel ve olgusal düzende, etik ve ahlakilik; ikincil, naif, etkisiz bir konumdadır. Felsefede, ahlak felsefesi yönündeki çabalar dahi, etiği ve ahlakiliği, bu verili gerçeklik düzeninde ve ontolojinin kategorileri zemininde düşündüklerinden, Levinas'a göre, bu naif konumu dönüştürebilecek müdahaleler değildirler. Aksine, savaşa karşı barışı ve barışın gerekliliğini "akla uygun" olarak açıklamak, barışı akıldan türetmek eğilimi; barışı siyasetten bekleyerek, aslında, ahlakiliği sağduyuya indirgemiş ve zayıf bir konuma itmiştir. Levinas için, siyaset "savaşı öngörme ve ne pahasına olursa olsun kazanma sanatı" olduğundan, ahlaki olanın tam karşısındadır. Öyleyse, "olan" düzeyindeki siyasete karşılık "olması gereken" düzeyine yerleştirildiği sürece ahlakilik; olan bitene müdahale edemeyen ve naif bir itirazdan öteye gidemeyen bir rol oynayabilir ancak.

Levinas'ın eleştirisini kabaca bu biçimde özetlemek mümkünse, şimdi şunu sorabiliriz: Levinas'ın etiğinin hedefi nedir?

Hedef, öncelikle, ahlakiliğin bahsedilen naif, ikincil konumunu aşmaktır: ahlaki olanı ve barışı, siyasetin ve savaşın katı gerçekliği karşısında birer kanı olmanın ötesinde, kesinlik olarak düşünebilmektir; diğer bir ifadeyle, tümlük fikrinin ötesine geçmek, varlığı temel alarak hükümran *ben* öznesini inşa eden ontolojinin ve bu hükümran öznenin yarattığı savaşçı olgusallığın "ötesini" işaret etmektir. Zira, bu "tümlük"ün yarattığı çemberi kırmadan, barışı ve ahlakiliği bir zorunluluk-muş gibi düşünmenin olanağı yoktur. İşte, Levinas'ın, tümlüğe karşı sonsuzluk ve metafizik aşkınlık fikirlerini öne sürüp 'bu dünyanın ötesi'ni işaret ederek; *aynı* ile *başka* veya *ben* ile *öteki* arasında, sonlanmayan, tümlük oluşturmayan bir etik ilişki tanımlama çabası bu amaca denk düşer.

Levinas'ın etiği tanımlayış biçimiyle yaptığı müdahalenin iki yönlü olduğunu söyleyebiliriz. Bir yandan, özgün bir etik ilişki tanımı yaparak etiği, bir "ilk ilişki" olarak düşünür ve böylece 'zaten orada olan', her şeyi dolayısıyla da ontolojinin düzenini önceleyen biçimde konumlandırır.

Öte yandan, etiğe, verili gerçeklikte sonlanmayacak, yani savaşın yok edici düzeni hakimken dahi bir ihtimal olarak orada olan, yani, olan'a aşkın bir konum atfeder. Böylece, hem ilk, ilksel bir ilişki hem de sonlanmayacak bir aşkın ilişki olma özellikleri atfettiği etiği; ontolojinin öncesinde ve ötesinde "ilk felsefe" olarak adlandırır.

Levinas'ın bu ikili müdahalesinin ardında yatan amaca uygun olarak, aynı ile başka veya ben ile öteki arasındaki hiyerarşik ilişki de tersine çevrilir. Eleştirisinin merkezi teması olan tümlük'ün karşısına, *ben* öznesinin kendi aynı'lığına indirgeyemeceği, asla tam olarak kavrayamayacağı, bir aşkınlık ve başkalık olarak *öteki* kavramını merkezine alan etiği çıkarır. Başka türlü söylersek, *öteki*, "tümlük"ün çemberini kıran, onu açan bir başkalık ve aşkınlık unsurudur. Ve Levinas, etik ilişkiyi *ben* ile *öteki* arasında; daima *öteki* lehine eşitsiz, asimetrik bir tâbiyet ilişkisi olarak kuramının merkezine yerleştirir. Özgür, özerk, kendine yeterli, varlığını sürdürmede kararlı (siyasal) özne, yerini, *öteki*nin "yüz"ünde somutlanan etik buyruğa tâbi (etik) özneye bırakır.

Etik İlişki: *Öteki* ve *Ben*

Levinas'ın, etiği ontolojiyi önceleyen bir ilk felsefe olarak konumlandırmadaki ısrarı, etik ilişkinin ilksel ve aşkın karakter edinmesini ve aynı zamanda, bu radikal önermenin ilahi aşkınlık fikriyle desteklenmesi ihtiyacını beraberinde getirir. Başka türlü söylenirse, Levinas, ontolojinin öncesini, ötesini işaret ederken ve etik lehine yeni bir hiyerarşi tanımlamayı denerken, bunu ancak yoğun dini göndermelerle, ilahi referanslarla yapabilmektedir. Tanrısal aşkınlığın işaret ettiği başkalığı, ötekiliği bir dayanak noktası olarak alan Levinas için *öteki* daima *Öteki*'dir. Bununla birlikte, *Öteki*'nin aşkınlığı ve üstünlüğü, insanlar arası ilişkiden de türetilir. Etik ilişkinin ilksel ve aşkın karakteri, bir diğer ifadeyle, tümlüğün sarsılmaz olgusallığını geçersiz kılma çabası, olgusal gerçekliğin kökeninde de *Öteki*'nin izini saptamayı gerektirir. Levinas'ın "dil"de gördüğü tam olarak budur.

Ben öznesi, her tür anlamlandırma-adlandırma-düşünme edimini dilin içerisinde gerçekleştirir. Dil ise, her şeyden önce söyleme-seslenmedir; daima bir muhatap varsayar. Öyleyse, muhatabım olarak *Öteki*, anlam dünyamın temeli, kurucusudur. Dile getirilen şeyin içeriğinden önce, bir yönelme edimi olarak başkasıyla konuşma, anlamın ve hakikatin temelidir. Yani varlık, kendi bütünlüğünü düşünebilmesini de önceleyen bir biçimde, önce *Öteki*'yle karşılaşır. Levinas için, dilin bu kurucu rolü, şunu anlamamı sağlar: özgürlüğüm sınırsız değil, çünkü bu dünyada yalnız değilim (Levinas 1991, 66, 71, 97-101, 295).

Levinas'ın çerçevesinde, bu seslenme ilişkisi, eşitler arası bir konuşma-diyalog değildir; konuşan öncelikle daima *Öteki*'dir. *Öteki* bana yönelir ve cevap vermemle birlikte etik ilişki başlar. Burada cevap [*reponse*], ötekinden sorumlu olmakla [*responsabilite*] bir ve aynı şey gibidir.

Ben ile *Öteki* arasındaki ilişkide çift yönlü bir asimetri söz konusudur. Öncelikle, *Öteki* "efendi"dir, aşkındır, eşitim değildir; bana üstün bir konumdan seslenir. Levinas için *Öteki*'nin seslenişi, öncelikle öldürmeyi yasaklayan bir buyruk niteliği taşır: Yani, etik ilişkide *Öteki*, "öldürmemin imkansız olduğu" muhatabımdır. Açık ki, bu, siyasetin öznesinin, varlığını korumak için ötekini öldürmeyi meşrulaştıran öznenin tam karşıtı bir etik özne tanımı anlamına gelir. Diğer taraftan, *Öteki*, Levinas'ın dini referanslarıyla, "dul, yetim, yoksul, muhtaç" olandır (Levinas 1991, 75-76, 87, 213, 215). Öyleyse, bana öldürmeyi yasaklayan buyruğuyla seslenen efendi *Öteki* veya yardımıma muhtaç *Öteki*, her durumda eşitim olmayandır. Levinas'a göre, *Öteki*'nin muhtaçlığı da onun aşkınlığından ileri geldiğinden, asimetri daima *Öteki* lehinedir –*ben*, *Öteki*'ne maruz kalan taraftır. Üstelik, sorumluluğu alan etik özne, aynı şeyi *Öteki*'nden bekleyemez; yani karşılıklılık ilişkisinden bağımsız biçimde, ben *Öteki*'nin buyruğuna tabidir. Dolayısıyla, karşılıklılık anlamında da eşitlik, etik ilişkiden dışlanmıştır.

Böylece, özgür, muktedir varlık olarak hükümran özne; bilincini *Öteki*'ne borçlu olan, dolayısıyla *Öteki* karşısında ikincilleşen etik özneye yerini bırakmaktadır. Dikkat edilirse, eşitlikten özenle kaçınılmakta, eşitlik bir anlamda varlığın aynı'lığını dayatmasıyla özdeş düşünülmektedir. Aynı şekilde, etik ilişki özgürlük kavramına da kuşkuyla yaklaşmakta, daha da doğrusu, *ben* öznesinin kendine referansla meşrulaştıracağı özgür, özerk varlığını ve edimlerini olumsuzlamaktadır. Etik ilişki, *ben*'in, ontolojik bir zorunluluk olmasa dahi, yapabileceklerini kısıtlayan veya sorgulayan bir buyruk niteliğindedir: *Öteki*'nin seslenişiyle tâbi olduğum etik buyruk, öncelikle kendinden menkul varlığımı sorgulama, sınırlandırma anlamını taşır. Öyleyse, etik ilişkinin yerini almaya aday olduğu, hükümran *ben*'in, eşitlik ve özgürlük kavramlarında karşılık bulan niteliğidir. '*Öteki*'nin efendisi' olmaya eğilimli hükümran özne'nin tersine, etik özne, özgürlüğünü sorgulayıp sınırlandırarak, ve kendisini *Öteki*'ne tâbi kılarak [*subjected*] özneleşebilmektedir [*subject*].

Tekrarlayacak olursak, etik ilişkinin iki temel özelliğinden bahsedebiliriz: etik ilişki, asimetrik yani eşitsiz bir ilişkidir ve *ben* öznesinin özgürlüğünün sorgulanması ve sınırlanması ile anlam kazanmaktadır. Eşitlik ve özgürlük temalarının, kavramlarının yerini, *Öteki*'ne asimetrik bir tâbiyet ilişkisi almaktadır. Levinas, bize aslında etik ilişkiyi öncelemeyen, ki bir diğer adı *kardeşlik*tir, yani, kardeşliği öncelemeyen eşitlik ve özgürlük ideallerinin "tehlikeli" olduğunu söylemektedir. Öyleyse, Howard Caygill'i izleyerek diyebiliriz ki (Caygill 2002), Levinas "eşitlik, özgürlük, kardeşlik" şeklindeki Cumhuriyetçi sloganı; kardeşliği temel alarak dönüştürmektedir. Daha da doğrusu, eşitlik ve özgürlüğü, kardeşlik ile koşullamakta; böylece, aslında içeriklerini tersine çevirmektedir. Dahası, etik ilişkiyi öncelemeyen bir sıralamayı, etik ilişkiye bir tehdit olarak düşünmektedir. Levinas'a göre, insanın insanlığı, kendisininkinden önce *Öteki*'nin yaşamını düşünmek, *Öteki*'nin yaşamını öncelemekten, yani

etik kardeşlik ilkesine göre davranmaktan geçer. Öyleyse, kardeşliği öncelemedikçe, eşitlik ve özgürlük ideali, insanın insanlığına yönelik bir tehdit taşır.

Etik Öznenin Açmazı

Levinas'ın siyasetin-ontolojinin öznesi olarak düşündüğü hükümran öznenin yerine etik özneyi geçirme çabası, ontoloji ve etik veya siyaset ve ahlakilik arasındaki ilişkiyi tersine çevirme girişimi; etik öznenin giderek artan bir dozda tâbileşmesini beraberinde getirir. Levinas'ın "kefaret", "varlığını öteki-için-varolmak ile ikame etme" "kendini feda etme", "varlığını takıntı derecesinde sorgulama", "herkesten ve her şeyden daha fazla sorumlu olma" gibi temalarla ve kavramlarla ifadelendirdiği, giderek "ötekinin rehinesi haline gelen" bir etik öznedir bu. Levinas, genel olarak da çok anlamlı ifadeleriyle sürekli referans verdiği dini temalara veya yaradılış düşüncesine gönderme yapmadan, bu radikal biçimde pasifleşmiş etik özneyi anlatamaz. Yapmaya çalıştığı, tıpkı yaratılmış olmayı seçmiş olamayacağı gibi, ötekinin etik sorumluluğunu da üstlenmeme ihtimalini düşünemeyecek olan bir etik özne tarifine ulaşmaktır (Levinas 1998a, 122; Levinas 1998b, 108). Hedef, 'egoist varlığın' düzenini tersine çevirmek olarak konunca; Levinas'ın etik öznesi "sırf varolduğu için özür dileyen", "varolmaya hakkı olup olmadığını sorgulayan", "insanlığın tümünün sorumluluğunu ve suçunun izini üzerinde taşıyan" ve deyim yerindeyse müebbete mahkum olan bir etik özne olarak karşımıza çıkar. Etik öznenin açmazı açıktır; ötekine şiddet uygulamaktan geri çekilen etik özne, kendi varlığını fazlasıyla şiddetli biçimde sorgulamaktadır:

> "Etik düşünceye göre (...) benimkinin önceliği olarak *ben* nefret edilesidir. (...) Başkası karşısındaki inkar edilemez ve kaçınılamaz sorumluluğum beni bireysel bir "ben" yapar. Öyle ki, incinebilir bir başkası yararına -merkezi konumumdan feragat etmek için- kendimi tahttan indirmeyi, makamımdan vazgeçmeyi kabul ettiğim ölçüde sorumlu ve etik bir "ben" haline gelirim. (...) Etik ben, varolmaya hakkı olup olmadığını soran ve varolduğu için başkasından özür dileyen bir varlıktır. (...) Etik "ben" tam da başkası önünde diz çöktüğü, kendi özgürlüğünü başkasının daha önce gelen çağrısına feda ettiği ölçüde öznedir. Bence öznenin özgürlüğü en yüksek veya ilkesel değer değildir. Bizim beşeri başkaya veya Mutlak başka olarak Tanrı'ya cevabımızın yaderkliği, öznel özgürlüğümüzün özerkliğinden önce gelir. Sorumlu olanın "ben" olduğunu teslim eder etmez, özgürlüğümün başkasına karşı bir yükümlülük tarafından öncelendiğini kabul ederim (...) Etik özgürlük *zor bir özgürlük*'tür, başkası karşısında yükümlü, yaderk bir özgürlüktür. (...) Başkası bizim ontolojik varoluşumuza musallat olur ve ruhu, kulağı kirişte bir uykusuzluk hali içerisinde uyanık tutar. Ontolojik olarak başkasını reddetmekte özgür olsak bile, rahatsız bir vicdanla, daima suçlu olarak kalırız" (Levinas 2003, 275-277).

Levinas'ın tarif ettiği haliyle etik özne, ötekine şiddet uygulama

özgürlüğüne sahip egoist öznenin tersine, birkaç anlamda birden "gadre uğramışlığı, zulmedilmişliği" [*persecuted*] de temsil eder. Öncelikle, tanrısal yaratmanın karşısında mutlak pasiflik halindeki özne, özgürlükten tümüyle yoksun olmasıyla, bir tür şiddete uğramışlıkla varolmuştur. Diğer taraftan, ötekiyle karşılaşmasında, varlığının tümlüğünü baştan yok eden sorgulayıcı bir bakışla muhatap olmuştur. Dahası, *Öteki*'nin varlığıyla anlam kazanan etik özne, kendi varlığında tüm bir insanlığın şiddetinden sorumlu olduğunu duyumsamıştır. Tüm bunlar şunu söylemeye elverir: *Öteki*, *ben*'de bir "zulüm" etkisi uyandırır. Etik özne, kendisinin ve tüm diğerlerinin uğradığı zulmün acısını çeken öznedir (Levinas 1998a, 101, 111, 121, 128).

Levinas, işte bu acıda kardeşlik bağının, dayanışmanın olanağını görür. Böylece, bir anda, etik özne acı çeken özneye ve acı çeken de etik özneye dönüşmektedir. İlginç bir biçimde, acı çekmek hem doğallaştırılmakta hem de insan olabilmenin özü, koşulu haline getirilmekte; acı çekmek ve zulme uğramışlık bir "değer" statüsüne yükseltilmektedir. Diğer taraftan, Levinas'ın etik öznesini başka bir gözle yeniden düşündüğümüzde, tuhaf bir merhamet-tâbiyet-üstünlük sarmalını da tespit etmek mümkündür. Eşitsiz bir kardeşlik ilişkisinin, taşıdığı otoriter tehdit, *ben* hep ö*teki*ne tâbi olmakla tanımlandığı için ve aynı anda ö*teki* de muhtaç addedildiği için, bertaraf ediliyor gibidir. Ne var ki, *Öteki*nin sorumluluğunu alarak ona elini uzatan özne, kuramsal olarak *öteki*ne tâbi olmakla tanımlanıyorsa da, Levinas'ın bu etik öznesini *öteki*ne yardım veya hak bahşeden öznenin 'yüce'liğinden, 'yücegönüllülüğü'nden ayırdeden nedir, sorunludur. Levinas'ın kendisini tam karşısına yerleştirdiği Spinoza, bu noktada Levinas'ın eleştirisi olarak okunabilir. Nitekim, tarihteki tüm zulümlerin acısını kendinde duyan etik öznenin bir adım ötesinde, tarihsel olarak zulme uğramış toplum veya topluluklar etik özne adayı olarak *ayrıcalıklı* kılınacaktır. Levinas'ın *holocaust* ile İsrail devletinin kuruluşunu bir anlamda bağlantılandırarak, İsrail devletine ilişkin öne sürdüğü tartışmalı tezlerin, etik temeli bu noktada yatmaktadır.

Levinas'ın, radikal biçimde edilgenleştirdiği, kendisini başkası için feda etme, "ölüme benzer bir pasiflik" içinde olma gibi kavramlarla tarif ettiği etik tablo; ulaşılabilir bir gerçeklik olmaktan çok bir tür ideal işlevi görmektedir. Adeta, resmettiği etik, mevcuda getirilecek ("varlık" haline dönüşecek) bir proje değil; verili gerçekliğimizi, ontolojik düzeni sürekli olarak sorgulamak için işaret edilen bir imkandışılıktır. Ontolojik olanın içine onu imkansızlaştıran metafizik unsuru yerleştirişine; özgür ve egoist özneye varlığının başlangıcındaki mutlak pasifliği işaret edişine paralel biçimde, Levinas düzenin içine "anarşik" bir öğeyi yerleştirmektedir (Levinas 1998a, 102, 120). Bu anarşik öğeyi, siyasal düzenin başkalarına karşı uygulamalarından duyulan etik rahatsızlık, kaygı olarak ifade edebiliriz. Bu düzeyde düşünüldüğünde, etik siyasal düzenin mutlaklığını engelleyen bir işlev üstlenir; sorumlu *ben*'ler, tümlük yaratan düzenin herkesi kendine dahil eden gücünü kıracaktır. Bu aynı zamanda şu

anlama gelir: etik, bir düzen inşa edemez, çünkü sorumluluk sonsuzdur. Levinas'ın etik öznesi, başkalarına karşı sorumluluğunu yerine getirerek tatmin olan bir özne değildir. Zira, sorumluluğu kendi zamanını da aşan bir sonsuzluktadır, asla tam olarak yerine getirilemez. Dolayısıyla, etik bir mevcudiyet halini alamaz; daima, mevcudiyetin dışında kalır. Aslında, Levinas'ın sonsuzluk, aşkınlık, metafizik kavramlarına başvurarak tanımladığı üzere, etik tam da "var kılınamaz, mevcuda getirilemez" bir açıklığın ifadesidir. Etik, varlığın "açık" noktasıdır. Başka türlü söylenirse, etik düzen kuran değil, düzenin tümlüğünü, yeterliliğini inkar eden anarşik öğedir.

Böylelikle, *ben* ile *Öteki* arasındaki etik ilişkide, *ben*'in radikal biçimde pasifleştirilip *Öteki*'ne tâbi kılınmasıyla, ontolojik tasarımın radikal biçimde tersine çevrilmesi girişimi tamamlanır. Karşımızda duran, Levinas'ın tariflediği haliyle siyasal öznenin tam tersi özelliklere bürünmüş etik öznedir. Fakat, tüm bunlar *ben* ile *Öteki* arasındaki yüzyüze ilişki zemininde tanımlanıştır. Oysa, dünyada başından beri varolan bir "üçüncü taraf" daha vardır.

Öteki, Ben *ve* Üçüncü

Levinas'a göre, tüm dünya ben ile Öteki'den ibaret olsaydı, ben daima öteki'ni kendinden önce düşüneceğinden, ortada hiçbir problem olmazdı. Ne var ki, üçüncü bir tarafın ("tüm diğerleri"nin) varolduğu gerçeği, etik ilişki için bir sorunun doğması anlamına gelmektedir: Etik özne olarak ben, sonsuz sorumluluğumu hangi "öteki"ne karşı duymalıyım? Öteki ile üçüncü taraf arasında doğacak bir adaletsizlik halinde, kimden taraf olmalıyım?

Levinas'ın ilk yaklaşımında, adalet etiğin kendisi iken, daha sonra "üçüncü taraf"a dair yaklaşımını değiştirir ve adalet ile etiğin özdeşliğini bozar (Levinas 1988, 171). Üçüncü taraf, bu defa ben ile Öteki arasındaki yüzyüze ilişkiyi bozan ve bir anlamda Öteki'nin rakibi olarak karşımıza çıkar[3]. Sonsuz sorumluluğumu hangisine yönelteceğim sorusu doğar. Bu etik özne için zor bir sorudur; çünkü üçüncü de Öteki kadar "başka"dır, biriciktir ve Öteki gibi beni sorumluluğa çağıran bir yüze sahiptir. Peki neden bir tercih yapılmak zorundadır? Açık ki Levinas burada, kurduğu etik ilişkiden dışladığı "çatışma" unsurunu devreye sokmaktadır; zira, üçüncü taraf ile Öteki arasında bir tercih yapma zorunluluğu ikisi arasındaki bir ihtilafı ima etmektedir. Nitekim, bu kurguda "adalet" artık Öteki'ne sorumluluk olarak değil; ölçülemez olanı ölçmek, karşılaştırılamaz olanı karşılaştırmak zorunluluğu şeklinde tarif edilir (Levinas 1985, 90; 1988, 174; 1998a, 157-158; 1998b, 104;). "Öteki ile üçüncü arasında ne geçmiştir?". İşte bu soruyla birlikte, her tür nitelikten bağımsız olan -tematize edilemez olan- "yüz" bir içerik edinir. Başka türlü söylenirse, mutlak yabancı olan Öteki, kim ve nasıl olduğundan bağımsız bir biçimde, kendisinden mutlak sorumluluk sahibi olduğum etik ilişkinin Öteki'si iken; artık yaptıklarıyla, nitelikleriyle ölçeceğim,

içerik sahibi bir ötekiye dönüşür. Bu nedenle, bu soru aynı anda bilincin sorusudur; bilinç, öteki ile üçüncüyü kıyaslar, anlamlandırır, hesaplar ve sistematize eder. Tüm bunlar ise, bir ilkenin veya ölçünün arayışını beraberinde getirir. İşte Levinas'a göre, toplumun, siyasetin, devletin, bilimin, felsefenin, kurumların kökeninde bu ilkenin arayışı yatar (Levinas 1998a, 161). Dolayısıyla, üçüncünün varlığı etik ilişkide bir kırılma yaratır ve adaleti, adaletle birlikte ortaya çıkan kurumsallıkları zorunlu kılar. Bir başka deyişle, siyasetin varlığı zorunludur.

Bununla birlikte, adaletin ortaya çıkışı "hiçbir şekilde" etik sorumlulukta bir derece kaybı anlamına gelmez (Levinas 1998a, 159). Etik, hala adaletin koşulu ve ufkudur; aksi, devletin yasası ile adaleti özdeş düşünmek, böylece her edimini meşrulaştırmak anlamına gelecektir. Adalet, bir anlamda, etik vizyon ile siyasal düzenin ilişkisini kuran unsurdur; adalet ne siyasetten ayırdedilebilir ne de öteki için duyulan etik kaygıdan. Etik daima adaleti önceler, etik kaygı olmadan adalet arayışı da olamayacaktır[4]. Diğer taraftan, adaletin uygulaması bir karşılaştırmaya dayandığından, etiği sekteye uğratan bir edim içerecektir. Öyleyse, adalet hiçbir zaman "son söz" değildir; daima "daha iyi bir adalet"in arayışı sürecektir (Levinas 1988, 175). Adalet uygulaması siyasetin, devletin alanıysa; daha adil bir adalet arayışının sonsuzluğu etik olanın varlığıdır. Fakat yine de burada, etik ile siyasetin kesiştiği, aralarında vazgeçilmez bir bağlantının kurulduğu açıktır. Levinas, başta karşıtlık içinde kurguladığı iki alanı, bu defa ayrışmaz bir ikili olarak düşünmektedir. Bu, henüz etik ile siyasetin kaynaşması değildir; fakat etik ve siyaset, aralarındaki gerilim baki kalsa da, birbirini dönüştüren ve tamamlayan bir ilişki içinde tariflenmektedir.

Literatürde, Levinas'ın etiğinde salt, siyasete 'etik bir eleştiri' yöneltme olanağını görenler açısından, Levinas'ın etik ile adalet arasına sonradan dahil ettiği açı temel referans noktasıdır (örneğin Cornell 1998, Popke 2003)[5]. Levinas'ta "etik bir siyaset" olanağını görenler için ise, *öteki* olarak yabancıya duyarlılık ve yoksul *öteki*'ye yardım elini uzatmak anlamında "hayırseverlik" teması merkezi önemdedir (örneğin Burggraeve 2005, Cloke 2002, Drabinski 2000). Bu noktada, hayırseverliğin neden bir siyaset biçimi olarak düşünüldüğü sorusunu da, bu yaklaşımın güncel insani yardım-insani müdahale "siyaset"ine kolayca dönüşebileceği gerçeğini de bir tarafa bırakırsak; her iki yaklaşımda da Levinas için 'başından beri orada olan' *üçüncü* tarafın varlığının hesaba katılmadığını görmek mümkündür. Oysa, eğer *üçüncü*'nün varlığı, siyasetin zorunluluğunu beraberinde getiriyorsa; *ben*, *Öteki* ve *üçüncü* arasındaki ilişki de etik ile siyasetin ortak zeminini oluşturuyor demektir.

Her ne kadar, Derrida bize farklı bir okuma öneriyor olsa da, bu üçlü ilişkide dikkat çekici olan unsur, Levinas için *üçüncü*nün varlığının *Öteki*'ne olan sorumluluğumu sınırlandıramamasıdır. Bir anlamda, *üçüncü* etik ilişkinin 'dışarısı'dır; çünkü, *üçüncü*ye karşı sorumluluğum *Öteki*'ne olanla aynı düzeyde değildir; adalet, "hangisi benim Ötekim?" sorusunu sormak ise, bu ilişkide hatalı, suçlu vb. her kimse o *üçüncü*dür. *Üçüncü*, adaletin

konusudur fakat etik ilişkinin tarafı değildir. Dolayısıyla, Levinas'tan salt *ben* ile *öteki* arasında çizdiği resmin çıkarsanması gerçekçi değildir; bir sorun veya tehdit olarak algılanan *üçüncü*, bu resmin vazgeçilmez tamamlayıcı unsurudur. Dahası, eğer ontolojinin, devletlerin, siyasetin düzeyindeysek; *Öteki*'ni bir başka insan olarak görmek ile yurttaşım olarak görmek, hatta uyruğu olduğum devlet olarak görmek arasındaki fark silikleşir. Bu durumda da *ben* ile *öteki* arasındaki kardeşlik bağını, ulusal-dini bir cemaatten ayırdeden pek az şey kalmaktadır. Nihayet, Levinas'ın çokça eleştirildiği, İsrail Devleti'ne yaklaşımında bunun izlerini görmek mümkündür. Bu nokta önemlidir, çünkü, Levinas sadece Filistinlileri, bekleneceği üzere İsraillilerin *Öteki*'si olarak düşünmemekle, "başkalıkta bir düşman da tespit edebiliriz" demekle kalmamakta; İsrail Devletini *etik bir misyon üstlenmiş devlet* olarak ayrıcalıklı da addetmektedir. Şimdiye dek, ontolojinin egemenliğinde etiğin tâbi konumunu tersine çevirmeye uğraşan Levinas, İsrail Devleti'nde, bu sıralamanın tam tersini, yani tüm insanlığın acısını çekmiş ve üstlenmiş etik özün devletleşmesini görmektedir. Öyleyse, kardeşlik bağını dini-ulusal bir cemaatten ayırdedecek bir koşulun kalmayışı gibi, bu etik misyon üstlenmiş devletin "düşman"ını da insanlığın düşmanından veya insanlık-dışı bir kötüden ayırdedecek bir unsuru düşünmek zorlaşmaktadır.

Sonuç Yerine

İsrail Devleti bağlamında Levinas'a getirebileceğimiz eleştiri, eğer salt Filistinlilerde düşman ihtimalini imlemesi biçiminde olsaydı; bu, bir kuramsal tutarlılık eleştirisi olarak şunu söylemek olurdu: Levinas, hedefi olarak koyduğu etiği, ontolojinin-siyasetin-devletin düzeninin öncesine ve ötesine yerleştirme, varolagelen sıralamayı tersine çevirme hedefine ulaşamamıştır. Dolayısıyla, bu bir tutarsızlıktır. Oysa, bu noktada mesele, bir tutarsızlıktan öte, "etik bir misyon üstlenmiş devlet" kavrayışının, yani "etik-devlet" anlayışının yarattığı tehlikededir. Bu nedenle, İsrail Devleti'ni sadece bir örnek olarak düşünmek gerekir; herhangi bir devlet, başka bir din de benzer bir misyon iddiasında bulunabilir. Etiğin veya etik misyonun taşıyıcısı olma gibi ayrıcalıklı bir konum iddiasındaki herhangi bir devlet ve o devletin kardeşlik ilişkisiyle birbirine tâbi olmuş etik özneleri; Levinas'ın işaret ettiği etik-siz bir siyasetten/devletten daha az tehlikeli değildir. Aslında daha büyük bir risk yarattığı söylenebilir, çünkü bu defa, edimleri etik olarak haklılaştırılmış, meşrulaştırılmış bir aktörden bahsediyoruz demektir. Öyleyse, başlangıçta düzeni sorgulayan, düzenin dışında "anarşik" bir öğe gibi düşünülen etik, etik misyon edinmiş bir devlet söz konusu olduğunda düzeni korumanın aracına, nedenine de dönüşebiliyor demektir. Tıpkı, *öteki*'nin sorumluluğunu üstlenmiş olmamın, *öteki*'ne zarar veren bir *üçüncü* tarafa karşı *savaşı*, bu kez, etik bir zorunluluk olarak gerektirebileceği noktasında olduğu gibi. Bu noktada, Levinas'ın bertaraf etmeye çalıştığı tümlüğün, *üçüncü*'nün potansiyel tehdidi karşısında, *ben* ile *öteki* arasındaki kardeşlik bağında kendisini hissettirmesi dikkate değerdir. Buradaki sorun, *ben* ile *öteki*

arasında siyasal ayrışmayı silerek tümlükten kaçışın mümkün olamayacağı biçiminde formüle edilebilir.

Levinas'ın etik öznesini yeniden düşündüğümüzde, tuhaf bir merhamet-tâbiyet-üstünlük sarmalını tespit etmek mümkündür. Eşitsiz bir kardeşlik ilişkisinin, taşıdığı otoriter tehdit, *ben* hep ö*teki*ne tâbi olmakla tanımlandığı için ve aynı anda ö*teki* de muhtaç addedildiği için, bertaraf ediliyor gibidir. Ne var ki, *Öteki*nin sorumluluğunu alarak ona elini uzatan özne, kuramsal olarak *öteki*ne tâbi olmakla tanımlanıyorsa da, Levinas'ın bu etik öznesini *öteki*ne yardım veya hak bahşeden öznenin 'yüce'liğinden, 'yücegönüllülüğü'nden ayırdeden nedir, sorunludur. Levinas'ın kendisini tam karşısına yerleştirdiği Spinoza, bu noktada Levinas'ın eleştirisi olarak okunabilir.

Bu nokta bizi, bir diğer eleştiri noktasına taşır: Levinas'ta siyasetin öznesi devlettir. Levinas'ın tekil etik öznesi, öteki için hak talep edebilir –kendisi için eyleme geçen ise etiğin öznesi olamaz. İdeal özne, kendisi için hak iddiasında bulunamayacak fakat öteki için kendisini feda etmekten çekinmeyecek olandır. Dolayısıyla, Levinas'ın tekil özneleri siyasallaşamaz. Bu tabloda, yalnızca öteki'ne acımanın ve acı çekmenin yüceltilerek "değer" kazanışını değil, aynı zamanda, hak talebine karşı derin bir kuşkunun da izini tespit etmek mümkündür. Öyleyse, Levinas'ın kurgusunun siyasal anlamı bir yönüyle "etik devlet problemi" ise, bir diğer yönüyle de "siyasal özne problemi"ne işaret eder: başkalarından haklarını tanımalarını bekleyen öznenin güçsüzlüğü karşıtına yani bir avantaja dönüşmekte; ve kendisi için hak talep etme gücü olumsuzlanıp marjinalleştirilmektedir.

Belirtilmeli ki, bu çalışmada kısaca çerçevelendirmeye çalıştığımız sorunlar, Levinas'ın farklı yöndeki vurgularıyla, örneğin evrensel insan hakları veya etik kardeşlik idealinin mevcudiyet bulamayacak bir aşkınlık olarak düşünülmesi gerektiğine ilişkin vurgularıyla birarada düşünülmelidir. Başka türlü söylenirse, Levinas'ta tespit ettiğimiz sorun, her iki okumaya da elveren bir belirsizliğin veya çift anlamlılığın bulunmasıdır. Bu sorunları birarada düşünüp formüle etmeye çalıştığımızda vardığımız sonuç, "eşitlik, özgürlük, kardeşlik" teması zemininde şöyle ifade edilebilir: "Eşitlik" içermeyen bir "kardeşlik" vurgusu, yalnızca otoriterliğe zemin sunma gibi bir tehlike yaratmakla kalmaz, aynı zamanda, hak iddia eden siyasallaşmış aktörlerin, eşitlik ve özgürlük taleplerini kolaylıkla marjinalleştirip kardeşliğe tehdit addetmenin de önünü açar.

Araştırma Görevlisi, Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi.

Notlar:

2 Levinas'ın "ötekinin efendisi"ne dönüşebilen öznenin izini; Aydınlanma'nın her şeyi kavrayıp açıklayabilir kapasitedeki bilen öznesi, liberal bireyin sahip olduklarını varlığının uzantısı addeden

mülkiyet sahibi öznesi, Kant'ın özerk-özgür öznesi, Hegel'in doğayı dönüştüren öznesi, Spinoza'nın varlığını sürdürmekte direnen öznesinde vb. görmek mümkündür. Bu tür teorik kabullerin düşünülebilir kıldığı hükümran öznenin tarihsel olgusal karşılığı, veya uç örneğini ise, Levinas, *holocaust*'u gerçekleştiren öznede görmektedir. Holocaust *dehşet*i, Levinas'ın siyaseti düşünüş biçimine de, etik ve ontoloji arasındaki ilişkiyi tersine çevirme girişiminin radikalliğine de damgasını vuran tarihsel unsurdur.

3 "Diğerleri [devreye] girdiğinde, ki her biri bana dışsaldır, sorunlar da doğar. Hangisi bana en yakındır? Hangisi Ötekidir? Belki aralarında çoktan bir şeyler geçmiştir." (Levinas 1989, 247).

4 Adalet, "kendi şiddetine karşı sürekli iyileştirilecek" bir şeydir -ki, bu etik ile mümkündür (Levinas 1998b, 229).

5 Hem Cornell'in hem Popke'nin metinlerinde, Levinas'ın etiği ile Derrida'nın dekonstrüksiyon kavramları arasındaki bağlantı gerilimsiz bir şekilde kurulur. Diane Perpich, Derrida'nın Levinas eleştirisini göz ardı etmez (Perpich 2005). Diğer taraftan, Derrida ile Levinas bağlantısında ilk akla gelen isim Simon Critchley'dir. Critchley, Derrida'nın dekonstrüksiyonu etik bir arzu olarak kavranmalı, dekonstrüksiyondaki eksiklik olarak siyaset Levinas'taki çoğulculuk ile tamamlanmalı, düşüncesindedir (Critchley 1999). Critchley, daha sonra Levinas'a daha eleştirel bakmayı da deneyecektir.

Kaynakça

Cornell, Drucilla. 1988. Post-Structuralism, The Ethical Relation and the Law. *Cardozo Law Review*, 9.

Perpich, Diane. 2005. A Singular Justice: Ethics and Politics between Levinas and Derrida. *Critical Assessments of Leading Philosophers: Beyond Levinas, vol.IV* içinde, ed. Claire E. Ketz. London: Routledge.

Levinas, Emmanuel. 1991. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Boston: Kluwer Academic.

Levinas, Emmanuel. 1985. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo.* Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, Emmanuel. 1988. The Paradox of Morality: An Interview with Levinas. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other* içinde, ed. R.Bernasconi, D.Wood. London: Routledge.

Levinas, Emmanuel. 1989. Ideology and Idealism. *Levinas Reader* içinde, ed. Sean Hand. Oxford, UK; Cambridge, MA, USA: B.Blackwell.

Levinas, Emmanuel. 1998a. *Otherwise than Being*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Levinas, Emmanuel. 1998b. *Entre Nous: on thinking-of-the-other.* New York: Columbia University Press.

Levinas, Emmanuel. 2003. Fenomenolojiden Etiğe. *Sonsuza Tanıklık* içinde, ed. E.Gökyara ve Z.Direk. İstanbul: Metis Yayınları.

Caygill, Howard. 2002. *Levinas and the Political.* London: Routledge.

Drabinski, John. 2000. The Possibility of an Ethical Politics: From Peace to Liturgy. *Philosophy Social Criticism* 26/4.

Popke, Jeffry. 2003. Poststructuralist Ethics: Subjectivity, Responsibility and the Space of Community. *Progress in Human Geography* 27(3).

Cloke, Paul. 2002. Deliver us from Evil? Prospects for Living Ethically and Acting Politically in Human Geography. *Progress in Human Geography* 26(5).

Burggraeve, Roger. 2005. Violence and Vulnerable Face of the Other, *Critical Assessments of Leading Philosophers: Beyond Levinas, vol. IV* içinde, ed. Claire E. Ketz. London: Routledge.

Critchley, Simon. 1999. *Ethics of Deconstuction: Derrida and Levinas,* Purdue University Press.

Liberal Çokkültürlülük Açısından Birlikte Yaşamak

Celalettin Yanık*

Çokkültürlülük kavramını, farklı kültürel unsurların modern yaşam içerisinde kimliksel, etnik, ve dilsel özellikleri bakımından bir tanınma politikası çerçevesinde hak talebinde bulunması olarak kısaca ifade edilebiliriz. Çok kültürlü toplum ise farklı kültürlere, inançlara geleneklere sahip olana insanların meydana getirdiği topluluğa denir. Çok kültürlük kavramı 1970'li yılların başlangıcında Amerika, Kanada ve Avustralya da farklı etnik grupların eşit haklara sahip olmaları için yapılan çeşitli proje çalışmalarında ortaya çıkmış bir kavramdır (IFK 2004, 4). Çokkültürlülük anlayışı Batı'daki tarihsel gelişme çizgisi içerisinde farklı düşünsel ve hatta siyasal konumlardan ele alındığı; bu konumlara bağlı olarak da Amerika, Kanada ve Avusturalya'da tanınma politikalarının gerçekleştirildiği öne sürülebilir. Bu anlamda, bu çalışma, 1970'lerden günümüze Batı'daki çokkültürlülük dolayımındaki entelektüel tartışmalardan biri olan liberal düşünce üzerine kurulu olmaktadır; ve yine aynı zamanda, bir başka ifadeyle, çokkültürlülüğü ele alan düşünsel konumlardan biri olarak liberal bakış açısının yanıt aramasını içermektedir. Bu bağlamda, çokkültürlülük hakkındaki Batı'daki entelektüel tartışmayı tarihsel ve ideolojik arka alanlarını ortaya koymak incelememiz açısından birincil konumda olurken, ikinci olarak liberal bakış açısının çokkültürlülük üzerine nasıl ve ne şekilde yanıt aradığı üzerinde durulması planlanmaktadır. Bilindiği üzere, liberal düşünce, tarihsel arka alanı bakımından kültürel, politik ve de ekonomik açıdan özgürlükçü bir tavrı ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bakımdan, günümüzün toplumsal yaşantısında meydana gelmekte olan değişimin unsurlarından biri olan çokkültürlülüğü liberal bakış açısından değerlendirmek oldukça önemlidir.

1970'lerden günümüze Batı'da ve Amerika'da çokkültürlülük kavramı, tanınma politikaları çerçevesinde tartışılmaya devam ettiği gibi, bugün ülkemizde de bu kavram özellikle 90'lı yıllardan itibaren farklı bağlamlarda tartışılır hale gelmiştir ve tartışılmaya da devam etmektedir. Ülkemizdeki tartışmaları genel hatlarıyla ortaya koymak, bu anlamda, çalışmanın üçüncü olarak açıklanması gereken haline gelmektedir. Tüm bu açıklamalar da göstermektedir ki, hem Batı'da ve Amerika'da hem de ülkemizde, Alain Touren'in eşitliklerimiz ve farklılıklarımızla birlikte yaşayabilecek miyiz sorusuna uygun bir perspektifte yani liberal çokkültürlülük perspektifinde bir yanıt aramak, bu çalışmanın önemli bir sac ayağını oluşturacaktır.

Giriş

İnsanoğlu bugün kendini dini, kültürel veya etnik gruplara aidiyet üzerinden ifade etmeye çalışırken, diğer taraftan neden din ya da etnik kimliği adına cinayetlerde ya da kıyımlarda bulunmaktadır? Bu soruyu bugün anlamlı kılan şey çağımızdaki özel gerçekliklerin varlığıdır. Bu özel gerçekliklerden biri ve en önemlisi bireylerin kimlikleri adına bunları gerçekleştirmeleridir.

İlerleme düşüncesinin bizlere öğrettiği ilk ve en önemli ilke insanoğlunun aklın ışığında aydınlandıkça ilerleyeceği, ekonomik anlamda daha müreffeh olacağıydı. Başka bir ifadeyle, ilerleme düşüncesi hareket halindeki bir toplumda rasyonel bir düzen idealini sürdürmeye çalıştı uzun zaman; bu düzen, evrimin sonunda uzun utkusuyla kurulacaktır. Sanayi toplumu dediğimiz...modernliğin orta dönemindeki baskın düşünce bu olmuştu (Touraine, 2000; 175). Fakat bugün gelinen noktada insanoğlu, aklın ışığında geliştirdiği dev savaş makineleri ile kendi kendini yok etmenin arayışında. Yakın dönemde yaşadığımız bir takım siyasal olaylar bireylerin/toplulukların kendi ulusları adına ve yine dinleri adına ne türden şiddeti, vahşiliği ve barbarlığı yapabileceğini bizlere göstermiş oldu. Etnik bir temizlemenin/kıyımın yaşandığı Ruanda'da ve yine Bosna'da ve yine din adı altında Taliban tarafından Afganistan'da gerçekleştirilen şiddet dolayımında insanlar "ontolojik güvensizliği" adeta damarlarına kadar hissettiler. Ontolojik güvensizlik olarak adlandırılan yaşadığımız bu yüzyıl içerisinde, gerçekten de insanlık onuruna ve haysiyetine yakışmayacak bu türden olayları yaşadık ve hala da yaşamaya devam etmekteyiz. Bunun yanı sıra, bugün insanoğlu tarihte bugüne dek yaşamadığı bir uluslar arası göç olgusu ile karşı karşıya bulunmakta. Bu göç olgusunun yarattığı bir diğer trajik durum ise köklerimizden ayrı ve farklı bir yerde kendimize bir yaşam alanı oluşturma çabası içerisinde olmaya zorlanmamız. Bu göç ister istendik bir şey ya da başkaları tarafından zorla gerçekleştirilsin, göç edilen yerde birçok insanın azınlık konumuna gelmesine neden olmaktadır. Bir başka ifadeyle, "hepimiz köklerimizin dayandığı topraklara hiç benzemeyen bir evrende yaşamaya zorlanıyoruz; hepimiz başka diller, başka ağızlar, başka işaretler öğrenmek zorundayız; hepimiz çocukluğumuzdan beri hayal ettiğimiz biçimiyle kimliğimizin tehdidi altında olduğu izlenimine kapılıyoruz"(Maalouf, 2000; 35). Bu azınlık durumu da bireylerin gerek bireysel gerekse de topluluk bazında siyasal, kültürel ve etnik farklılıklarını ortaya koymak için kaynaklık edebilmektedir. Azınlık konumunda dilinizin küçümsendiğini, dininizle alay edildiğini; kültürünüzün aşağılandığını hissederseniz, farklılığınızın işaretlerini abartılı bir gösterişle sergileyerek tepki verirsiniz; tersine, size saygı duyulduğunu hissettiğinizde, yaşamayı seçtiğiniz ülkede bir yeriniz olduğunu hissettiğinizde daha farklı davranırsınız (Maaluf, 2000; 39). Etnik temizliğin/kıyımın, dinsel şiddetin gerçekleştirildiği yerler bağlamında, bu türden taleplerin son analizde yarattığı olumsuzluklar da ortada durmakta. Bunun yanı sıra, göç edilen ülkede bireylerin ya da toplulukların

sahip oldukları kültürel kimlikler doğrultusundaki talepler de bir başka durumdur. Uluslar arası göçün yanı sıra, ulus-devletler içerisinde, bu ulus-devletlerin tarih sahnesine çıktığı zamandan bugüne, ulusal azınlıkların ve etnisitelerin var olduğu da bir diğer gerçek. İmparatorlukların yıkılması sonucunda, dünya üzerinde azınlıklara ya da etnisitlere sahip birçok ulus-devlet oluştu. Bu anlamda, ulus-devletin oluşumu sınırları içerisinde homojen bir toplumun varoluşu demek değildi ve bize bugün içinde yaşadığımız dünya bunun imkânsız olduğunu göstermektedir. Tüm dünya ülkelerini göz önünde bulundurduğumuzda her ulus-devletin farklı kültürel ve etnik unsurları bünyelerinde barındırdığı bir gerçektir. Ve bugün bu etnik ve kültürel unsurların içinde bulundukları toplum veya devlette kendilerinin siyasal ve ekonomik açılardan tanınmaları/ temsil edilmeleri yönünde talepleri olmaktadır. Bu türden taleplerin bir kısmı ülkenin siyasal coğrafyasının bölünmesi ile sonuçlanabilmektedir. Bu durumun son örnekleri ise Çekoslovakya'nın Çek ve Slovakya olarak ikiye bölünmesi, yine Belçika'da yaşanan Valonlar ile Flamanlar arasındaki siyasal düzlemde gerçekleşen çatışmalar ve bu çatışmaların ülkenin bölünmesine yönelik olarak söylemleri de kapsayabilmesidir. Ayrımla sonuçlanan ya da sonuçlanmayan azınlıkların talepleri, bir dönem Batı'da olumsuz bir durum olarak ele alınmıştır. Bir başka ifadeyle, geçmişte, birçok Batı demokrasisi milli güvenlik ve siyasi iktidar karşısında bir tehdit olarak görülen azınlık milliyetçiliklerini ezmeye kalkışmıştır. Ulusal azınlıkları güçten düşürmek ve onların ayrı bir ulusal kimliğe sahip oldukları duygusunu yok etmek için çeşitli önlemler alınmıştır. Bu iddia, kendilerini ayrı 'uluslar' olarak gören azınlıkların sadakatinden söz edilemeyeceği ve potansiyel olarak ayrılıktan yana olacakları gerekçesiyle haklı çıkarılmıştır (Kymlicka, 1998; 16). Uluslar arası politikada bunlar yaşanırken ülkemiz de bu türden gelişmelerden uzak olmayan etnik, kültürel, dinsel talepleri yaşamaktadır. 1990'lı yıllardan itibaren politik ve sosyal alanlarda farklılık ve eşitlik söylemleri doğrultusunda taleplerin siyasal düzlemde karşılanamamasından kaynaklanan problemlerle yüz yüzeyiz. Bir başka ifadeyle, "1990'lı yıllar Türkiye'si devlet/parti ve partiler-arası ilişkilerle sınırlandırılmış siyasal mekanın artık toplumsal dinamiklere ve hızla değişen toplumsal yapının taleplerine yanıt veremez bir duruma düşmesine sahne olmakta"dır (Keyman, 2000; vii). Bu türden talepleri nasıl hoşgörebileceğiz ya da siyasal söylem içerisinde nasıl meşruluk kazandırabileceğiz? Bir diğer taraftan, etnik, dinsel ve kültürel kimliklerin bir farklılık olarak tanınması yolundaki taleplerin ulusal ya da uluslar arası boyuttaki yansımaları, bugüne kadar bastırılmaya çalışılan toplulukçu söylemlerin önemini bizlere göstermiş oldu. Bireyler olarak bizler kültürel ve sosyal açıdan farklı kimliklere sahibiz. Bu kimlikler bir noktada "ölümcül" olabileceği gibi, bir başka açıdan da toplumsal yaşantı içerisinde farklı kültürel talepler olarak farklılıklar anlamında bir çeşitliliğe de olanak tanıyacaktır. Bu türden taleplerin sonucu etnik bir kıyım ya da temizlik mi olmalı yoksa demokratik parametreler içerisinde bu türden talepleri değerlendirmek mi gerekmekte? Elbetteki bu soruya

verilebilecek en önemli yanıt ikincisi yönünde olacaktır. Bu demokratik parametreden en önemlisi liberal düşüncenin klasik yapısının yerine liberalizmin yeni bir söylemini gerçekleştirmekle olacaktır ve aynı zamanda farklılıkları bir kazanım olarak görmekle... Zira, farklılık bir baskı olmaktan çıkıp, eylem ve çözüm gerektiren bir sorun olarak yorumlandığı zaman, farklı yaşam biçimlerinin barış içinde birlikte yaşamaları, düşman güçlerin geçici bir dengesi olmaktan başka bir anlamda mümkün hale geliyor. Bir yandan birlikte yaşama ilkesi, evrenselleştirme ilkesinin yerini alabilirken öte yandan hoşgörü önermesi ihtida ve tabiiyet önermelerinin yerine geçebilir. Özgürlük, eşitlik ve kardeşlik modernliğin sloganıydı. Özgürlük, farklılık ve hoşgörü ise postmodernliğin ateşkes formülüdür (Bauman, 2003; 131).

Ancak liberalizmin bu yeni söylemsel yapısını analiz etmeden önce, hem etnik hem de dinsel taleplerin kültürel yapı içerisinde değerlendirilmesi noktasından başlamanın konuyu daha anlaşılır kılacağı düşüncesindeyim. Bu anlamda, kültür kavramını, sosyal bilimlerin bu anahtar kavramını, bugün tartışılan çokkültürcülükteki kültürü nitelemenin de bir ön koşulu olması açısından değerlendirilmeli. Bir bakıma da, sosyolojinin merkezi konusu haline gelmesi ile kültür kavramı, kavramın sosyal temeli ile içerik bakımında ilişkisine kaynaklık etmekte ve bu durumda da çokkültürlülük gibi bir kavramın da sosyal sac ayağına vurguyu beraberinde getirebilmektedir. Bu sayede, hem kültürün toplumsal kökenlerine vurgu yapılabilir hem de çokkültürlülük gibi mevcut bir kavramı da kritize etme ya da açıklama fırsatı bulunabilir ve yine liberal demokrasinin çokkültürlülük bağlamında ele alınmasına olanak tanır.

Kültür kavramı sosyoloji kitapların birçoğunda ekin ekmek anlamına gelmektedir. Buradaki ekin metaforu önemlidir. Hem antropolojik hem de felsefi açılardan bu metafor önemlidir. Kültürün doğadan ayrı bir şey olarak vurgulanmasına olanak tanımaktadır. Kültürel olanın doğadan başka bir şey olması, sonuç itibariyle, doğal olanın düzenlenmesine, onun ekini eken kişi/fail tarafından mümbit hale getirilmesine kaynaklık edecektir. Ekini ekecek kişinin/failin toprak üzerinde yer alan yaban otlarını da ıslah etmesi edimi, bir başka açıdan, doğal olanın düzenlenmesine, doğaya hakimiyete, ona insan tarafından tahakkümüne neden olacaktı. Bu durumun, iktidar yönelimi olması ya da iktidar retoriğini kapsaması, son analizde, ilkel topluluklar üzerinde bir hakimiyeti de içerecektir. Bu hakimiyet veya tahakküm şu şekilde örneklendirilebilir: "Kuzey Amerika'daki köleliği haklı çıkarmaya hizmet eden ırkçı ideolojiye göre, siyahlar beyazlara göre doğaya daha yakındırlar ve bu yüzden de ağır, fiziksel çalışmaya daha uygundur; ancak aynı zamanda 'çocuk gibidirler', sorumluluk ve özgürlüğü üstlenmezler. Bu anlamda, bir kültür-doğa dikotomi[sin]deki sosyal eşitsizliğin çerçevesi, iktidar farklılıklarını meşrulaştırmanın ciddi bir aracı" olmaktaydı (Eriksen, 2009; 189). Bu iktidar farklılıklarında yöneten/tahakkümde bulunan taraf Batıydı. Ekin mümbit bir arazide ekilebilir olmalıydı. Bu

mümbit arazide yer alacak ayrıksı otlar ise vahşi ve yabanıl olacağından temizlenmesi/ortadan kaldırılması gereken konumundaydı. Batı sömürge döneminde bu metaforu iyi bir şekilde kodlayarak, ele geçirmeye çalıştığı topluluklardaki vahşi ve barbar olan tarafı yok etme işlemi ile hem siyasal hem de ekonomik sömürge imparatorlukları kurabilme açısından rahat eylem alanı bulabilmiştir. Sömürge sonrası dönemde ise, yabanıl ya da vahşi retoriği terk ediliyordu. Bütün insan toplumlarının heterojen ve tarihsel olduğu kabul ediliyordu artık. "Kabile ya da ilkel gibi kavramlar bile sömürgeci tarihe ait sayılıyordu. Böylelikle sosyologlar ve antropologlar-yalıtılmış, ilkel, Batılı olmayan, nesnel bakımdan tanımlanan-'kabile' teriminin yerine-yalıtılmamış, çağdaş, evrensel, ötekilerle ilişkileri bakımından öznel olarak tanımlanmış-'etnisite'yi koydular" (Dominique, 2005; 164). Bu bağlamda, Batının yaşadığı sömürgecilik dönemi tarihsel deneyimi Batılı düşünürleri farklılık üzerinde tekrardan düşünmeye itmiştir. Özellikle insanları kabilesel, cemaatsel ve ırksal bakımlardan ayrılıklara itici söylemler ve siyasal söylemlerin eşitsizlik söylemini yaratması, bireyleri vatandaşlık bağlamında değerlendirmeye kapı aralayabilmiştir. Bu anlamda, "insanlara dil, din, renk ve cinsiyete göre farklı ve ayrımcı yaklaşan bir siyasal uygulamanın ızdırap verici tarihine karşı eşitlikçi itirazın, çağın yükselen ruhu olarak bu meydan okumasının gücü inkar edilemez. Fransız Devrimiyle ilan edilen yeni siyasal konsept, geleneksel toplumun soy, ırka ve cinsiyete dayalı tabakalaşmasına karşı vatandaşlık kavramını öne sürerek insanlık onuru adına ileri bir adım kaydetmiştir. Bu adımın atıldığı toplumsal yapının kendisine bir büyük bir haklılık kazandırdığına da kuşku yok" (Aktay, 2003; 61). Soy, ırk ve cinsiyete dayalı olmayan böyle bir yapılanma sonuçta modern dönemin siyasal başarısı olarak nitelendirilebilecek ulus-devlet olgusuna kaynaklık etmiştir. Touraine'nin ifadesiyle ulus-devletin en önemli nosyonu olan ulus, "özel, yerel, budunsal ve dinsel aitliklerin çöktüğü ve yönetim kuralları, iletişim dizgeleri ve eğitim programları biçiminde ortaya çıkan bir ussallığın galip geldiği modern, karmaşık ve değişken toplumun siyasi biçimi olarak belirmiştir" (Touraine, 2000; 215-216). Bu karmaşık ve değişken yapı kısmen bir demokratik model ile siyasal bir birlik sağlamıştır. Ancak "bunları bütünlercesine, ilerleme ve yasa adına herkese aynı kuralları ve yaşama biçimlerini dayattı çoğunlukla. Eski, aykırı ya da azınlığa ait olarak nitelenen ne varsa yasakladı, engelledi ve küçümsedi" ulus-devlet yapısı (Touraine, 2000; 216). Bir toprak bütünlüğü üzerinde her ulusun kendi dilini, dinini ve kültürel kodlarını gerçekleştirmesi, tekçi bir eğitim anlayışını sürdürmesi ve ulus-devlet bünyesinde yaygınlaştırması elbette ki ulus-devlet mantığı içerisinde tutarlılıklara sahip bir süreçti. Ancak bu süreç ya da istek "meşru bir istek gibi görünür fakat çeşitlilik içeren bir nüfusu zorla türdeşleştirmek ve arılaştırmak, yurttaşlık düşüncesini büyük ölçüde zedeler (Touraine, 2000; 219). Bu arılaştırma ve türdeşleştirme düşüncesinin somut ifadesini Batı'da II. Dünya Savaşı ile göstermiştir. Holocost sadece bir ırkın yok edilmesi/ortadan kaldırılması

değil fakat aynı zamanda modern düşüncenin kendisinin de sorgulanmasını içermekteydi. Bu tarihsel durum da göstermişti ki, ulus-devlet içerisinde yer alan siyasal ve kültürel azınlıkların da bazı haklarının ve taleplerinin olabileceği ve bu taleplerin de siyasal düzlemde farklı şekillerde dile getirilebileceği; ancak bu dile getirmelerin engellediği noktada ırkçı bakış açısının yaygın kazanabileceğidir. Bu bakış açısının meşruluk kazandıracağı söylem ise yabancının ekonomik açıdan ülke insanlarının kıt kaynaklarını engellediği/ele geçirdiği ve bu yabancıları sonuçta kendi ulus-devleti içerisinden ya atılması/kovulması ya da yok edilmesidir. Bir başka açıdan "yabancıların bizi istila ettiğini söyler ırkçı, ama bu yabancılar yoksul ve terkedilmiş bir evi istila eden fareler ya da küf değildir yalnızca; çok güçlü ve her an saldırganlaşabileceği düşünülen toplulukçu bir öbek, kabilesel bir varlık ve dinsel bir kesinlemedir aynı zamanda (Touraine, 2000; 160). Burada özellikle kaçınmamız gereken nokta, tüm bu olumsuzlukların tek nesebi/kaynağı olarak elbette ki ulus-devletin birebir kendisini görmememizdir. Ulus-devlet, modern dünyada demokratik hareketlerinin kaynağı olduğu gibi, bireylerin yurttaş statüsünü kazandığı sürece özgür düşüncesini rahatlıkla ifade edebildiği bir ortam yaratması açısından önemli kazanımları sergilemektedir. Ancak uygulayım alanlarında ulus-devletin dinsel, kültürel ve dilsel farklılık düzeyinde eksikliklerin bulunması ise önemli bir boyutu teşkil etmektedir. Bu çalışma içerisinde ulus-devleti belirli bir toprak parçası üzerinde meşru güç kullanma yetkisine sahip bir organ ya da aygıt olarak düşünmekten çok sahip olduğu ve aynı zamanda içerdiği farklılıkları nasıl eşit düzeyde temsil etmeyi sağlayabileceği sorunsalından yola çıkmaktayız. Ulus-devletlerin uygulayımında hükümetlerin gerçekleştirmeye çalıştıkları şey ideal bir ulus yaratımıdır; ki bu "ideal bir homojen yapı yaratmak için hükümetler tarih boyunca kültürel azınlıklara ilişkin çok çeşitli politikalar izlemişlerdir. Belli azınlıklar ya kitlesel sürgün ya da soykırım yoluyla fiziksel olarak ortadan kaldırılmıştır. Başka bazı azınlıklar çoğunluğun dilini, dinini ve adetlerini benimsemeye zorlanarak baskı yoluyla asimile edilmiştir. Diğer bazı örneklerde ise azınlıklar, fiziksel tecrit ve ekonomik ayrımcılığa tabi tutularak ve siyasi haklardan mahrum bırakılarak, yabancı muamelesi görmüştür" (Kymlicka, 1998; 27). Savaş sonrası dönemde azınlıklar konusundaki durum insan hakları boyutuyla konuyu irdelemek üzerine olmuştur. Bu dönem, "insan hakları hareketlerinin genel eğilimi ulusal azınlıklar sorununu, etnik grup üyeliğine gönderme yapmaksızın, daha genel bir soruna, bütün insanlara temel kişi hakları sağlama sorununa tabi kılmaktır. Başlıca varsayım da, ulusal azınlık üyelerinin özel bir nitelik taşıyan ayrıcalıklı haklara ihtiyaçları olmadığı, bu yetkiye sahip olmadıkları ve olamayacakları doğrultusundaydı. İnsan hakları öğretisi, azınlık hakları kavramının yerine üyeleri eşit muamele gören azınlıkların etnik özgünlüklerini sürdürmek için kendilerine kolaylık sağlanmasını meşru olarak talep edemeyeceklerine dair güçlü bir ima taşıyan bir ikame olarak ileri sürülmüştür (Claude'den akt. Kymlicka, 1998; 28). Evrensel insan hakları

içerisine azınlık haklarının yerleştirilmesi, "çokkültürlü bir devlette kapsayıcı bir adalet teorisi[nin] hem grup üyelikleri göz önüne alınmaksızın bireylere tanınmış evrensel hakları[nı]; hem de belli grup farkına dayalı hakları ya da azınlık kültürleri için 'özel statüleri' içerece[ğinden], azınlık haklarının bu evrensel insan haklarıyla bağdaştırılabileceği" düşüncesinden kaynaklanmaktadır (Kymlicka, 1998; 32). Azınlık hakları savaş sonrası dönemin temel problematiklerinden biridir. Özellikle azınlık haklarına dayalı azınlık milliyetçiliğinin talepleri Batılı devletler için o dönem bir çıkmaz sokaktır. Azınlık milliyetçiliğine dayalı talepler ya görmezden gelinmeye çalışıldı ya da bastırmaya çalıştı. Fakat tarihsel tecrübe de gösterdi ki, bu gerçekleşemedi. Azınlık haklarına yönelik liberal bakış açısı ise Kymlicka'ya göre şu şekilde yanıt aramaya çalıştı:

- (...) bazı liberaller gerçek sorunun demokrasi ve hukuk düzenindeki eksiklikler olduğunu ve bu meseleler üzerine çıkan çatışmaların etnik-kültürel çatışmalar biçiminde kendini gösterdiğini savunmuştur. Bu görüşe göre, demokratik haklar ve kurumlar bir kere yerleşir ve tüm yurttaşların kullanımına sunulursa insanlar artık etnik bağlılıklar temelinde harekete geçemeyecektir.

- Başka bazı liberaller, azınlık milliyetçiliğinin modernleşme ve ekonomik refahın ödediği bir bedel olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşe göre, gerçek sorun bazı insanların kendilerini modernleşme sürecinde geri kalmış hissetmeleridir ve belli bir ekonomik gelişme düzeyine erişildiği ve bütün yurttaşlar bundan faydalandığı zaman artık insanlar etnik bağlılıklar temelinde harekete geçemeyeceklerdir.

- Diğer bazı liberaller ise azınlık milliyetçiliğinin, 'öteki' hakkındaki cehaletten kaynaklanan, irrasyonel kişisel önyargılar ve basmakalıp fikirlerin sürdürülmesi anlamına geldiğini savunmuştur. Bu görüşe göre, insanlar demokratik alışkanlıklar olan hoşgörü ve karşılıklı saygıyı bir kere benimseyip içselleştirdiklerinde, etnik bağlılık temelinde insanları seferber etmenin gereği kalmayacaktır.

- (...) bazı liberaller de azınlık milliyetçiliğine yabancıların içişlerine karışması ya da halinden memnun azınlıkları, durumlarından şikayet etmeye cesaretlendirmek için yalanlar uyduran yabancı ajan provokatörlerin neden olduğunu savunmuştur. Bu görüşe göre, bir kere doğru enformasyon sağlandığında ve yabancı müdahale açığa çıkarıldığında, etnik seferberlik yok olup gidecektir. (Kymlicka, 1998; 21-22) tüm bunlara rağmen savaş sonrası dönem liberalleri "özgül etnik ya da ulusal gruplara kalıcı bir siyasal kimlik ya da anayasal statü verilmesi gerektiği fikrine hep karşı çıkmıştır" (Kymlicka, 1998; 30).

Daha sonraki dönemde yaşanan küreselleşme dalgası ise, dünyanın küçülmesine kaynaklık etmiştir. "Ulusal ile küresel arasındaki bağların yoğunlaşmasıyla dünyanın küçülmesini simgeleyen küreselleşme süreci, diğer bir deyişle küresel bir toplumun ortaya çıkma süreci hem toplumun

bütünleştirici bir sistem olma düşüncesini geçersiz kılarken hem de ulus devlet referansını sorunsallaştır[maktadır] (Turner'dan akt. Keyman, 2000; 3). Küresel bir toplum, toplumun kendisinin bütünleştirici yapısını ortadan kaldırmakla, ulus-devletin sınırlarının ve aynı zamanda kendisinin de sorgulanmasını sağlayabilmiştir. Bununla birlikte modernitenin küresel hegemonyasını da tartışılır hale getirebilmiştir küreselleşme. Küresel siyasal mekanın oluşumu farklı siyasal söylemlerin mücadelesini içeren bir belirsizlik durumu da yaratabilmiştir (Keyman, 2000; 27). Bu belirsizlik durumu ise, bireyleri ya da toplulukları toplulukçu veya milliyetçi ve hatta dinsel söylemlerin kucağına atabilmiştir. Bir başka ifadeyle, "küreselleşmenin özellikle devlet egemenliği söyleminin zemini olan devlet ile toplumun birlikteliği varsayımını kırması ve bir belirsizlik durumunu toplumsal ilişkiler içinde yaygınlaştırması ve sonuçta vatandaşlık, ulusal kimlik, sosyal kimlik gibi belirlilik ölçütlerini yıkması, kültürel kimlik ve buna bağlı milliyetçilik ve laiklik sorunlarının ortaya çıkmasına katkıda bulunmakta" (Keyman, 2000; 34). Liberal demokrasi perspektifinde bu durumu, yani belirsizlik durumuna bağlı olarak ortaya çıkan toplulukçu söylemlerin nasıl üstesinden gelebiliriz? Bireylerin ve toplulukların farklılıklara sahip olması olumlu ve bunların siyasal, ekonomik ve kültürel açıdan temsil haklarını yerine getirebilmelerine liberal demokrasi kanalıyla nasıl yanıt verebileceğiz? Bu soruya yanıt verebilmek için liberalizmin klasik soyut vatandaş ve atomistik birey temelli ve siyaseti sadece çıkar grupları ve partiler yoluyla temsiliyet mekanizmasına indirge[nmemelidir] (Keyman, 2000; 31). Liberal demokrasinin çoğulculuğu farklı kimliklerin farklılıkların tanınması temelinde görmesi gerekmektedir. Farklılıkların tanınması temelinde görülmesi ise "'ötekine karşı sorumluluk" olarak adlandırabileceğimiz bu ilke, demokratikleşmenin ön koşulunun ulusal kimlik ve modern kimlik kategorilerince sessizleştirilmiş ve ötekileştirilmiş kimliklerin dile getirdiği farklılığa dayalı kimlik söylemlerine saygı olduğunu vurguluyor. Bu anlamda, liberal demokrasi "kimlik-fark" ilişkisini tanıyan bir yapıya sahip olmalı" (Keyman, 2000; 36). Tüm bunların yanı sıra liberal demokrasi farklı kimlikleri tanıma yolunda diyalojik bir tavır da takınmalıdır. Tek kültürlü ya da homojen bir yapının ön varsayımı değil ve fakat farklı kültürel, dinsel, etnik ve azınlıklara dayalı farklılıkların birbirleriyle karşılıklı ilişkileri içerisinde diyalojik bir boyutun da ön planda olması gerekmektedir. Bu diyalojik süreçte ise birbirimizi karşılıklı özne boyutunda tanımlamamız gerekir. Bir başka ifadeyle, özne düşüncesiyle çokkültürlü toplum düşüncesi, hatta daha kesin bir deyişle, kültürlerarası iletişim düşüncesi arasında hiçbir kopukluk yoktur, çünkü ancak karşılıklı olarak birbirimizi birer Özne olarak kabul ettiğimizde, birlikte ve farklılıklarımızla yaşabiliriz. (Touraine, 2000; 212) Liberal demokrasi de bu çerçevede kendisini bu karşılaşılan yeni durumda, eğer toplulukçu ve milliyetçi söylemlerin dışında toplumların ya da ulusların sahip oldukları farklılıkları, ki bu farklılıklar dinsel, dilse ve etnik bağlamları içerisinde farklılık gösterebilmektedir, birer Özne konumuna

getirilebildiği takdirde anlamlı, anlamlı olabileceği kadar da çözüm odaklı olacaktır. Bu bağlamda, "çokkültürcülük, kültürel alanın sınırsızca bölümlenmesi ya da dünya çapında kültürel bir melting-pot olmadığını; kültürel deneyimlerin çeşitliliğiyle kültür ürünlerinin kitlesel üretimi ve dağıtımını bağdaştırmaya çalışan bir düşünce olduğunu" burada rahatlıkla ifade edebileceğimiz gibi, liberal demokrasinin de bu çokkültürlü ortam içerisinde bireyleri farklılıkları bağlamında birer Özne konumuna getirmesi yoluyla da önemli çözümler ve kaynaklar üretebilme kapasitesine sahip olacağıdır. Ülkemiz açısından bu durumu değerlendirdiğimizde ise, siyasal ve kültürel yapı içerisinde liberal demokrasi söyleminin yukarıda ifade edilenlerinin oluşturulmasının yanı sıra, tarihsel arka planımızın da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. İmparatorluk sonrası yeniden yapılanmanın yaşattığı bir takım zorluklar birer gerçek ancak bunların açtığı fırsatlar ile birlikte, imparatorluk döneminin kültürel atmosferinin ve çoğulculuğunun yarattığı olumlu yapı birlikte düşünüldüğünde farklılıklara yönelik söylemler için iyi bir zemin oluşturacağı da muhakkak. Çünkü, bizlerin bugün yaşadığımız farklılıklara dayalı söylemlerine, bir şekilde, geçmişin kendi yaşamsal evreni içerisinde bir yanıt bulunulabilmiştir. Ancak, tarihe aşırı hayranlık derecesinde bağımlı olmaktan çok ve yine tarihsel bir durumu anakronik bir olguya da itmeden bu farklılıklara saygı durumunu değerlendirmek önemli bir çabayı ve belki de çözüm önerileri sunabilecektir. Ancak aynı zamanda şu gerçeği de eklemek gerekmektedir: Amerika, Avustralya ya da Kanada örneğinde yaşanan/yaşanmakta olan çokkültürlülük deneyiminin olgusal bir takım özelliklerini kendi ülkemize adapte etmekten çok bu tarihsel arka plan bakmak ve aynı zamanda liberal demokrasinin yukarıda ifade edilen Özne konumunun özelliklerini vurgulamak gerekir.

Karatekin Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Kaynakça

Aktay, Yasin, "Küreselleşme ve Çokkültürlülük", Tezkire, Sayı: 35, Kasım/Aralık 2003.

Bauman, Zygmunt, (2003). Modernlik ve Müphemlik, çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Eriksen, Thomas Hylland, (2009). Küçük Yerler Derin Mevzular, çev: F. Adsay, İstanbul: Avesta Yayınları.

IFK: Institut für Kulturpolitik (IfK) der Kulturpolitischen Gesellschaft. Globalisierung, Migration und Identität. Aufgaben und Möglichkeiten kultureller Bildung in kulturell heterogenen Gesellschaften und Zeiten kultureller Globalisierung. AUSZUG Bonn, Januar 2004

Keyman, E. Fuat, (2000). Türkiye ve Radikal Demokrasi, İstanbul: Alfa Yayınları.

Kymlicka, Will, (1998). Çokkültürlü Yurttaşlık, çev. A. Yılmaz, İstanbul:

Ayrıntı Yayınları.

Maalouf, Amin, (2000). Ölümcül Kimlikler, çev. A. Bora, İstanbul: YKY.

Schnapper, Dominique, (2005). Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki, çev. A. Sönmezay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Touraine, Alain, (2000). Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz? çev. O. Kunal, İstanbul: YKY.

Günümüz Politik Adalet Anlayışına Eleştirel Bir Bakış: Amartya Sen ve Olanaklar Teorisi

Barış Mutlu

Giriş

Amartya Sen'in günümüzdeki politik tartışmalara dair en dikkat çekici katkısı, yoksulluk, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı, sağlık sorunları, yaşlılık gibi doğrudan yüz yüze geldiğimiz pratik sorunlarımızı, felsefenin ilgi alanı içerisine taşıyabilmesidir. Özellikle ekonomik ilişkilerin başat bir değer haline gelmesiyle kalkınmanın, ekonomik ilerleme ve gelişmeyle eş değerde kabul edildiği bir zamanda, Sen'in yeni bir alternatif olarak gündeme getirdiği olanaklar/kapasiteler yaklaşımı (*capabilities approach*), yaşamın sadece ekonomik bir ilerlemeyle, ekonomik ilgilerle ele alınamayacağını göstermeyi amaçlar. Yeni yeni önemi anlaşılmaya başlanan bu yaklaşım, diğer birçok liberal ve faydacı/utilitaryan teoriden farklı olarak tözsel, pozitif bir karakterde karşımıza çıkar. Örneğin Sen'in olanaklar olarak nitelendirdiği barınma, beslenme, üreme, politik katılım ve düşünce özgürlüğü kendinde bir değere, amaca sahip bir özelliktedir. Çünkü Sen'e göre insan, bu tür kapasiteleri etkinleştirmek isteyecek bir doğaya sahip olarak doğduğundan, söz konusu kapasiteler bir araca indirgenemez değerdedir. Oysa bugün yaşamlarımızı şekillendirmedeki egemen güçler olarak liberal ve faydacı teoriler için bu değerler, kendinde bir amaç olmaktan uzaktır. En azından, Sen için böyledir.

Elbette bu teorilerin bir şekilde amaç olarak ele aldıkları değerler de vardır. Bu, faydacılar için haz, liberaller içinse özgürlüktür. Ancak amaç olarak ele alınan bu değerler, birçok önemli değeri görmezlikten gelebilir. (Sen 2006, 7-8) Örneğin faydacılar, insanların haz bakımından eşit olduğunu kabul eder ve sadece hazzı, mutluluğu kendinde amaç olarak görürken kişinin hazzını, mutluluğunu, tercihlerini etkileyebilecek verili toplumsal formasyonların şekillendirici etkisini ihmal edebilirler. Buna benzer bir şekilde, liberal hak teorilerinin öncüsü olan Rawls da eşit adalet normları üzerinde dururken kişisel farkların ve dışsal koşulların etkisini uygun bir şekilde değerlendirmeyebilir.

İşte politik adalet teorileri kapsamında yeni bir alternatif sunan Sen, kendi yaklaşımının daha iyi bir alternatif olduğunu düşünür. Bunu da adalet teorileri içerisinde önemli yeri olan faydacı adalet anlayışlarıyla ve Rawls'ın adalet teorisiyle yüzleşerek yapar. Biz de ilk olarak Sen'in olanaklar yaklaşımını anlamımıza yardımcı olacak bir şekilde onun faydacılık eleştirisi üzerinde duracağız, ikinci olarak ise Rawls'ın adalet teorisine dair eleştirisine değineceğiz.

Amartya Sen'in Olanaklar Teorisi ve Faydacılık Eleştirisi

"Aramakta olduğumuz iyiliğin servet olmadığı açıktır, çünkü servet sadece faydalıdır ve başka bir şey içindir" Aristoteles

Sen'in olanaklar yaklaşımının en karakteristik özelliği, kapasite ve insan etkinliği/işlevi üzerinden politik adaleti değerlendirmesidir. Aristoteles'e çok şey borçlu olan bu iki kavram yardımıyla sosyal düzenlemelere yönelik, insanın ilgi ve yönelimlerinin çoğulluğunu kapsayacak bir adalet anlayışı önerir. (1) Çünkü insanın ilgilerinin, hem yapıp ettiği ve edeceği şeylere hem de toplumsal olanaklara ya da özgürlüklere bağlı olduğunu ileri sürer. (Crocker 1992, 589) Bu iki kavramla ilgili olarak bize şu tanımı yapar:

> 'İşlevler' kavramı bir kişinin yapmaya ya da olmaya değer verebileceği çeşitli şeyleri yansıtır.... yeterli beslenme ve önlenebilir hastalıklara yakalanmama gibi temel işlevlerden, topluluk hayatına katılabilme ve özsaygı duygusuna sahip olma gibi karmaşık etkinlik ya da kişisel durumlara kadar değişik biçimler alabilir. Bir kişinin 'kapasitesi' o kişinin başarması mümkün olan alternatif işlev bileşimlerini anlatır... Kapasite bir tür özgürlüktür; alternatif işlev bileşimlerini gerçekleştirmek için gerekli olan temel özgürlük. (Sen 2004, 107-108)

Başka bir çalışmasında ise işlevleri, insanın kurucu bileşenleri olarak kabul ederken olanağı ise bu işlevleri gerçekleştirmenin imkânı olarak görür. (Sen 2006, 39-40) Bu kurucu bileşen nitelemesiyle belirtmek istediği ise, insanın belli yetilerle doğduğu ve bu yetilerin gerçekleşmesi için içsel ve dışsal iyilerin peşinde koşmasını sağlayan işlevleri ya da değer verdiği şeylerdir. O halde söz konusu olan ikili bir etkileşimdir yani insanların en temel kapasiteleri ve değer verdiği işlevleri arasında bir etkileşim vardır. Dolayısıyla bu etkileşimin sağlıklı işlemesi, hem bireyin hem de toplumun kazancına olacaktır. Çünkü bireyler bu kapasitelerle, değer verdiği bir şekilde ilerleme göstermekle birlikte işlevleri arttırmada temel önemde olan bu kapasitelerin güçlenmesini sağlayabilecektir. Böylelikle mutlu bir yaşamın, kapasitelerin işler olduğu bir toplumla gerçekleşebileceğini ve kapasitelerin birincil değerde olduğunu deneyimleyebilecektir. Bu açıklamaları daha iyi anlayabilmek için, toplumsal gelenekler nedeniyle birçok etkinlikten mahrum olan kadınları ve farklı bir şekilde yoksulluğunun bir sonucu olarak birçok etkinliği gerçekleştirmekten uzak olan kişileri düşünelim. Verili toplumsal gelenekler ve değerli işlevleri arasında sıkışmış bir kadının, hayatını sona erdirebilecek zorluklarla karşılaşabileceğini görmek zor değildir. Belki de daha da üzücü olanı ise kamusal katılımdan uzak, pasif rolüyle değerli görülen kadının kendisinin, söz konusu toplumda mutlu bir yaşam sürdüğünü ileri sürebilecek olmasıdır. Oysa kadın birçok seçenekten mahrum bırakıldığını, en temel değerleri, insanı insan yapan değerleri yaşamaktan ne denli uzak olduğunu fark edememektedir. Farklı

bir şekilde yoksul birine geldiğimizde de bu kişi, yetersiz beslenmesinin sonucu olarak sağlıklı bir bedene sahip olamadığı durumda, bedeninin yardımıyla yerine getirebileceği birçok işlevden yoksun olabilecektir. (2) Belki de birçok sağlık sorunları içerisinde sürdürdüğü yaşamı, normal bir yaşamdan çok önce son bulabilecektir.

İşte bu kaygılarla hareket eden Sen, söz konusu ikili kavramlaştırmayla insanın mutluluğunun çok boyutlu görünümlerini kapsayacak bir adalet anlayışı tesis edebileceğini düşünür. Bu nedenle olanaklar/kapasiteler olarak gruplandırdığı beslenme, barınma, cinsellik, eğitim, üretme, başarılı olma gibi değerleri kendinde bir değer, amaç olarak görür. Doğal olarak, insani bir yaşam sürmek, değerli etkinlikler peşinde koşabilmek için olanaklar uzamının genişletilmesi gerektiğini söyler. Çünkü iyi, adil bir yaşam, kendinde değeri olan bu işlevlerdeki ilerlemelere bağlanır.

Sen, niceliksel olan yaşamlarımızda niteliksel olanı tekrardan "en değerli olan olarak" canlandırmak ister. Niceliksel yaşamlarımızın neden terk edilmesi gerektiğini *Kalkınma İle Özgürlük* isimli kitabındaki şu cümlelerinde rahatlıkla görebiliriz: "Toplam servette benzeri görülmemiş artışlara rağmen, çağdaş dünya, çok büyük sayıda insanın- hatta belki de çoğunluğunun- temel özgürlüklerini inkâr etmektedir. Temel özgürlükler, açlık, hastalıklar, temiz su bulma, yeterli beslenme, yeterli giyinme ve barınma gibi karşılıkların sağlanması ölçüsünde çalınabiliyor." (Sen 2004, 18) Oysa kapasiteler yaklaşımı için asıl önemli olan insandır, onun en temel değerleri, kapasiteleridir. (Nussbaum 2006, 47) Dolayısıyla her türlü ekonomik gelişme, insan merkezli düşünülmedikçe daha doğrusu onun araç değeri amaç haline getirilmedikçe bu dünyayla ilgili adalet tartışmaları hiçbir zaman etkili olmayacaktır. (3) Amaç, insanın mutluluğunun ve onun çevresiyle kurduğu ilişkinin niteliksel düzeyi ise neyin insan yaşamı için en vazgeçilmez olduğunu görmemiz gerekir.

Sen, kısa ömrümüz içerisinde zenginliğin, ekonomik ilişkilerin en değerli, en başat değerler olamayacağından emindir. Zenginlik konusunu, İ.Ö. yazılmış olan *Brihadaranyaka Upanishad* başlıklı Sanskritçe metindeki bir konuşmaya dikkat çekerek değerlendirir. Bu konuşma Maitreyee ve kocası Yajnavalkya arasında geçer. Konuşmanın konusu daha zengin olmanın araç ve yöntemleridir. Bu konu etrafında ilerleyen konuşmada Maitreyee, yeryüzünün bütün servetlerinin kendisine ait olması durumunda ölümsüzlüğü elde edip edemeyeceğini merak eder. Eşi, "Hayır" diye karşılık verir. Bunu üzerine Maitreyee de "Eğer servet ölümsüzlük getirmiyorsa serveti ne yapayım" der. İşte insanın doğasının açmazları ve maddi dünyanın sınırlarını göstermek isteyen bu metnin, Sen için önemi, gelirler ile kazanımlar, metalar ile kapasiteler, iktisadi servetimiz ile istediğimiz gibi yaşama yeteneğimiz arasındaki ilişkiye değinmesidir. Sen'e göre bu ilişkide, özel olarak refah ve kazanımların güçlülüğünün ya da zayıflığının tartışılmasından çok, bir insanın sonsuza kadar yaşaması yerine en parlak dönemi olan gençliği sırasında erken bir ölümle karşılaşmadan, özgürlük ve de sefalet yoksunluğuna düşmeden

iyi bir yaşam sürdürebilme kapasitesidir. Evet, Sen yüzyıllar öncesinde ve bugün de tüm bu niteliklerin herkes için arzulanan paha biçilmez şeyler olduğunu düşünür.

Tekrardan vurgulamak gerekirse Sen, iktisadi servete ağırlık veren ve daha geniş bir yaşamı arzulayan perspektifler arasındaki ayrılıkta, kalkınmanın servet yerine olanaklar ve işlevlerle düşünülmesi gerektiği konusunda bizi ikna etmekle kalmaz, bu değişimin politik adaletle ilgili sorunlarımıza bir çözüm de getireceğini belirtir. Yani "yaşamın standardı" ya da "yaşamın niteliği", araç değerde olan zenginlikle değil kendinde amaç olan işlevler ve olanaklarla değerlendirildiği takdirde birçok politik sorunumuz çözülebilecektir. Böylece gelişimin yönü daha iyi bir yaşam isteğine doğru kanalize olabilecektir.

Bunun için ilk yapılması gereken ise insanın etkinliğinin, etkin failler olmasını sağlayacak özgürlüklerin genişletilmesi için çaba göstermek olacaktır. (Sen 2004, 27-29) Çünkü kendinde bir amaç olarak "değer verdiğimiz özgürlükleri genişletmek sadece yaşamımızı daha zengin ve daha engelsiz hale getirmekle kalmaz aynı zamanda kendi irademizi kullanarak ve içinde yaşadığımız dünya ile etkileşerek – ve onu etkileyerek – daha bütünsel, sosyal kişiler olmamızı sağlar."(Sen 2004, 29) Özellikle,

> Kalkınma amaçlarının ve araçlarının, özgürlük perspektifini sahnenin ortasına yerleştirmesi gerekir. Bu perspektifte kişilerin, özenle hazırlanmış kalkınma programlarının pasif alıcıları olarak değil, kendi kaderlerinin biçimlendirilmesine fiilen katılan- kendilerine fırsat verilen – varlıklar olarak görülmesi gerekir. Devlet ve toplum, insan kapasitesinin güçlendirilmesinde ve korunmasında kapsamlı rollere sahiptir. Bu hazır olarak sunulan bir rolden çok destekleyici bir roldür. (Sen 2004, 77)

Bu durumda etkin failler olmamız neticesinde iyi bir yaşama yönelik pratik bilgeliğimiz gelişeceğinden açlık, kıtlık, ekolojik sorunlar gibi adalet ve dağıtımla ilgili uluslararası sorunlarımıza yönelik çözüm üretme isteği güç kazanacaktır.

Günümüzde etkisini sürdüren refah teorileri ise tam tersi bir şekilde gelişmeyi, sadece ekonomik temelli ele aldığından, insanın kapasitelerini güçlendirecek adımlar atmadığından; karşımıza ne istediğini bilmeyen, kendi kişisel çıkarlarının dışında adalet taleplerinde bulunmayan kişileri çıkaracak, dolayısıyla da çıkar duygularını aşan sorunlarımızın üstesinden gelebilecek bir etkin güç alanı oluşturamayacaktır. Çünkü bu teoriler, insanı acı ve üzüntülerden kaçan, mutluluk peşinde koşan bir doğada tasarladığından her kişinin kendi çıkarını maksimize etme peşinde koşacağını kabul etmişlerdir. Özelikle çıkar, mutluluk ve hazla birlikte ele alındığından kişinin kendi çıkarını en maksimize ettiği yerde daha mutlu olacağı ileri sürülür. Dolayısıyla insanın mutluluğu da haz alınabilir duyumların psikolojik ve mental durumlarıyla açıklanır. Bunun sonucu olarak insanın değerli etkinlikleri ve yaşamın niteliği kapasiteler yerine

insanların peşinde koştukları haz, acı, mutlulukla ilişkilendirilir. "Değerli" olan, kişinin daha mutlu, arzusunu tatmin etmesiyle eş tutulur. (Sen 1999, 14, 19-21) Arzulanan ile değerli olan arasında bir ayrım yapılmadığından arzu kendinde değerli kabul edilir. (4) Doğal olarak *self*ler de psikolojik ve mental durumların toplamıyla nitelendirilir. Politik adaletle ilgili etkinlikler de bu kabullerle örtüşecek bir şekilde mutluluk ve tatmin olarak faydayı maksimize ediyorsa, arzunun gerçekleşmesini sağlıyorsa desteklenir. Artık dikkat edilen kriter, refah, fayda ve bunları büyüten eylemlerdir. Ve bu yolda, eylemlerin niyetine değil sonucuna bakılır. Yani refah teorilerinin politik adalet anlayışları, üç bileşenle hareket eder. Bunlar faydacılık, refahçılık ve en yüksek toplamdır. (5)

Sen için toplumsal adalet konusunda bu öğretinin savunduğu haz kesinlikle yeterli bir ölçüt olamayacaktır. Çünkü

> Bireysel özgürlük, tanınan hakların kullanılması ya da ihlali, hayat kalitesinin haz istatistiklerine yeterince yansımayan yönleri gibi potansiyel olarak önem taşıyan meseleler, bu faydacı yapı içinde doğrudan normatif bir değerlendirmeye tabi tutulmaz... fayda miktarları üzerindeki etkileri aracılığıyla (yani zihinsel tatmin, haz ya da mutluluk üzerinde bir etki yaratabildikleri ölçüde) dolaylı bir role sahip olabilirler. (Sen 2004, 81)

Ayrıca faydacılığın toplumsal çerçevesi, topkeyün fayda üzerinde durarak faydaların fiili paylaşımına duyarlı değildir. Bunun gibi nedenlerle faydacı öğretinin bildirişimsel temeli çok sınırlıdır. Bu sınırlılığının sonucu olarak da birçok eşitsizliği görmezlikten gelebilir.

Sen, faydacılığın sorunlarını şu şekilde sıralar:

1. *Paylaşım konusuna kayıtsızlık*: Faydacılık, mutluluğun paylaşımını ihmal ederek mutluluktaki eşitsizliklere karşı kayıtsızdır.
2. *Hakların, özgürlüklerin ve fayda içermeyen diğer konuların ihmali*: Faydacılar bu talepleri, asli değil sadece mutluluğu ve faydayı büyütüp büyütmemesi neticesinde dolaylı bir değere sahip şeyler olarak alırlar.
3. *Uyum sağlama ve zihinsel koşullama*: Faydacılar, uyum sağlayıcı ve zihinsel koşullanmalara karşı pek bir şey söylemezler. Örneğin hoşgörüsüz topluluklarda ezilen azınlıklar, güvencesiz bir şekilde sürekli ve aşırı çalışanlar, katı cinsiyet ayrımcılığının olduğu kültürlerde umutsuz bir şekilde baskı altında olan kadınlar hayatlarını sürdürmek zorunda oldukları için kendi yoksunluklarını kabul etme eğilimindedirler. (Sen 2004, 88)

O halde fayda hesaplaması, yoksun ve dezavantajlılar için sağlam bir rehber olamayacak kadar kolayca eğilip bükülebilir olduğundan adaletsiz olabilir. (6) Bu nedenle fayda ölçeğinde yoksun olanların beslenme, barınma, eğitim, sağlık hizmetleri bakımından belli fırsatlara sahip olup olmadıklarını hesaba katmak, daha da önemlisi dünyaya, cesaret ve özgürlükle yaklaşmalarının önünü açmak gerekir. Dolayısıyla Sen, bir araç

değeri olduğu kadar kendinde bir amaç da olan özgürlüğü, kalkınmanın hedefi olarak görmemizi ister. Böylelikle kalkınma, salt iktisadi alandaki refahla değil insanların olanakları ve işlevleriyle de ele alınabilecektir. Bunun sonucu olarak da o, günümüz başat değeri olsa da asıl olarak araç değerinde olan gelir ve faydanın yerine amaç olan mutluluk ve özgürlük geçebilecektir.(Sen 2004, 396-397)

Amartya Sen'in J. Rawls Eleştirisi:

> "Eğer bir insan için tam manasıyla mümkün olduğu kadarıyla serpilip büyüyeceksem tüm bir yaşamım, sadece bağımsız pratik akıl yürüten birinin etkinlikleriyle meşgul olduğum ve belli bir başarı ölçüsüne ulaştığım değil aynı zamanda gençken, yaşlı ve hastayken veya yaralanmış olduğum zaman gerekli olan özenli bir bakımın sağlandığı ve sağlanacağına dair mantıklı bir beklentiye sahip olduğum belirli bir türde olmalıdır. Böylece her birimiz iyimize; diğerlerinin, başkalarının iyisini kendi iyileri yapan insanların dönemleri vasıtasıyla – erdemlerin kazanılması ve uygulanması vasıtasıyla – bize yardım etmesi yoluyla bizim iyimizi kendi iyileri kıldıklarından dolayı ve böyle olduğu sürece ulaşabiliriz..." (MacIntyre 2002, 108)

Hume, Adam Smith, Bentham ve Mill farklı yaklaşımları sahip olsa da hâkim moral ve politik teori olarak faydacılığın şekillenmesine katkıda bulunurken bu teorilere karşı sistematik bir eleştiri Rawls'a gelesiye kadar ortaya çıkmamıştır. Zaten Rawls da bunu, *A Theory of Justice*'in orijinal baskısının hemen girişinde belirtir. Ona göre bu eleştirmenler "...fayda ilkesinin belirsizliğini göstererek onların imaları ve bizim moral duygularımız arasındaki gözle görülür uyuşmazlığı bildirdiler. Fakat faydacılığa karşı gelecek işe yarar ve sistematik bir moral kavram inşa etmekte, inanıyorum ki, başarısız oldular. Bunun sonucu olarak da sık sık faydacılık ve sezgicilik arasında seçim yapmaya zorlanır gözüktük." (Rawls 1971, 7-8) Bu nedenle Rawls, bu iki yaklaşıma yani faydacılıkla birlikte sezgiciliğin adalet teorisine karşı yeni bir alternatif kurar. Bu adalet teorisi Rawls'ın verdiği adla "hakkaniyet olarak adalet teorisi"dir. Bu teorinin en belirgin karakteristiği Locke, Rousseau ve Kant tarafından temsil edilen geleneksel sosyal sözleşme teorilerini daha yüksek bir soyutlama düzeyine çıkarmasıdır. Böylelikle ölümcül hatalara sahip olmamakla birlikte hâkim faydacı öğretilere karşı bir üstünlük de taşıyabilecektir. (Rawls 1971, 8)

Pekâlâ diğer teorilere karşı Rawls, daha adil olduğunu düşündüğü nasıl bir adalet teorisi önerir? Rawls'ın adalet teorisi üç bölümde karşımıza çıkar. Birinci bölüm, adalet ilkelerin açıklandığı bölümdür; ikinci bölümde ise bu ilkelerin pratikte uygulanabilirlik düzeyi ele alınır, en son yani üçüncü bölümde tartışılan konu ise bu ilkelerin, moral olarak iyi olup olmadığıdır. Bir anlamda Rawls soyut ilkelerden hareketle iyi nosyonuna doğru ilerler. (Zelyut Hünler 1997, 25-27) Burada amaç, bireyden hareket ederek herkesin kabul edeceği adalet ilkeleri üzerinde bir "konsensüs" yaratmaktır. Çünkü Faydacılık, Marksizm gibi birey yerine belli bir iyiden

hareket eden teoriler, bireye belli bir iyiyi empoze eder. Rawls için bu kabul edilemez yaklaşım, belli bir iyi adına bireylerin özgürlüklerinin azalmasına yol açacaktır. Bu nedenle kendi teorisini "deontolojik" olarak nitelendirir. Yani iyiden hareket eden teleolojik öğretilere karşıt bir şekilde hak kavramından hareket etmektedir. (Zelyut Hünler 1997, 33-35)

Kitabın birinci bölümüne baktığımızda ele alınan söz konusu ilkeler, bu moral çerçeve içerisinde herkesin kabul edeceği bir uzlaşıya dayanır. Bu uzlaşı da "orijinal pozisyon" adı altında hipotetik, varsayımsal bir durumda gerçekleşir. Amaç, toplumun temel yapısını düzenleyecek ilkeler üzerinde anlaşmaktır. Rawls bu anlaşmayı "cehalet peçesi" (*veil of ignorance*) dediği, hiç kimsenin toplumdaki yerini bilmediği, ırkı, cinsi, sınıfı hakkında bilgi sahibi olmadığı, kendi iyi anlayışlarını, yaşam planlarına dair koşulları bilmediği bir durumla güvenceye alınır. Ancak yine de orijinal pozisyondaki taraflar, rasyonel ve otonom kişiler olarak varsayıldıklarından anlaşma yapacakları bir genel yaşam bilgisine, belli bilişsel becerilere sahiptir. Zaten bu sayede adalet yaklaşımları arasında en iyi alternatifin hakkaniyet olarak adalet olduğuna ikna olabilsinler. (Robeyns 2009, 398-399) (Zelyut Hünler 1997, 40)

Elbette taraflar sadece otonom ve rasyonel güçleriyle hareket etmezler. Alternatif adalet kavramları arasında seçimler yapabilmelerini sağlayan belli motivasyonlara da sahiptirler. Bunları, söz konusu motivasyonları, Rawls ilksel iyiler, adalet duyusu, karşılıklı bir şekilde çıkardan bağımsızlık, kıskanç olmama ve daha fazlasını istememe rasyonalitesi olarak açıklar. (7) Bu motivasyonlar arasında ilksel iyiler çok önemli bir yerde durur. Çünkü yurttaşların eşit kişiler olarak daha yüksek ilgileri/çıkarları peşinde koşabilmesi için gerekli araçlara karşılık gelirler. Özellikle bu iyilere, sosyal ilişkiler içerisinde kişilerin avantajlarının değerlendirilmesinde başvurulur. Örneğin bazı bakımlardan eşit durumda olamayacak insanların kabul edebileceği bir etkinlik olanağı verirler. Bir bakıma bu iyiler, kişilerin tikel arzularından farklı olarak genel arzularına karşılık gelirler. Dolayısıyla bunların, cehalet peçesinin örttüğü tikel iyilerle karıştırılmaması gerekir. İşte bu denli önemli olan bu ilksel iyileri Rawls beş grupta sınıflandırılabilecek şekilde açıklar. Bunlar;

1. Temel haklar ve özgürlükler.
2. Hareket özgürlüğü ve meslek seçimi.
3. İş gücü ve hakkı, sorumluluk pozisyonları.
4. Gelir ve zenginlik.
5. Öz-saygının sosyal temelleridir. (Robeyns 2009, 400) (Zelyut Hünler 1997, 40) Dolayısıyla cehalet peçesinin örttüğü tikel iyiler bu genel iyilerle karıştırılmamalıdır.

Şimdi Sen'in Rawls'a yönelik en ciddi eleştirisi bu ilksel iyilerle ilgili olacaktır. Çünkü Sen'e göre Rawls adalet teorisinde insanların mutluluğunu ve toplumdaki durumlarını onların temel kapasitelerinden çok ilksel

iyileri üzerinden değerlendirir. Bunun sonucu olarak da ilksel iyilerin değerli işlevlere dönüştürülmesinde gözden kaçırılmaması gereken kişilerarası bazı önemli farklılıkları es geçtiği için bazı eşitsizliklerin görülmesini zorlaştırır. (Sen 2006, 8) Örneğin mental ve fiziksel olarak engelli durumda olanların, Rawls'ın adalet kavramı içerisinde nasıl ele alınacağı hiç açık değildir. Özellikle Rawls'ın insanları eşitlemek için başvurduğu "ilksel iyiler" yetersiz bir ölçüt durumundadır. (Sen 2006, 81-82) Oysa Rawls ilksel iyilerin eşitlenmesiyle toplumsal konsensüs önünde engel oluşturacak birçok eşitsizliğin çözüleceğini düşünmüştür. "Ayrım ilkesi" üzerinden toplumun en az avantajlı olan kesimlerinin taleplerinin karşılanmasında bu amaç vardır. Çünkü bu durum gerçekleşmezse adalet ilkeleri üzerinde motivasyon sağlanamayabilir.

Pekâlâ, Rawls bu alt gruplarla, dezavantajlı olanlarla hangi grupları kastetmektedir? Rawls için bu gruplar ailevi ve sınıf kökenleri diğerlerinden daha dezavantajlı olanlar, doğal yetenekleri nedeniyle daha zor geçinenler, yaşamın gidişinde talih ve şansın az olmasına bağlı olarak mutluluğu daha az olacak olanlardır. Burada hemen belirtmemiz gerekir ki Rawls doğal yetenekler derken engelli insanları kastetmez. Bu eşitlik, normal düzeyde insanlara yöneliktir. Yani önsel olarak herkesin normal düzeyde psikolojik ve fiziksel kapasitelere sahip olduğu kabul edilir. (Robeyns 2009, 401)

Sen haklı bir şekilde Rawls'ın bu açıklamalarını yeterli bulmaz. Adalet alanı içerisinde yüzleşebileceğimiz birçok sorunun adaletin ilkeleri içerisine taşınmamasını anlayamaz. Yaşamımızın önemli bir gerçekliği olan birçok bağımlılık ilişkisi, çevre sorunları neden adalet içerisinde tartışılmaz. Aslında bunun cevabı, *A Theory of Justice*'in 84. sayfasında ve devamında yatar. Rawls bu sayfalarda en az avantajlı grubu belirlerken belli bir derecede göreli seçimde bulunduğunu itiraf eder. Bu seçim gerçekte hiç keyfi değildir. Çünkü Rawls Hard'ın ilk defa dikkat çektiği gibi özgürlüğün bu ayrım ilkesi üzerindeki önceliğinde ısrarlıdır. Bu bir anlamda, ilk olarak bir özgürlüğü tesis edelim, onun üzerinde anlaşalım ancak ondan sonra diğer sorunları tartışabiliriz demektedir. Yani ilksel iyiler yaklaşımının Rawls'daki motivasyonu, insanlar arasındaki farklılıktan çok özgürlüğün önceliğine ve ilkeler üzerinde anlaşmaya yöneliktir.

Rawls'ın görmek istemediği, insanların ancak benzer olduğu durumda ilksel iyiler dizisinin, avantajın değerlendirmesi için iyi bir yol gösterici olabileceğidir. Gerçekten de insanlar sağlık, yaşam süresi, iklimsel koşullar, iş koşulları, huy hatta beden ölçüsü şeklinde değişen çok farklı ihtiyaçlara sahipmiş gibi görünür. Rawls insanların temel kapasitelerini, onların birbirlerinden ne gibi özellikler bağlamında farklılık gösterebileceği, ne düzlemde birbirleriyle ilişkiye geçebileceğini görmez. Oysa bu Sen'e göre, yalnızca birkaç zor durumu (örneğin engelliler, yaşlılar, kadınlar, doğa, diğer canlılar) görmezlikten gelmek değil ama oldukça yaygın ve gerçek farklılıkları gözden kaçırmaktır. (Sen 2006, 19-20) Sen, Rawls'ın pek ciddiye almadığı ama birçok nedenle önemli olabilecek bu faktörleri şu

şekilde sıralar:

1. **Kişisel Ayrışıklıklar**: İnsanların sakatlık, hastalık, yaş ya da cinsiyet farklılıklarına bağlı bir şekilde ihtiyaçları değişebilir. Örneğin hasta bir kişi tedavisi için daha fazla paraya, sakat bir kişi proteze, yaşlı bir insan daha fazla yardıma ve desteğe ihtiyaç duyar.
2. **Çevresel Çeşitlilikler**: Sıcaklık değişimleri, su baskınları gibi nedenlere yol açabilecek iklim değişiklikleri, gelir düzeyinin kişiye katkısını etkileyebilir. Soğuk bir iklimde yoksulların giyinme ve barınma ihtiyaçları sıcak bölgedekilere göre çok farklı olacaktır. Kirlenme, bir bölgedeki bulaşıcı hastalıkların varlığı da yaşam kalitesini etkileyen ciddi faktörlerdir.
3. **Sosyal Ortamdaki Değişimler:** Kişisel gelir ve kaynakların yaşam kalitesiyle olan ilişkisi, o bölgedeki eğitim durumu, suç ve şiddetin varlığı ve yokluğu gibi durumlardan etkilenir.
4. **İlişki Perspektifindeki Farklılıklar:** Meta ilişkileri, toplumsal gelenek ve göreneklere göre değişebilir. Örneğin zengin bir toplumda görece yoksul olan birinin geliri, yoksul topluluk üyelerinin çok üzerinde olsa da kendi bulunduğu topluluğun hayatına katılmak gibi kişinin bazı işlevlerini yerine getirmesini engelleyebilir.
5. **Aile İçindeki Paylaşım:** Bir aile içerisinde kazanılan gelir, paylaşım kurallarına göre, toplumsal cinsiyet, yaş gibi farklılıklar bakımından değişebilir.(Sen 2004, 98-101)

Tam da bu gibi belirleyici önemde olabilecek faktörlere dikkat etmeyerek avantajı sadece ilksel iyiler açısından değerlendirmek bizi kısmi bir kör ahlaka götürecektir. Bunun en büyük nedeni, Rawls'ın insanların bireysel farklarına yeterince dikkat etmemesi ve sözleşme geleneğine bağlı kalarak insanların bağlılıklarını adalet alanı içerisinde taşıyamamasıdır. Onun bu dar "eşitlik uzamı" içerisinde kalması bir sosyal sözleşme teorisi olan adalet teorisini sadece normal ve toplumun karşılıklı ilişkide olduğu üyeleri arasında şekillendirmek istemesinin bir sonucudur. Rawls'ın adalet teorisi dışına çıkan sorunlarımızla ilgili sadece moral sorumluluk olarak merhametten bahseder. Evet, Rawls birçok sorunu adalet uzamı içerisine taşımakta istekli değildir. İkna edici ve güçlü bir teori için "normal" durumlara odaklanır. (Robeyns 2009, 401)

Dolayısıyla "normal olmayanlar" için durum hiç iç açıcı değil. Rawls'ın adil dünyasında bu kişiler ve bu kişilerin dışındaki canlılar ve dünyamız için merhamet beklemekten başka yapabileceğimiz bir şey yok.

Sonuç

Sen, kalkınmayı sadece ekonomik temelli ele alan refah teorileri ve faydacı öğretilere karşıt bir şekilde kendi teorisini, kapasitelerle birlikte düşünerek insan yaşamının amacının salt ekonomik olamayacağına

inanmıştır. Çünkü insan yaşamı, zenginlik amaç haline getirilmediği zaman ancak yaşanılacak bir niteliğe kavuşabilir. Bu da yaşam için değerli olan amaçların, olanakların ve kapasitelerin sahiplenilmesiyle gerçekleşebilir. Faydacılık bu amacı gerçekleştirmenin tam karşısında yer alır.

Faydacılığın sıkı bir eleştirmeni olan Rawls ise bir adalet teorisiyle her ne kadar ekonomik olana önce gelen haklar üzerinde bir konsensüs yaratacağını düşünse de özgürlük ve eşitlik uzamını birbirlerine yakınlaştırmada yeterli bir teori ortaya koymaz. Çünkü Rawls'ın kendisi, ilksel iyileri nasıl kapasitelere dönüştüreceğine dikkat etmediği gibi bu çabayı tehlikeli de görür. Olanaklar yaklaşımını da bu nedenle eleştirir. Ona göre bu yaklaşım yaşamda değerli amaçlarla ilgili belli kavramlara yaslandığından kapsamlı bir iyi nosyonuna sahip görünür. Bu nedenle de çoğulcu bir toplumun yurttaşlarının onaylayabileceği yaşamın daha kapsamlı bir görünüşüne saygı duymazlar. (Robeyns 2009, 405-406) Rawls ise kendi teorisinin bu yaklaşıma karşıt olarak iyiyle ilgili çeşitli ve kapsamlı nosyonların konsensüsünü sağlayacak güçte görür.

Ancak gördüğümüz gibi piyasa toplumunun şekillendirdiği yaşamlarımızda bu konsensüs, hep "normal" olana gönderimde bulunur. Sakatlıklar, engelliler, yaşlılar, diğer canlılar, dünyamız nedense bu konsensüs içerisinde kendine yer bulamaz. Bu tür ilişkiler sadece özele yönelik tutkularımızla ilgili bir şekilde karşımıza çıkar.

Tam da bu eksiklikler nedeniyle yapılması gereken şey kişilerin işlevsel farklılıkları ve onların hüner ve fiziksel rahatsızlıklarını, adalet uzamı içerisine taşıyabilmektir. Çünkü sağlıklı ve engelli iki kişi arasında engelli kişinin karşılaşacağı sosyal ayrımların üstesinden gelebilmesi, bu kişinin işlevleri peşinde koşabilmesi ancak daha fazla materyal ve sosyal kaynakların karşılanmasıyla gerçekleşebilir. Gerçekten de Sen haklıdır; Rawls bu farklılıklara dikkat etmemiştir. İlksel iyileri, özgürlük için sadece araç değerine indirgemiştir. Oysa "...Yaş, toplumsal cinsiyet, doğuştan gelen yetenekler, sakatlık ve hastalıklar gibi kişilerarası çeşitlilikler veri alındığında, eldeki meta insanların ayrı sürdürebilecekleri yaşamların doğası hakkında bize, gerçekten de pek az şey söyleyebilir." (Sen 2006, 116-117) Örneğin daha fazla yiyeceğe ihtiyaç duyacak hamile bir kadını bu durumda olmayan diğer kişilerle karşılaştırırsak, bu kişilerin aynı miktarda yiyeceğe sahip olmasının, bu yiyecekten aynı faydayı elde etmesinin mümkün olmadığı görülecektir. (Sen 2006, 27) Zaten Sen, Rawls'ın adalet anlayışının sınırlarını, bu farklılıklara dikkat edebildiği için aşmıştır.

Notlar

1. Sen'in Aristotelesçi temelleri için Sen, Amartya. 1993. "Capability and Well-being", *The Quality of Life*. Edited by Martha Nussbaum and Amartya Sen, (Oxford: Clarendon Press, Ayrıca Crocker, David

A. 1992. "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics." *Political Theory* 20/4: 584-612.

2. Sen için burada sorun, kadının bu şekildeki yaşam biçimi değildir, sorun bu yaşam biçimini işlevlerini gerçekleştirme yoluyla mı tercih ettiğidir. Sağlıklı beslenmeyle ilgili durumu da düşünürsek ileri seviyede bir vejetaryen birçok besini tüketmediği için bedensel sıkıntı çekebilir. Ancak bunu tercih edebilme olanağı nedeniyle bu durumla yüzleşir. Dolayısıyla bu olanakların, insanların işlevlerinin, peşinde koşacağı içsel ve dışsal özgürlüklere karşılık geldiği söylenebilir.

3. Hatta Sen için bu paradigmatik değişim, ekonomik kalkınma konusunda da daha başarılı bir yol gösterici olabilir. Kadının ve yoksul olanın eğitimi ve toplumsal katılımıyla birlikte emeğinin ekonomiye etkisi daha olumlu sonuçlara yol açabilir. Tabiî ki bundan da önemlisi kapasiteler ve kadın ilişkisi bakımından düşündüğümüzde eğitim ve toplumsal katılımla birlikte amaçlarının çocuk bakmak olmadığını fark etmeye başlayacak kadınlar nedeniyle çocuk doğum oranın düşerek kadınların fiziksel ve psikolojik sıkıntılarla karşılaşmasının önüne geçilecek olmasıdır.

4. Faydacılık, 4 gruba ayrılabilecek şekilde bir farklılık gösterir. 1. En etkili olanı ve faydacılığın kurucularından olan Bentham'ın ileri sürdüğü haz deneyiminin ana iyi kabul edilmesine dayanır. Tüm diğer şeylerin bir araç olduğu bir kendinde amaç olan iyinin olduğunu savunan bu yaklaşımda, kendinde amaç olan şey en yoğun haz veren şey olarak kabul edilir. Örneğin bir raptiye eğer aynı sürede ve yoğunlukta bir haz veriyorsa bir şiir kadar iyidir. 2. Hedonist olmayan mental durum hazzı ise adından da anlaşılacağı gibi iyiyi, mental durumlara indirgeyen ilk yaklaşımı reddeder. Yazı yazma etkinliğinde hazzın olmadığı birçok değerli mental durumların olduğunu belirtir. 3. yaklaşım ise tercih tatmini olarak faydacılığı savunur. 4. ve en son olarak faydacılığı, bilgilendirilmiş irrasyonel ve hatalı olanlardan arındırılmış tercihlerin tatminiyle bir tutarlar. Bu ayrımlar için Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosopohy*. Oxford: Oxford University Press: 12-17.

5. Ancak bu klasik faydacı öğreti ilerleyen yıllarda farklı formlar alarak hazzı, mutluluk ve acı deneyimleriyle değil tercihler ya da iyi bilgilendirilmiş, rasyonel tercihlerle birlikte karakterize etmiş, yaşamının niteliğini, arzularının tatminine bağlı bir şekilde iyi ya da kötü olarak nitelendirebilmiştir. Mutluluğu ve arzuyu ölçmek kolay olmadığı için fayda bir kişinin seçenekleriyle ele alınır. Örneğin alternatif bir x'i başka alternatif bir y'ye karşı seçen kişinin daha fazla fayda sağlayacağı düşünülür. Harsanyi ve Mirrlees gibi bazı modern faydacıların savunduğu bu seçim, temelli hazcılık olarak daha derinlere giderek rasyonel olandan arındırılmış, çarpıtılmamış, önceden bilgilendirilmiş tercihlerin önemi üzerinde durur. Tercihi, sadistlik, haset, hınç ve fesatlık gibi duygulardan uzak tutmak

isterler. Bununla birlikte bu idealleştirici yaklaşımlar, neyi seçmem ve hangi seçimleri dışarıda tutmam konusunda yeterli bir ölçüt sunamayacaktır. Her durumda seçimin nedeni haz olacaktır. (Sen 1999, 19, 21); (Sen 2004, 83-84).

6. Çıkar ilişkilerinin başat bir değer olmasının sonucu olan bu değişikliğin adalet ve dağıtım sorunlarına yönelik çözümleri fazlasıyla yetersizdir. Örneğin ileri gelişmiş kabul edilen Amerika Birleşik Devletleri'ne baktığımızda yüz binlerce insan sokaklarda yatmakta ve Amerika'da insanların birçoğu sağlık güvencesine sahip olmadan yaşamaktadır. Ayrıca dünyamızı kirletmenin baş aktörlerinden biri olan bu ülke, sorunlarımıza yönelik çözümler konusunda hala sessiz kalabilmektedir. Ancak yine biri faydacılığa bağlı kalarak Humecu bir çizgide özçıkarın özçıkarla denetleneceğini düşünerek bu sorunlara çözümler bulunacağını ileri sürmesi, kendi mutluluğunu maksimize etmek isteyen kişilerin bu genel kurallarda gedikler açmak için hazır bekliyor olması nedeniyle pek mümkün gözükmemektedir. Bu tartışma için Ross, Poole. 1993. *Ahlak ve Modernlik*. Çeviren. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı: 26-27.

7. Rawls bu motivasyonları, adaletin iki koşulu olan ılımlı kıtlık ve sınırlı diğerkâmlıkla bağlayacaktır. Bu iki koşulu açacak olursak; Rawls adalet probleminin en az iki kişi arasında ortaya çıkacağını düşünür. Bu problemin ortaya çıkmasının nedeni, kişilerin yapmayı istedikleri şeyler arasında farklılıkların olmasıdır. Zaten böyle olmasaydı yani herkes aynı şeyi yapmayı isteseydi adalet sorunu da yaşanmayacaktı. Bunun kadar önemli olan diğer koşul ise kaynakların sınırlı olması nedeniyle ılımlı kıtlık durumudur. Bu iki durum nedeniyle ortaya çıkan adalet probleminin makul bir çözümünde taraflar belli adalet ilkeleri üzerinde anlaşmak isteyeceklerdir. Bu adalet ilkelerini Rawls, iki ilke olarak şu şekilde açıklar:

   1-Her kişi, herkes için aynı sistemin uyumlu olduğu eşit temel hak ve özgürlüklerin tam uygun sistemiyle ilgili eşit hakka sahiptir ve bu sistemde eşit politik özgürlükler, yalnızca bu özgürlükler onların adil değeri olarak garanti edilir.

   2- Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler iki koşulu karşılamalıdır: İlk olarak bunlar adil fırsatların eşit koşulları altında herkese açık pozisyon ve işlerle birleştirilmelidir. İkinci olarak toplumun en az avantajlı üyelerinin en büyük faydası için olmalıdır. Bu ilkelerden ilki "eşit özgürlükler ilkesi"ne karşılık gelir. İkinci ilkenin ilk koşulu "fırsat ilkesinin adil eşitliği", ikinci koşul da "farklılık ilkesi" olarak adlandırılır.

   Rawls bu ilkeler arasında birinci ilkenin, ikinci ilkeden, ikinci ilkenin iki koşulu içerisinde de ilkinin, ikinciden önce yerine getirilmek zorunda olduğu bir sıralama da yapar. Bu sıralamayla Rawls, kişinin diğer iki adalet ilkesini elde etmek için temel özgürlüklerden

feragat edilmesine izin vermez. Yani özgürlük ilkelerindeki eşitliğin ekonomik eşitliklere göre bir önceliği vardır. Bu iki ilke ve koşullarla birlikte Rawls, adaletin genel bir tanımına da varır. "Tüm toplumsal ilksel iyiler,- özgürlük ve fırsat, gelir ve zenginlik ve öz-saygı temelleri-, bu iyilerin herhangi birinin veya hepsinin eşitsiz dağıtımı en az çıkarları olanların avantajına olmadıkça, eşit olarak dağıtılmak durumundadır."

8. Rawls artık bu ilkelerin pratikteki uygulanabilirliğini ve en son olarak da bu ilkelerin moral bakımdan iyi olup olmadığını tartışacaktır. Bir anlamda teorisi, ilkelerin sağlamlığı üzerinden ilerleyecektir. Dolayısıyla hakkaniyet olarak adaletin ilkelerinin eleştirisi, pratiği de etkileyecektir. Sen de bu nedenle Rawls'ın adalet teorisinin eleştirisini bu ilkeler üzerinden yapacaktır. (Zelyüt Hünler 1997, 42-56)

Kaynakça

Babür, Saffet, çev. *Nikamakhos'a Etik*, Aristoteles. 1998. Ankara: Ayraç Yay.

Crocker, David A. 1992. "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics." *Political Theory*. 20/4: 584-612.

Dworkin, Ronald. 2007. *Hakları Ciddiye Almak*. Çeviren. Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost Yay.

Zelyut Hünler, Solmaz. 1997. İki Adalet Arasında. İstanbul: Vadi yay.

MacIntyre, Alasdair. 2002. *Dependent Rational Animals: Why Human Being Need the Virtues*. USA: Open Court.

Robeyns, Ingrid. 2009. "Fairness and The Capability Approach". *Arguments for a Better World: Essays in Honnor of Amartya Sen: Volume 1 (Ethics, Welfare and Measurement)*, eds. Kaushik Basu and Revi Kansur, 397-413. Oxford: Oxford University Press.

Kymlicka, Will. 2002. *Contemporary Political Philosphy*. Oxford: Oxford University Press.

Nussbaum, Martha. 2006. "Poverty and Human Functioning: Capabilities as Fundemental Entitlements". *Poverty and Inequality*, eds. David B.Grusky and Ravi Kanbur, 47-75. California: Stanford University Press.

Poole, Ross. 1993. *Ahlak ve Modernlik*. Çeviren. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı yay.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. USA: Harvard University Press.

Rawls, John. 2007. *Siyasal Liberalizm*. Çeviren. Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi yay.

Sen, Amartya. 1993. "Capability and Well-being". *The Quality of Life*, eds. Martha Nussbaum and Amartya Sen, 9-29. Oxford: Clarendon Press.

Sen, Amartya. 1999. *Commodities and Capabilities*, Oxford: Oxford University Press.

Sen, Amartya. 2004. Özgürlükle Kalkınma. Çeviren. Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı yay.

Sen, Amartya. 2006. *Inequality Reexamined*, Oxford: Oxford University Press.

Wedin, Michael V. 1981. "Aristotle on the Good for Man",*Mind* 90: 243-262.

Toplumsal Güvenlik Kavramının Felsefi, Psikolojik ve Ulusal Güvenlik Boyutlarıyla İncelenmesi: Kolektif Kimliğe Yönelik Tehditler

Duygu Dinçer

Toplumsal güvenlik kavramı, bir toplumun ortak kimliğine yönelik tehdit algılamasıyla ilişkilidir ve o toplumun geleneksel dil kalıplarını, kültürünü, dinini, ulusal kimliğini, örf ve adetlerini sürdürebilme yeteneğini içermektedir. Bir toplumun yaşamının devamına veya kimliğine dair bir tehdit algılaması durumunda, toplumsal güvenliğin sağlanamadığı kabul edilmektedir. Oysa toplumsal açıdan ortak kimliğinin sürdürülmesi büyük önem taşımaktadır. Zira toplumlar, ancak kimlikleri var oldukları sürece varlıklarını sürdürebilmektedir. Dolayısıyla, toplumsal varlığın korunması ve sürdürülmesi için kolektif kimliklere yönelik tehditlerin analizi büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda bu çalışmanın temel amacı kolektif kimliğe yönelik tehditlerin felsefi, psikolojik ve ulusal güvenlik boyutları ile incelenmesidir. Bu amaçla, çalışma kapsamında kolektif kimlik kavramını ele alan felsefi, psikolojik yaklaşımlar ve ulusal güvenlik teorileri sentezlenerek bütüncül bir perspektif sunulacaktır.

Çalışmanın giriş bölümünde, yaşadığımız dünyada toplumsal yapılar üstünde etkisini gösteren farklı düşünce akımları ve yansımaları ele alınacaktır. Bu kapsamda özellikle "evrenselci", "farkçı" akımlar üzerinde durularak, kolektif kimlik üzerindeki olası etkileri tartışılacaktır. Evrenselci akımın, yaşanılan evrenin tek tipleştirilmesi, birbirine benzer ya da aynı öğelerden oluşan sistemlerden oluşan bir dünya yaratılması üzerine görüşleri ile farkçı akımın küçük gruplara vurgu yaparak yerel, özgül kültür oluşumlarını, küçük grupların kendi kendini yönetme taleplerini ön plana çıkarma eğilimleri eleştirel bir bakış açısıyla incelenecektir.

Çalışmanın ikinci bölümünde, ulusal güvenlik teorileri arasından Kopenhag Okulu'nun toplumsal güvenlik yaklaşımı incelenecektir. Din, etniklik, kültürel değerler, bireysel hak ve özgürlükler vb. konuların aşırı güvenlikleştirilmesi sonucu toplumsal yapıda oluşabilecek güvensizlik ortamının temel dinamikleri üzerinde durulacaktır.

Üçüncü bölümde ise kolektif kimlik kavramı Sosyal Kimlik Teorisi bağlamında sosyal psikolojik açıdan irdelenecektir. Sosyal kimlik, sosyal kategorizasyon, kalıpyargılar ve sosyal karşılaştırma kavramlarının ortak kimliğe aidiyet ve gruplar arası ilişkilerdeki olası etkileri incelenecektir.

Son aşamada ise, kolektif kimliğe yönelik tehditlerin felsefi, psikolojik ve ulusal güvenlik boyutlarının irdelenmesinden elde edilen bilgiler ışığında çalışmadan elde edilen sonuçlara değinilecektir. Evrenselci ve farkçı akımların, Kopenhag Okulu'nun ve Sosyal Kimlik Teorisi'nin altını çizdiği temel noktalar ışığında kolektif kimliğe yönelik tehditlerin değerlendirilmesi yapılacaktır.

Giriş

Yaşadığımız Dünya'da toplumlar ve devletler genel olarak homojen nitelikte olmayıp farklı sosyal grupları ve farklı sosyal yapıları bir arada bulunduran bir nitelik taşımaktadırlar. Bireyler, yaşamlarının büyük bir kısmını din, dil, ırk, cinsiyet, etnik köken vs. gibi sınıflar açısından çeşitli grupların üyesi olarak geçirmektedirler. Kendilerini bir grubun üyesi olarak algılayan bireyler, sadece bireysel kimlikleri ile değil sosyal kimlikleri ile de hareket etmektedirler (Meşe 1999, 1). Çünkü yaşamlarını belirli gruplara, dolayısıyla belirli sınıflara ait olarak sürdüren bireyler, bu gerçeklik algısı içinde hareket etmektedirler. Birey üyesi olduğu grupla özdeşleşmekte ve bu durum "biz" bilincinin oluşmasına imkân vermektedir. Kimliğe yönelik tehditler "biz"i tehdit eden yapıları içermekte ve "bize" yönelik tehdit şeklinde algılanmaktadır (Buzan, Wæver, Wilde 1998, 123). Dolayısıyla birey-toplum ilişkileri açısından bakıldığında grup süreçleri; toplum yaşamının ya da daha geniş anlamda devlet çatısı altındaki yaşamın doğal ve önemli bir parçası haline gelmektedir. Toplumdaki sosyal gruplar ve yapılar birbirinden farklılaştığı ölçüde belirginleşmektedir. Farklılaşma ise, kimi zaman gruplar arasında çatışma durumlarının ortaya çıkmasına neden olabilmektedir.

Yaşadığımız dünyada toplumsal yapılar farklı düşünce akımlarının etkisinde kalmıştır. Özellikle iki düşünce akımı günümüzde de yansımalarını göstermektedir. Bunlardan biri "evrenselci", diğeri "farkçı" akımdır (Bilgin 1999, 4). Bazı araştırmacılara göre bu iki terim birbiriyle karşıt olsa da temelde birbiriyle ilişkili kavramlardır (Kuçuradi 2008, 1). Genellikle insan hakları kavramı evrensel normlar çerçevesinde incelenirken, başka kültürlere saygı konusu, bir kültürü diğer kültürlerden ayıran yerellik-özgüllük üzerinden incelenmektedir. Bu iki kavramın incelenmesi, yaşadığımız dünyada kültürlerin nasıl barış içinde bir arada var olabileceğinin ya da çatışır hale gelebileceğinin açıklık kazanmasına katkı sağlar niteliktedir.

Bu amaçla bu çalışma kapmasında öncelikle evrenselci ve farkçı düşüncelerin ana hatları, ardından toplumsal güvenlik ve sosyal kimlik kavramları kuramsal açıdan incelenecektir. Son bölümde ise toplumsal güvenlik ve sosyal kimlik konuları farkçı ve evrenselci akımların ışığında incelenecektir.

Evrenselci ve Farkçı Akımlar

Evrenselcilik akımı, insan hakları üzerine vurgu yapmakta, herkes tarafından kabul edilen ve her yerde geçerli olan normları ifade etmektedir. Ancak gerçekte insan haklarının her yerde geçerli ve herkes tarafından kabul edilebilir durumda olduğunu söylemek zordur. Aslında burada ifade edilmek istenen temel husus, her yerde geçerli ve herkes tarafından kabul edilebilir bir değerler sistemi ortaya koymayı amaçlıyor olmasıdır. Dolayısıyla ırk, renk, din, dil, cinsiyet, politik görüş, mülkiyet hakkı, sosyo-ekonomik durum vb. hususlardan bağımsız olarak insan haklarının eşit bir şekilde herkes için her yerde var olmasına yönelik uygulamalar evrenselliğin yansımalarındandır (Kuçuradi 2008, 3-4).

Evrenselci akım, yaşanılan evrenin tek tipleştirilmesi, birbirine benzer ya da aynı öğelerden oluşan sistemlerden oluşan bir dünya yaratılmasını öngörmektedir. Başka bir deyişle, evrenselcilik tek tip, standart bir toplum yaratma düşüncesi ile açıklanabilmektedir. Farkçı akım ise, evrensel insanlık yaratma fikri yerine küçük gruplara vurgu yaparak yerel, özgül kültür oluşumlarını, milliyetçiliği, küçük grupların kendi kendini yönetme taleplerini ön plana çıkarmaktadır (Bilgin 1999, 4).

Ancak her iki akımın da yaşanılan dünyada olumsuz sonuçlar ortaya çıkardığı görülmektedir. Örneğin evrenselci akım, Batılılaşmayı ifade eder hale gelmiş ve serbest piyasa ekonomisini, "Batı tipi" demokrasiyi ön plana çıkarmıştır. Bu durum yaşanan hızlı toplumsal değişimler ve küreselleşme süreci ile pekişmiş, devletlerin bireylerin yaşamları üzerindeki etkinliğinin azalmasına sebep olmuştur. Ortaya çıkan yeni koşullarda hak ve özgürlükleri ön plana çıkaran bir bireyselleşmeye vurgu yapılmaya başlanmıştır. Bu süreçte, bir yandan bireyin atomize olmasını önlemek, bir yandan da toplumsal ve ulusal güvenliği sağlamak büyük önem taşımaktadır. Özellikle homojen nitelikte olmayıp farklı sosyal grupları ve farklı sosyal yapıları bir arada bulunduran ulus devletler, içinde yaşanılan dönemde dikkatli olmak durumundadırlar. Çünkü farkçı akım, cemaatçilik, etnosantrizm (bir etnik grubun kendini diğer etnik gruplardan üstün görmesi), radikalizm ve kökten dincilik gibi ayrılıkçı ve büyük kitlelere yıkıcı etkileri olabilen sonuçlar doğurabilmektedir (Bilgin 1999, 4). Oysa ulus bilincinin oluşmasında toplumu oluşturan bireylerin din, dil, ırk, cinsiyet, etnik köken gibi sosyal kimlik gruplarının birlikte uyum içinde var olabilmesi gereklidir. Zira gruplar arası uyum bozulduğunda gerek toplumsal güvenlik gerekse ulusal güvenlik tehdit altına girmektedir.

Toplumsal Güvenlik

Toplumsal güvenlik kavramı, ilk kez Barry Buzan (1983) tarafından kaleme alınmış olan "People, States and Fear" isimli kitapta kavramsallaştırılmıştır. 1990'lı yılların başlarından itibaren Buzan, Ole Wæver ve birlikte çalışanların yazı dizisi ile toplumsal güvenlik kavramı yeniden rağbet

görmeye başlamış ve önemli ölçüde yeniden yorumlanmıştır. Böylece toplumsal güvenlik kavramı, uluslararası ilişkilerde Kopenhag Okulu'nun kavramsal temel taşlarından biri haline gelmiştir (Theiler 2003, 249).

Güvenlik alanında temel yaklaşımlardan birisi olan Kopenhag Ekolü, güvenliği aşağıdaki temel boyutlarda ele almaktadır:

1. Askeri güvenlik: Güvenlik göndergesi, devlettir. Devletin güvenliğini temel almaktadır. Devletin toprak bütünlüğünün korunmasında, askeri bir bakış açısını temsil etmektedir.
2. Siyasi güvenlik: Devletin rejiminin tehdit altında olmasıdır. Devletin içindeki tehditleri incelemektedir. Başka bir ifadeyle, devletin kendisinin, kendi insanına yönelik tehdit oluşturduğu durumları incelemektedir. (Totaliter, otoriter rejimler)
3. Çevresel güvenlik: Güvenlik göndergesi, çevredir. Çevrenin kendisinin yerel ya da küresel tehdit altında olması durumunda sözü edilen bir kavramdır.
4. Ekonomik güvenlik: Güvenlik göndergesi, ekonomidir. Ülkenin kendi ekonomik krizi ya da bölgesel veya küresel düzeyde krizleri içermektedir.
5. Toplumsal güvenlik: Güvenlik göndergesi, insan grubu ve onun kimliğidir. Kimliğe yönelik tehditler ve kimliklerin korunması ile ilişkilidir.

Temelde bu boyutların iç içe olduğu ve birbirinden kesin çizgiler ile ayrılmadığı söylenebilir. Dolayısıyla bir konu, güvenliğin farklı boyutları açısından ele alınarak bütüncül ve çok boyutlu bir şekilde incelenebilmektedir. Bu araştırma kapsamında güvenliğin bu beş boyutu arasından "toplumsal güvenlik" kavramı üzerinde çalışılacaktır.

Buzan, Wæver ve arkadaşları toplumsal güvenliği devlet güvenliği başlığı altında bir alt başlık olarak değil, temel bir boyut olarak incelenmektedir. Dolayısıyla toplum, hem başlı başına bir güvenlik objesi hem de potansiyel bir güvenlik aktörü olarak ele alınmaktadır. Bu yaklaşım çerçevesinde "toplum ve toplumsal güvenlik nedir?" soruları şu şekilde yanıtlanmıştır: Toplum, üyelerine birincil kimlik odağı sağlayan sosyal bir ünitedir. Bu sosyal ünitenin, hem öznel hem de nesnel boyuta sahip olduğu görülmektedir. Nesnel olarak, bir toplum dil, gelenek ve görenekler gibi belirleyiciler ile ifade edilmekte ve diğer toplumlardan bu boyutlarıyla farklılaşmaktadır. Öznel açıdansa, üyeleri için Karl Deutsch'un "biz bilinci" kavramıyla ifade ettiği paylaşılmış anlamlar ve kimlikler havuzudur. Başka bir deyişle, toplumsal güvenliğin nesnel yönü dil, gelenek ve görenekler gibi grup göstergelerinin korunmasına bağlanırken, öznel yönü üyeleri için kimlik odağı olarak toplumun varoluşunu gerektirmektedir (Theiler 2003, 249). Toplumsal güvenlik ise, bir toplumun kimliğini, kültürünü, kurumlarını ve yaşam biçimini korumayla ilgilidir. Toplumun temel karakterini, değişen şartlarda ve var olan ya da olası tehditlere karşı koruma

yeteneği gerektirir. Dil, kültür, bütünlük, dini-milli kimlik ve örf-adetlere ilişkin geleneksel yapıların sürdürülebilirliğiyle ilişkilidir. Dolayısıyla toplumsal güvenlik, kolektif kimliğin varlığını gerektirmektedir. Çünkü bir toplum kimliğini kaybederse, varlığını sürdüremez.

Toplumsal güvenliğin temel kavramı olan "kimlik", toplumların benlik kavramları ve bireylerin kendilerini bir toplumun üyesi olarak tanımlamaları ile ilgilidir. Bununla beraber, toplumsal güvenlik geniş ve kendi kendini idame ettirebilen gruplar konusunda ele alınan bir kavramdır. Bir toplumun yaşamının devamına veya kimliğine dair bir tehdit algılaması durumunda ise toplumsal güvenliğin sağlanamamış olduğu söylenebilir (Buzan, Wæver, Wilde 1998, 119).

Sosyal Kimlik

Sosyal kimlik kavramı ilk kez, öncülüğünü Henry Tajfel, John Turner ve arkadaşlarının yaptığı Sosyal Kimlik Kuramı ile 1970'lerde ortaya çıkmış ve o zamandan bu yana, kuramın temel varsayımları grup psikolojisi literatürünün ana görüşlerini oluşturmuştur (Jackson ve Smith 1999, 120). Çalışmalarına bireyi toplumsal bir varlık olarak ele almakla başlayan Tajfel, sosyal kimlik kuramı çerçevesinde özellikle üç önemli kavram üzerine odaklanmış ve kuramı bu kavramlar üzerinden yapılandırılmıştır: Sosyal kimlik, sosyal sınıflandırma ve sosyal karşılaştırma. Kuram temelde bireyin sosyal dünyasının bilişsel olarak ne şekilde düzenlendiğini ortaya koyan sosyal sınıflandırmaları, bu sınıflandırmaların algısal süreçlerini ve karşılaştırılmasını içermektedir.

Tajfel ve arkadaşları kuramlarının temelini oluşturan "**sosyal kimlik**" kavramını, "bireyin bir sosyal grubun üyesi olma bilgisi ve bu üyeliğe yüklediği değer ve duygusal anlamdan çıkarılan benlik kavramının bir parçası" olarak tanımlamışlardır (Jackson ve Smith 1999, 120). Bilgin ise (1994) sosyal kimliği, "bireyin kendisini, bir sosyal çevreye göre tanımlaması ve konumlaması" olarak tanımlamıştır (Meşe 1999, 1). Her iki tanımda da görüldüğü üzere, grup üyeliğinin sosyal kimliği oluşturan temel bir nitelik olduğu söylenebilir. Sosyal kimliğin yapısal elementleri ise cinsiyet, milliyet, dini inanç, sosyal sınıf, politik eğilim, aile durumu, yaş ve meslek gibi farklı sosyal grupların üyeliklerinden oluşmaktadır. Bu tür grup aidiyetleri, bireylerin benlik kavramlarının bir parçası olan sosyal kimliklerini şekillendirmektedir.

Tajfel ve Turner, bu kuramı üç ilke ile özetlemişlerdir. Birincisi, grup üyeleri olumlu bir sosyal kimlik duygusu kazanmak ya da sürdürmek için çaba sarf etmektedirler. İkincisi, grup üyeleri bu sosyal kimliği iç grup ve dış grup üyeleri arasında karşılaştırmalara dayanarak yapılandırmaktadırlar. Bu karşılaştırmalar ise bireylere kendi üyesi oldukları grupların diğerlerinden daha iyi olduğunu belirtmeleri imkân verdiği için bireylerin benlik saygılarına katkı sağlamaktadır. Başka bir ifadeyle, olumlu benlik anlayışı kazanma sürecinde, bireyler kendi gruplarını diğer

gruplarla karşılaştırmakta ve gruplar arasında bir üstünlük veya farklılık yaratmaktadırlar. Üçüncüsü, grup üyeleri için sosyal kimlikleri tatmin edici gelmediğinde gruplarından ayrılma ya da daha olumlu ayrı bir gruba katılma girişiminde bulunabilmektedirler (Cottam ve ark. 2004, 46).

Tajfel ve Turner, gruplar arası ayrımcılığın bireyin üyesi olduğu grubu diğer gruplardan daha olumlu değerlendirme güdüsü sonucu oluştuğunu öngörmüştürler. İç grup dış grupla karşılaştırılırken, bireyler kendi gruplarını diğer gruplardan farklılaştırmaya çalışmakta ve böylece sosyal kimlikleri olumlu değer kazanmaktadır. Bununla beraber, Tajfel ve Turner iç grup ve dış grup arasında farklılıkları öne çıkarmak ve sosyal sınıflandırma yapabilmek için bazı ön şartların yerine gelmiş olması gerektiğini ileri sürmektedirler. İlk olarak, grup üyelerinin, grup üyeliğini benlik kavramlarının bir parçası olarak içselleştirmiş olması gerekmektedir. Başka bir deyişle, bireylerin kendilerini belirli bir grubun üyesi olarak algılamaları ve tanımlamaları önemli bir faktördür. İkinci olarak, içinde bulunulan sosyal durumun gruplar arası karşılaşmaya izin verir şekilde olması gerekmektedir. Grup üyeleri kendi iç gruplarını dış gruplardan olumlu yönde ayrı olarak değerlendirme imkânına sahip olmalıdır. Üçüncü olarak, dış grubun kendisini ilgili karşılaştırma grubu olarak algılaması gerekmektedir. Çünkü bir iç grubun üyeleri, gruplarını uygun olmayan bir dış grupla karşılaştırmazlar. Bu yüzden, benzerlik, yakınlık vb. açıdan dış grubun geçerli ve güvenilir bir karşılaştırma grubu olup olmadığının belirlenmesi önemlidir (Cottam ve ark. 2004, 46).

Tajfel ve Turner, bireylerin olumsuz ya da tehdit edilen sosyal kimliğe verecekleri tepkinin üç tür olduğunu öngörmüştürler. Birinci tepki, *sosyal hareket* yoluyla olabilmektedir. Sosyal hareket, grubun daha yüksek bir statüye ilerlemesiyle olumlu sosyal kimliğin artırılmasıdır. Eğer bireyin sosyal kimliği tehdit edilirse ya da olumsuz bir durum algılanırsa, birey daha yüksek bir statüdeki gruba katılarak iç gruptan ayrılmaya çalışır. İkinci tepki, *sosyal yaratıcılık*tır. Bu üç stratejiden oluşmaktadır:

1. İç grubun dış grupla farklı bir boyutta karşılaştırılması,
2. Karşılaştırmanın yeniden değerlendirilmesi ve böylece önceki olumsuz boyutun olumlu olarak algılanması,
3. İç grubun farklı ya da düşük statüdeki bir dış grupla karşılaştırılmasıdır.

Üçüncü tepki ise, *sosyal yarışma*dır. İç grup üyeleri, olumlu sosyal kimlik kazanmak için dış grupla doğrudan yarışabilmektedir (Cottam ve ark. 2004, 47). Sosyal kimlik üzerine yapılan çalışmalar, iç grup yanlılığı konusunu da ele almıştır. Bireylerin kendi gruplarını, dış gruba karşı olumlu olarak değerlendirme eğiliminde oldukları ortaya konulmuştur.

Sosyal kimlik kuramı çerçevesinde ele alınan "**sosyal sınıflandırma**" kavramı ise şu şekilde ifade edilebilir: Sosyal ve fiziksel gerçeklik akışkandır ve muntazam olarak farklı sınıflara ayrılmaktan ziyade sürekli bir yapı içindedir. Fakat bu durum, bireyin bilişsel sistemini görünüşte kaotik ve

yapılandırılmamış olan bir uyaran yığını ile karşı karşıya bırakmaktadır. Bu durum bireyi, sosyal ve fiziksel dünyayı sınıflara bölerek algı alanını düzenlemeye, sistematize etmeye ve basitleştirmeye yöneltmektedir (Theiler 2003, 260). Allport (1954) tarafından da belirttiği gibi "İnsan zihni, sınıflandırmalar yardımıyla düşünmektedir. Bu sınıflandırmalar normal önyargıların da temelini oluşturmaktadır. Bu süreçten kaçınmak olası değildir. Yaşam buna dayanmaktadır." İnsanlar bu sınıflandırmalar yoluyla bilgiyi etkili bir biçimde işleyebilmektedirler. Sınıflandırmalar, bu sınıflandırmalarla ilgili tutum ve özellikler, onlar hakkındaki inançlar ise deneyimler yoluyla pekiştirilmektedir. Rosch (1978), sınıflandırma süreci ile ilgili iki temel ilkeden söz etmektedir: Birincisi, sınıflandırmalar algılayana geniş miktarda bilgiyi en az zihinsel çaba ile algılama imkânı sunmaktadır. İkincisi, bireyler kendi sosyal ve fiziksel gerçekliklerine uygun sınıflandırma yapmaya ihtiyaç duymaktadırlar (Cottam ve ark. 2004, 42). Böylece birey algı alanını, daha yönetilebilir ve öznel olarak anlam taşıyan bir dünya deneyimine çevirebilmektedir. Örneğin, gökkuşağına bakıldığında, gerçekte renkler kesintisiz olduğu halde farklı renk bantları fark edilmektedir. Aynı şekilde birey de dünyayı ırk, soy, kişilik tipleri, tarihsel çağlar vs. gibi sınıflara ayırmaktadır. Bunların tümü kargaşa üzerine yapı, kaos üzerine düzen koymaya yönelik bireysel girişimlerinin yansımalarıdır. Sınıflandırmanın bireylerin bilişsel tutumluluğuna doyum sağlayan temel ve evrensel bir süreç olduğu söylenebilir. Bireyler, maddelerin birbirine benzer olanlarını aynı sınıfa, farklı olanlarını başka sınıflara yerleştirerek algılamaktadırlar. Sonuç olarak, dünyaya yönelik bu bilişsel bölümler bireylere keyfi değil, nesnel parçaların ve kopuklukların bir yansıması olarak görülmektedir (Theiler 2003, 260).

Ancak sosyal sınıflandırma süreci, Tajfel'e göre bireylerin sadece zihinsel sınıflandırma ile değil, aynı zamanda üyesi oldukları grupların toplumdaki mevkisi, diğer gruplarla ilişkileri, geçmişi ve kültürel özellikleriyle de ilgilidir (Hortaçsu 1998, 51). Sınıflandırma süreci sayesinde grup bireyin zihninde kendini oturtmaktadır ve bireyin benlik kavramının bir parçası haline gelmektedir. Böylece birey grubun bir parçası olurken, grup da bireyin bir parçası haline gelmektedir. Dolayısıyla birey ve grup kaynaşmaktadır (Theiler 2003, 260). Bu durumda bireyler kendilerini ve toplumdaki konumlarını, üyesi oldukları gruplara göre tanımlama ve değerlendirme eğilimi içine girmektedir. Sözü edilen eğilim bireylerin sosyal kimliklerinin olumlu veya olumsuz yönde yapılanmasında etkili olabilmektedir. Tajfel'e göre bütün toplumlar üyelerinin nesnel bilgisine temel oluşturacak kimlik repertuarlarını bünyelerinde barındırmaktadırlar. Sosyal kimliklerini o toplum içinde yaşama neticesinde tanımlamış bireyler için bu tanımlamalar kendi gerçeklikleri haline gelmektedir (Meşe 1991, 2,12).

Sosyal kimlik kuramının temelini oluşturan kavramlardan biri olan **sosyal karşılaştırma** grup üyelerinin, kendi grubunu diğer gruplar karşısında olumlu değerlendirmesine yol açan bir nitelik taşımaktadır

(Arkonaç 2005, 343). Sosyal karşılaştırma süreci grup sınıflandırmasının ve içselleştirmenin mantığı içinde örtülü olarak yer almaktadır. Bir grup sınıflandırmasının içselleştirilmesiyle o, artık bireyin benlik kavramının bir parçası haline gelmektedir. Sonuç olarak, olumlu bir grup imajı benlik üzerine olumlu şekilde yansımaktadır. Bu grup algılamaları, dış grup ile karşılaştırma ile yaratılmakta ve sürdürülmektedir. Dolayısıyla, sosyal kimlik teorisine göre insanlar kendi iç gruplarına yönelik çeşitli yönlerden olumlu ayırt edicilik geliştirmektedirler. Bireyler, olumlu bir benlik imajı aramayı sürdürürken kendilerine iyi görünmek için iç gruplarını dış grupla karşılaştırmaktadır (Theiler 2003, 261). Karşılaştırma sırasında bireyler kendi gruplarının lehine bir tarafgirlik gösterebilmektedirler. Başka bir deyişle, sosyal karşılaştırma sürecinin temelinde üyesi olunan grubu diğer gruplara göre olumlu yönde ayırt etmeye yönelik harekete geçiren bir mekanizma yatmaktadır (Arkonaç 2005, 343). Bununla beraber birey kendini ve diğerlerini kısmi olarak, kişiliksizleştirme hali içinde, birleşmiş sosyal sınıftaki maddeleri ayrım yapılmamış maddeler olarak kavramaktadır. Sosyal kimlik teorisi için böyle bir kişiliksizleştirme grup kalıpyargıları ve önyargıları gibi durumların merkezidir (Theiler 2003, 260).

Kalıpyargılar, insanların belirli gruplar ya da sınıflara dâhil insanların tutumları hakkındaki inançlar şeklinde tanımlanabilir. Her insan çeşitli kalıpyargılara sahiptir ya da en azından başkalarının kalıpyargıları hakkında bilgisi vardır. Söz konusu kalıpyargılar insan zihninin kullandığı ve karşıdaki insanın kişiliği ya da grubu hakkında bir parça da olsa bilgi sahibi olmayı mümkün kılan kestirme yollardır. Ancak bu bilgilerin doğru olup olmadığının bir garantisi yoktur (Cottam ve ark. 2004, 43).

Evrenselci ve Farkçı Akımların Etkisinde Toplumsal Güvenlik ve Sosyal Kimlik

Evrenselcilik-farkçılık tartışması insanların, gruplar (bireyler arasındaki veya kabile, etnik grup, halk, ulus, vs.) arasındaki türlülük/çeşitlilik olgusu karşısındaki tavırları üzerinden ele alındığında toplumsal güvenlik açısından temel tehdit objesi olduğu varsayılan kimlik konusunun anlaşılmasına katkı sağlayabilir (Bilgin 2008, 4). Zira gruplar arası ilişkilerin temel dinamiğinde bireyin kendini ait saydığı grup veya gruplar ile diğer gruplar arasında kendini ya farklılaştırma ya da benzer kılma yönündeki eğilimler ön plana çıkmaktadır.

Özellikle farkçı akımın etkisinde oluşan toplumsal hareketler, kültürler veya halklar arası her türlü evrensel değer ölçeğini reddetmektedir. Aksine grupların birbirine benzememe hakkını savunmakta ve etnosantrizmi/her grubun kendi kaderini tayin etme hakkını meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşım dünyanın hangi şekilde olursa olsun evrensel tarzda yasalaştırılmasına karşı çıkmakta ve evrenselciliğin, kökenlerin unutulmasına ve dünyanın zenginliğini oluşturan kültürel farklılıkların

silinmesine dayandığını varsaymaktadır. Bu durum ise farklılıklara daha yoğun bir şekilde vurgu yapılmasına zemin hazırlamaktadır. Çünkü evrenselcilik tüm insanların aidiyetlerinin ve kimliklerinin ötesinde özgürleşmelerini savunmaktadır (Bilgin 2008, 4). Oysa farkçı akımlar evrenselliğe karşı bir tutum sergileyerek bireylerin sabit şekilde kategorileştirilmesini, kolektif farkların ve farklılıkların belirginliğinin ön planda tutulmasını desteklemektedir.

Yaşamlarını belirli gruplara dolayısıyla belirli sınıflara ait olarak sürdüren bireyler, bu gerçeklik algısı içinde sosyal kimliklerini şekillendirmektedirler. Bu süreç ise bireyin üyesi olduğu grupla özdeşleşmesi durumunu beraberinde getirmekte ve "biz" bilinci oluşmasına imkân vermektedir. Geçen birkaç on yıl boyunca, insanların grupla özdeşleşme fikri grup içi ve gruplar arası ilişkilerdeki değişiklikleri açıklamada giderek artan bir önem kazanmıştır. İç grupla üst düzeyde özdeşleşmek ise insanları kendi gruplarıyla ilgili geçerli olan eleştiriler karşısında kör olmaya ve farklı ya da karşıt grup üyelerini adaletsizce yargılamaya sevk etmektedir (Jackson ve Smith 1999, 120). Konuya toplumsal güvenlik açısından bakıldığında ise, bir toplumu oluşturan bazı gruplarda bireylerin kendi iç grubu ile özdeşleşmesinin üst düzeyde olması durumunda, kimliğe yönelik bir tehdit durumunun ortaya çıkma ihtimali doğabilmektedir. Zira grup içi üst düzey özdeşleşme, grup üyelerinin kendi üyesi olduğu grubu diğer gruplardan ayıran farklılıklara aşırı değer biçip abartırken birbirine benzer olanları aynı sınıfa koyma eğilimi göstermesine neden olabilmektedir. Bu durum da toplumsal açıdan kimliğe yönelik potansiyel bir tehdit oluşmasına zemin hazırlayabilmektedir. Özellikle farkçı akımların etkisinde, grupların kendi farklılıklarını aşırı düzeyde vurgulaması, toplumsal güvenliği tehdit eder bir boyut kazanabilmektedir.

Grupla özdeşleşme ve "biz" bilinci açısından bakıldığında Kopenhag Ekolü'nün toplumsal güvenlik boyutunda şu konular gündeme gelmektedir: Kimliğe yönelik tehditler "biz"i tehdit eden etmektedir. Söz konusu tehditler sürdükçe, "bize" algısının yapılanması ve yeniden oluşması da kendiliğinden (Buzan, Wæver, Wilde 1998, 123). 'Biz'in birlik beraberlik içinde olmasını mümkün kılan toplumsal sorunların sorumlusu ise işaretlenen bir grup olarak görülebilmektedir. Böylece 'biz' algısının oluşması ancak 'onlar" diye dışarıda bırakılan başka grupların kurgulanışıyla güçlenmektedir (Özçalık 2008, 6). Bu şekilde dışlanan "onlar" toplumsal düzeni bozan, istikrarsızlığa sebep olan ve toplumsal değerlerden uzaklaşmaya yönelen bir bakış açısıyla algılanabilmekte ve tehdit unsuru haline gelebilmektedir. Dolayısıyla farkçı akımın etkisinde gruplar arası farklılıkların aşırı düzeyde vurgulanması, bireylerin bu içsel mekanizmalarını da harekete geçirme potansiyeli oluşturabilmektedir. Aidiyet ve özdeşleşme duygusunun yoğunluğu arttıkça, "tehdit edilen biz" algısı pekişmekte ve söz konusu durumlar toplumsal güvenlik meselesi haline gelmektedir.

Sosyal sınıflandırma ve özdeşleşme ile oluşan kalıpyargılar ise, diğer

bireylere üyesi oldukları gruplar açısından yaklaşılmasına neden olabilmekte ve o grup üyeleri için toplumsal gerçeklermiş gibi algılanmaktadır (Hortaçsu 1998, 52). Toplumsal güvenlik açısından bakıldığında, bir grubun diğer gruplar hakkındaki kalıpyargıları ne kadar olumsuz ise gruplar arası ilişkilerde de paralel şekilde olumsuz gelişmeler olacağı düşünülebilir. Çünkü bir gruba yapıştırılan bu tür olumsuz yargılamalar, bir grubun diğer gruba yönelik davranış ve tutumlarında belirgin bir rol oynayabilmektedir. Olumsuz kalıpyargılar, bir grubun diğer grup ve/veya grupları olumsuz olarak değerlendirip kendi grubuna yönelik olumlu bir ayırt edicilik yaklaşımı ile yüceltmeye sevk etmektedir. Bu durum iç grubu, kendi grubu dışındaki diğer grupların kimliklerini, varlıklarını reddetmeye yöneltebilmektedir. Böyle bir ortamda gruplar, birbirlerinin kimlikleri açısından potansiyel bir tehdit olarak görülmeye başlayabilmektedir.

Sonuç

Bir toplumda yer alan sosyal gruplar, o toplum açısından kültürel bir zenginlik yaratmakta ve bu grupların birbirleriyle uyum içinde varlıklarını sürdürmesi kollektif bir kimlik oluşmasına imkan vererek ulusal bir bilinç yaratabilmektedir. Ancak farkçı akımın etkisi içinde sosyal ve siyasal açıdan tarihten bugüne kadar var olan ideolojiler, bu konuda iç-dış dinamiklerin olumsuz etkileri ile bir devlet çatısı altında yaşayan sosyal grupların birbirinden uzaklaşmasına ya da aralarına mesafe koymasına yol açabilmektedir. Toplumsal değişimler, iç-dış faktörler vb. durumlar, bir toplumun üyesi ama aynı zamanda farklı sosyal grupların da üyeliğine sahip olan bireyleri, kendi gruplarını (iç-grup) yüceltme diğer grupları (dış gruplar) olumsuzlayıp farklılıkları belirginleştirmeye sevk etmektedir. Bu durum toplumsal güvenlik açısından kollektif kimliğin sürdürülmesi açısından tehdit eden boyutlara ulaşabilmektedir.

Kolektif kimlikler gruplararası karşılaştırmalar ve "öteki" olarak tanımlanan grupların olumsuz bir tarzda değerlendirilmesi yoluyla yapılmaktadır. Bunun için öncelikle bir 'biz' ile 'onlar' kategorilerinin, aidiyet grubumuz olan iç grup ile başkalarının aidiyet grubu olan dış grupların belirlenmesi, hatta yaratılmaları yoluna gidilmektedir. Grupların çoğu, kendi inanç ve değerlerini, yetenek ve özelliklerini yüceltme, diğer gruplarınkileri ise değersizleştirme eğilimindedir. Sonucunda ise farklılıkların aşırı şekilde gündeme getirilmesi ile toplumsal yapıda parçalanmışlık baş göstermekte, toplumsal birlik ve beraberlik bozulmaktadır.

Arş. Grv. Uzm. Muğla Üniversitesi Psikoloji Bölümü

Kaynakça

Arkonaç, Sibel A. *Grup İlişkileri*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 1993.

Arkonaç, Sibel, A. *Sosyal Psikoloji.* İstanbul: Alfa Yayınları, 2005.

Bilgin, Nuri. *Kimlik İnşası.* Ankara: Aşina Kitaplar, 2007.

—. *Kollektif Kimlik.* İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1999.

—. *Sosyal Psikoloji Sözlüğü:Kavramlar, Yaklaşımlar.* İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2003.

Buzan, Barry, Ole Wæver, ve Jaap de Wilde. *Security: A New Framework for Analysis.* London: Lynne Rinner Publishers, 1998.

Martha Cottam, Beth Dietz-Uhler, Elena M. Mastors, ve Thomas Preston. *Introduction to Political Psychology.* New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publisehers, 2004.

Hortaçsu, Nuran. *Ben Sen Biz Siz Hepimiz: Toplumsal Kimlik ve Gruplararası İlişkiler.* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2007.

—. *Grup İçi ve Gruplar Arası İlişkiler.* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1998.

Jackson, Jay W., ve Eliot R. Smith. «Conceptualizing social identity: A new framework and evidence for the impact of different dimensions.» *Personality and Social Psychology Bulletin*, 1999: 120-135.

Kuçuradi, Ioanna. «The question of "Universality versus particularity?": In the light of epistemological knowledge of norms.» 2008: 1-6.

Meşe, Gülgün. «Çeşitli Sosyo-Kültürel Gruplarda Kültürel veya Sosyal Kimlik Olgusunun İncelenmesi.» İzmir: Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1991.

—. «Sosyal Kimlik ve Yaşam Stilleri.» İzmir: Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1999.

Theiler, Tobias. «Societel security and social psychology.» *Review of International Relations*, 2003: 249-268.

İnsan Hakları Hukuku ve Alan Gewirth

Ahmet Ulvi Türkbağ

"Qui vim facit, dolo malo facit"
"Kuvvet kullanan kötü niyetle hareket eder"
"Böyle ağlaşıp durma dizimin dibinde dönek
Olympos 'ta oturan tanrılar arasında
benim en iğrendiğim tanrısın sen... Ares,
İnsanların baş belası Ares,
Ey kaleler yıkan, elleri kanlı"
(Erhat, 1972:62)

İnsan hakları! Bu iki sözcük, yakın tarihimize damgasını vurmuş (günümüzü de aynı oranda etkileyen), yandaşları ya da can düşmanları tarafından aynı sıklıkta kullanılan(!) eşsiz bir söylemin anahtarıdır. Demokrasi ile birlikte, daha doğrusu demokrasinin içeriği olarak insan hak ve özgürlükleri siyaset retoriğinin en çok kullanılan terimlerinden biri, belki de en çok kullanılanıdır. Bu yaygınlığın, popülaritenin nedenleri insan hakları ile ilgili doğru bir fikre sahip olmak isteyen herkesin edinmesi gereken yaşamsal bir bilgidir çünkü, hemen her olgunun tarihsel kökleri, varlık koşulları ve hizmet ettiği amaçtan soyutlanarak kullanıldığı günümüz dünyasında insan hakları, bu tür kullanımı gerçek ve yakın tehlikelere yol açacak çok önemli, bir o oranda da dejenerasyon tehlikesi altında olan bir kavram ve uygulamadır.

İnsan haklarının 20. Yüzyıl'ın özellikle ikinci yarısı ve içinde bulunduğumuz 21. Yüzyıl'ın başında böyle özel bir konuma sahip olmasının ve sürekli dillendirilmesinin günümüzü belirleyen özgül tarihsel koşullarla doğrudan bağlantısı vardır. İfade kolaylığı açısından bu belirleyici koşullar iki ana hatta özetlenebilir: Günümüzdeki anlamda **insan hakları bilincinin kazanılması** ile **bilimsel ve teknik ilerlemeye bağlı olarak ihlallerin nicelik ve nitelik açısından tarihte görülmedik boyutlara ulaşması**.

İnsan hakları konusundaki bilinçlenme ile bilimsel ve teknik ilerleme aslında aynı tarihsel gelişmenin sonuçları olmak gibi ilginç bir niteliğe sahiptir. Bu süreç 17. Yüzyıl rasyonalizm ve Aydınlanma düşüncesi ile Sanayi Devrimi biçiminde özetlenebilir. Ancak bilimsel ve teknik ilerlemenin düşünsel ve kültürel alt yapısının insan hakları bilincini ortaya çıkaran, geliştiren süreç olduğunu söylemek, bu güç ve olanaklarla yapılan ihlalleler dikkate alındığında çelişik görünmektedir. Ancak somut bir örnek bunun olabilirliğini gayet açık göstermektedir. Örneğin nüfus

artışı da bilimsel ve buna bağlı teknik ilerlemenin sonucudur. Kimya alanındaki gelişmeler bilim destekli tarıma yol açmış suni gübre (daha sonra genetiği değiştirilmiş ürünler) eski yöntemlerle beslenemeyecek sayıda insanın yaşamasına olanak vermiştir. Antibiyotikler ve gelişen tıbbın da yardımıyla daha önce var olamayacak bir nüfus ortaya çıkmıştır. Aynı gelişmenin karanlık yüzü ise konvansiyonel kitle imha silahlarının (ve nükleer ve kimyasal silahlar) ortaya çıkması ve kullanılmaya başlanmasıdır.

Yukarıda sözü edilen bu çelişkiyi gidermenin olası iki yolu düşünülebilir: (1) Bilimsel gelişme, geniş anlamda kendi kuramsal alt yapısından, nedeni olan süreçten koparılarak farklı amaçlar için farklı kişilerce kullanılmıştır ya da (2) insan hakları bilincini ortaya çıkaran, günümüzdeki **insan onuru** kavramını üreten süreç homojen değildir ve diyalektik anlamda karşıtını da içinde barındırmaktadır.[1] Her iki yolun da tartışmaya açık olduğu görülmektedir. Ancak daha tutarlı gözüken ikinci açıklama seçildiğinde, en azından günümüzde hız kesmeyen bilimsel ilerlemenin daima bir karanlık tarafı içereceği hesaba katılabilir ve böylece buna hazırlıklı olunabilir. Bu hazırlıklı olma yolu ve yöntemi insan haklarının temellendirilmesi ya da gerekçelendirilmesi, haklılaştırılması ve korunması aşamalarının tümünde rol oynar ya da daha doğrusu özen gösterilmeyi bekler.

Günümüzdeki insan hakları belgeleri, 1948 İnsan hakları Evrensel Bildirgesi başta olmak üzere, Aydınlanma kaynaklı bir anlayışı dile getirirler ve onun insan profiline haklar tanırlar. Bu haklar rasyonalist bir yaklaşımla (rasyonalist doğal hukukun bakış açısıyla) tanımlanmışlardır, soyut ve evrenseldirler yani tarihselci bir anlayışla tanımlanmamışlardır.[2] Bu rasyonalist yaklaşımın iki temel figürü, Kant ve Mill, günümüzdeki versiyonlarıyla birlikte, aslında pek de vurgulanmayan insan haklarını temellendirme çabalarının özünü oluşturmaktadırlar. Ancak konuyla ilgilenenler, insan hakları hukukunu temellendirme ya da haklılaştırmadan çok tanımlama, sınırlama ve uygulanabilir kılma ile ilgilenmekte ve uluslararası mahkeme içtihatları ve uygulamalarından kaynaklanan tümevarımsal, pratik bir insan hakları hukuku anlayışını sürdürmektedirler. Temellendirme çabaları, ilk itiraz olarak rölativizm yönelttiği 'evrenselliğin olanaksızlığı' itirazıyla yüzleşmemek ya da bununla zaman harcamamak için, daha önemli ve acil gördükleri uygulama sorunlarına eğilmektedirler.

Aksine eğilime rağmen insan haklarını temellendirme, gerekçelendirme ve haklılaştırma sorunu anahtar bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir. İnsan hakları alanında çalışanlar bile R. Unger'ın ifadesiyle 'inancını kaybetmiş fakat mesleğini sürdüren din adamları gibi' insanın aslında böyle bir hakkı olduğuna ya da bunun felsefi olarak temellendirilebileceğine inanamadan insan hakları uygulamaları içinde yer almaktadırlar.

Oysa insan haklarını temellendirme, insan haklarıyla ilgili sorunları çözmek için Martha C. Nussbaum (2001: 5 dn. 8) dediği gibi, çok önemlidir.

Nussbaum **olanak ve yetenekler**[3] adını verdiği yaklaşımında (the capabilities approach) kabaca doğal, biyolojik ve fizyolojik olanı saptayıp ardından sosyal olanla karşılaştırmaktadır. Böylece ikisi arasındaki olumsuz fark çok genel anlamda o coğrafyada insan haklarının çiğnendiğini ya da en azından yeterince gelişmediğini bize gösterecektir. Nussbaum burada insan haklarına ilişkin ve hükümetler tarafından saygı gösterilip uygulanması gereken anayasal ilkelerin felsefi temellendirilmesiyle ilgili bir yaklaşım geliştirmektedir. Buna göre insan onurunun korunması için gereken sosyal asgari temel (basic social minimum), insanın onurlu bir yaşam sürmesi için 'yapabileceği' ve 'olabileceği' ile ilgilidir. Bu da mantıksal olarak kişiyi insan yeteneklerine odaklanmaya götürür (5). Bu yaklaşımı eserinde işleyen Nussbaum insan haklarını temellendirmenin gereği ve önemini, dahası uygulama açısından da getireceği yararları göstermeye çalışmaktadır.

Yukarıda değinilen ve bugün sahip olduğumuz Aydınlanma kaynaklı insan hakları temellendirmesinin iki dayanağı olduğu belirtilen Kant ile Mill üzerinde durmak, Alan Gewirth'in insan haklarının temellendirmesine ve dolayısıyla hukukuna getirdiklerini saptamak açısından gereklidir. Çünkü insan hakları hukukunu açısından insan haklarının temellendirmenin önemi ve değeri net biçimde ortaya konulmalıdır. İnsan haklarının temellendirmesi olmadan yani 'insan' korunması gereken bir değer, hak sahibi bir suje, özne olarak tanımlanmadan önce günümüz anlamında insan haklarından söz etmenin olanağı olmadığı gibi insan haklarını koruyan özel bir hukuk alanı da bulunmuyordu.

Descartes, Leibniz ve Spinoza üçgeniyle özetlenen 17. Yüzyıl Rasyonalizm'i ve Geniş anlamda Aydınlanma düşüncesi, Öklid geometrisine dayalı olarak fiziğin matematikleştirilmesinin açtığı olağan üstü ufku görmüş ve aynı başarıya sosyal alanda da ve hukukta da ulaşmak için büyük bir caba harcamıştır. Descartes'in 'Evrensel Matematik' olarak adlandırdığı nihai aşamaya ulaşmayı denemesi ve ona varıncaya kadar geçici bir ahlak edinmesi, soyut ve evrensel yasalarla, matematik formüllerle doğanın açıklanması ve bunun işe yaraması aynı soyut yasaları sosyal alana uygulama arzusunu desteklemiştir. Spinoza'nın insanın doğada 'imperium in imperio' yani özerk bir varlık olmadığını konusunu vurgulaması hep bu fizik bilimlerdeki başarının benzerine ulaşılması içindir.

İşte bu çabanın en önemli ve etkileri en uzun erimli olan meyvesi Kant'ın (1964:88-100, vurgu bana ait) ünlü formülleridir. Bunlar doğa bilimleri benzeri bir kesinliğin ahlak ve hukukta da elde edilmesi için verilmiş bir uğraşı ifade ederler:

1. Sanki hareketinin ilkesi iraden yoluyla **evrensel bir doğa yasası** haline gelecekmiş gibi hareket et.
2. İnsanlığa gerek kendi kişiliğinde gerekse bir başkasınınkinde asla yalnızca bir araç olarak değil, daima aynı zamanda bir amaç olarak davranacak biçimde hareket et.

3. İradenin kendisi ilkesi yoluyla aynı zamanda **evrensel bir doğa yasası** oluşturacak gibi hareket et.

Bu üç formül sırasıyla **doğa yasası formülü, kendinde amaç ya da insan onuru formülü ve özerklik formülü** olarak adlandırılır. Kant'ın yukarıda evrensel doğa yasasına ne ölçüde baskın biçimde yer verdiğini görmemek olanaksızdır. İnsan onuru (human dignity) günümüz insan hakları belgelerinin temelini oluşturmaktadır. Hatta AİHM bir kararında bunu açıkça ifade etmiştir. Kant insan onurunu özetle kendi doğa anlayışından çıkarmaktadır. Bu anlayışta iki akıl (teorik ve pratik) ve bu iki aklın ulaştığı iki ayrı alan söz konusudur. Teorik aklın alanı olan fizik doğada kategorilerden nedensellik hakimdir. İnsanın doğadaki diğer canlılardan en önemli farkı pratik akıl sayesinde nedensellik zincirinin kör bir halkası olmamasıdır. Böylece kategorik imperatife göre davranmak yoluyla kişi özgür ve dolayısıyla ahlaki bir varlık olur ki bu onun 'onur' sahibi yani hal sahibi olmasını olanaklı kılar.

Ancak hukuk konusuna geldiğimizde bu çıkarım çizgisi büyük zorluklarla engelle karşılaşmaktadır. Bunlardan ilki Kant'ın anladığı anlamda akıl yerleşimi ve fizik doğa anlayışının günümüzde yetersiz kalmasıdır. Buna bağlı olarak evrensellik de günümüzde Kant'ın temellendirdiği biçimiyle temellendirilemez. Ancak insan onuru buna rağmen insan haklarının teorik alt yapısını oluşturma bakımından en önemli kavramımız olmayı sürdürmektedir.

İşte tam bu nokrada Alan Gewirth'in insan hakları temellendirmesine giriş yapılabilir. Gewirth'in insan haklarının teorik temellendirilmesine ilişkin çabası büyük ölçüde Kant'ın teorisine dayanmaktadır. Ancak Gewirth uygulanabilir bir insan hakları temellendirmesini amaçlar. Bu da onun teorisini insan hakları hukuku için çok önemli bir duruma getirmektedir. Gewirth'e göre insan hakları, hak türleri içinde ahlaki haklara dahildirler (1982:1). Ahlaki haklar herkesin yalnızca insan olduğu için eşit olarak sahip oldukları haklardır ve geçerli ahlaki bir ilkeye dayanırlar ve onunla haklılaştırılırlar. Gewirth bu noktada geometrik yöntemi izleyerek yaptığı tanımlara bir yenisini eklemektedir. Bu son tanım onun teorisinin anahtarını oluşturmaktadır. Ona göre bir ilkeyi ahlaki olarak adlandırmanın anlamı, fail ve konuşmacının dışında ya da onlara ek olarak kişilerin ya da alıcıların en önemli menfaatlerini korumaya yönelik gerçek ya da muhtemel faile kesin biçimde yükümleyici şartlar getirmesidir. Gewirth'in kuramından evrensellik de daha dar ya da yalın bir anlama sahiptir. Evrenselliğin anlamı herkesin bu haklara eşit olarak sahip olmasıdır.

Gewirth hak analizinde Hohfeld'in sınıflamasını kullanır (1982:2). Bu analiz Hohfeld (LLoyd-Freeman, 1985:541-542) yaklaşık yüz yıl önce yapılmasına rağmen eleştirilerle birlikte en çok kullanılan hak sınıflamasıdır. Buna göre 4 tür hak vardır ya da daha doğrusu haklar 4 biçimde görünürler: **Talep, ayrıcalık ya da özgürlük, yetki ve bağışıklık**. Hohfeld bir konuyu daha gündeme getirir. Ona göre haklarda karşılıklılık bulunabilir.

Yani talep hakları ödev yüklerler. Hak sahibinin hakkını kullanabilmesi için diğerlerinin buna saygı duyması gerekir. Talep hakları aşağıdaki formülle ifade edilebilirler.

A, B'ye karşı, Y'den dolayı X hakkına sahiptir.

Bu ifade 5 temel unsur içermektedir: Hakkın sujesi yani hakka sahip olan kişi A, hakkın doğası, hakkın nesnesi yani ne hakkı olduğu, karşıdaki kişi yani hakkın karşılık olarak yüklediği göreve sahip olan kişi, sonuncusu da hakkın haklılaştırma temeli yani bu hakkın nereden edinildiği.

Ardından Gewirth kendi kuramı temeli olan Türel Tutarlılık İlkesini (Principle of Generic Consistency) ortaya koymaktadır. Ona göre yapısı ve formüle ediliş biçimi itibarıyla bu ilke insan haklarının temellendirilmesinde, alternatiflerine göre daha üstün yönlere sahiptir ve bu nedenle de tercih edilmelidir. Bu ilkeye göre kendinizin olduğu kadar karşınızdakilerin de türel haklarıyla uyumlu hareket etmek gerekir. Türel haklar ise hareketin türel nitelikleri yani özgürlük ve refahtır. Özgürlük ve refah hareketin zorunlu koşullarını oluştururlar (1982:3).

Burada Kant'ın insan onuru yasasıyla ciddi bir paralellik söz konusudur ancak özgürlük ve refah daha somut kavramlardır. Bunun insan hakları hukukuna etki ve temellendirme kolaylıkları ise tartışılması gereken bir konudur.

Prof. Dr., Galatasaray Üniversitesi Hukuk Fakültesi, auturkbag@gsu.edu.tr

Notlar:

1 Samimiyet itirazını burada tartışmayı düşünmüyorum çünkü tarihsel gelişmelere psikanalitik açıdan yaklaşıp bilinçaltı çözümlemeler yapmanın zaman zaman doğru da görünse bitimsiz tartışmalara davetiye çıkardığı yalın bir gerçektir.

2 Burada dikkat edilmesi gereken nokta tüm belgelerin istisnasız bu sayılan özelliği paylaşmadıklarıdır. Yapıldıkları zamana ve zemine göre farklı tonlar taşımaları mümkündür. Örneğin 1966 tarihli İkiz sözleşmeler daha farklı bir yaklaşımın eseridirler.

3 Capabilities sözcüğünü Türkçe'de yalızca olanak, yetenek, beceri yada bunların eski kullanımı olan kabiliyet gibi tek bir sözcükle karşılamayı yeterli görmedim. Çünkü Nussbaum capabilities sözcüğüyle belirli insanlara yeteneklerini kullanabilecekleri bir sosyal çevrenin sunulmasını da kastetmektedir.

Bibliyografya

Bentham, Jeremy (2008), **An Introduction to The Principles of Morals and Legislation**, Dodo Press.

Erhat, Azra. (1972), **Mitoloji Sözlüğü**, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Freeman, Michael (2004), **Human Rights**, Cambridge: Polity Press.

Gewirth, Alan (1965), **Political Philosophy**, The Macmillan Company..

---------- (1981), **Reason and Morality**, University of Chicago Press.

---------- (1982), **Human Rights Essays on Justification and Applications**,

University of Chicago Press.

---------- (1996), **The Community of Rights**, University of Chicago Press.

---------- (1998), **Self-Fulfillment**, Princeton University Press.

Kant, Immanuel (1964), **Groundwork of Metaphysic of Morals**, Trans. H.J. Paton, Harper Torchbooks.

Lloyd, Dennis, M. D. A. Freeman (1985), **Lloyd Introduction to Jurisprudence**, Stevens & Sons.

Nussbaum, Martha C. (2001), **Women and Human Development The Capabilities Approach**, Cambridge University Press.

Pieper, Annemarie (1999), **Etiğe Giriş**, Çev. Veysel Atayman Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları.

Tezcan, Durmuş, M. R. Erdem, O. Sancakdar, R. M. (2010) Önok, İnsan Hakları El Kitabı, Seçkin Yayınları.

Steiner, Henry J., Philip Alston Ryan Goodman (2007), **International Human Rights in Context Law**, **Politics, Morals**, Oxford University Press.

Hukuki Pozitivizm mi, Doğal Hukuk Yaklaşımı mı? Türkiye'nin İnsan Hakları Yorumu Sorunu

Selman Karakul

Giriş

1980'li yıllarda ağırlaşan ve 1990'lı yıllarda süre gelen "Türkiye'nin insan hakları krizi" (Tanör 1994: 337) 2000'li yıllarda farklı bir boyut kazanmaya başlamıştır. 1980'li ve 1990'lı yıllarda Türkiye'de başta 1982 Anayasası olmak üzere pozitif hukuktan kaynaklanan insan hakları sorunları (Kaboğlu 1994: 84-88), Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne (AB) uyum ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) kararlarını yerine getirme sürecinde yapılan anayasal ve yasal değişikliklerle giderilmeye çalışılmıştır. Avrupa Komisyonu'nun 2009 yılı Türkiye İlerleme Raporunda, mevzuattan kaynaklanan bazı eksikliklere değinilmekle birlikte, "insan hakları ve azınlıkların korunması" ile ilgili sorunların genelde uygulamadan kaynaklandığı ifade edilmektedir (Avrupa Komisyonu 2009). Mevzuat değişikliklerinin hangi motiflerle yapıldığı, elverişliliği ve yeterliliği tartışmaları bir yana, 2000'li yıllarda Türkiye'de insan hakları sorununun bir dönüşüm geçirdiği ve önceden yargısal kararlar yoluyla getirilmeye çalışılan iyileştirmelerin, bu kez tersine yargısal kararlar yoluyla kötüleşmelere sebep olduğu görülmektedir (Hakyemez 2009: 348-370). Türkiye'de insan hakları mevzuatında yapılan yetersiz ancak olumlu değişikliklere rağmen, insan haklarının korunması ve geliştirilmesi alanında yaşanan olumsuzluklarda, yürütme ve idarenin hatalı uygulamalarının yanı sıra yargı organlarının insan haklarını daraltıcı yorum ve yaklaşımları önemli rol oynamaktadır.

Bir yandan, insan hakları ihlallerinin önlenmesi ve özgürlük alanının genişletilmesi, diğer yandan, mevcut insan hakları ihlallerine son verilerek, ihlal sonuçlarının giderilebilmesi için, ihlallere neden olan ve devletin sorumluluğunu gerektiren icrai veya ihmali davranışların hukuksal olarak tespit edilmesi ve gerekli hukuksal korumanın sağlanması kaçınılmazdır. İnsan hakları alanında doğru hukuksal tespitler yapılabilmesi ise insan hakları normlarının doğru anlaşılması, yorumlanması ve uygulanmasına bağlıdır. Türkiye'de anayasacılık hareketleri sürecinde kamusal hak ve özgürlüklerin birçok Avrupa ülkesinden daha önce hukuksal güvenceye alınmasına (Kapani 1993: 85-138; Mumcu ve Küzeci 2007: 143 vd.) ve Türkiye'nin İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Birleşmiş Milletler (BM) ve özellikle Avrupa Konseyi (AK) kapsamında kabul edilen çok sayıda insan hakları sözleşmesine taraf olmasına rağmen, insan hakları sorunu sürekli bir gündem maddesi olmaya devam etmektedir.

Bu çalışmada, hukuksal bakış açısıyla, Türkiye'nin insan hakları sorununun mevzuat sorunundan, yorum ve uygulama sorununa doğru

bir değişim geçirdiği öne sürülmektedir. İnsan hakları yorumuna ilişkin sorunların doğru anlaşılabilmesi için öncelikle, hukukta yorum kavramına ve farklı hukuki görüşlerin/yaklaşımların hukuk kurallarının yorumuna etkisine değinilmesi gerekmektedir. İnsan hakları yorumundaki genel yaklaşımlar çerçevesinde, Türkiye'de idarenin, yargı organlarının ve hukuk doktrininin bazen hukuki pozitivizmin, bazen doğal hukuk teorisinin etkisinde kaldıkları görülmektedir. Bu yaklaşım farklılığı yalnızca hukuki pozitivist görüşün zor davalar dediği istisnai bazı somut olaylarda değil, tarafların dünya görüşüne ve konjonktürel gelişimlere göre, son derece açık ve belirgin olaylarda da gözlemlenmektedir. İnsan hakları yorumu konusunda sistemli ve kararlı bir yaklaşım eksikliği, konunun felsefi ve metodolojik yönü üzerinde daha fazla durulmasını gerekmektedir.

Türkiye'nin insan hakları yorumu sorununu konu edinen bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, hukukta yorum kavramı, yorum türleri ve insan hakları yönünden önem taşıyan belli başlı yorum yöntemlerine değinilmektedir. İkinci bölümde, insan haklarının "ulusal" yorumu; üçüncü bölümde, insan haklarının "uluslararası ve bölgesel" yorumu konuları ele alınmaktadır. Dördüncü bölümde ise farklı felsefi ve/veya ideolojik akımların Türkiye'de insan hakları yorumuna etkileri, örnek yargısal kararlarla eleştirel yönden değerlendirilmektedir.

1. Hukukta Yorum Kavramı, Yorum Türleri ve Yorum Yöntemleri

Hukukta yorum kavramının farklı anlamları bulunmaktadır. Esas olarak, yorum kavramının dahi yoruma muhtaç bir kavram olduğu ileri sürülmektedir. Hukuki yorum en genel anlamda hukuk metinlerine anlam vermeye yönelik zihinsel aktivitedir. Diğer bir deyişle, hukuki metinden çıkan normatif mesajı belirlemeyle ilgili entelektüel bir uğraştır (Barak 2005: 3). Hukuki yoruma konu olan metin genel nitelikli olabileceği gibi (anayasa, yasa, içtihat, örf-adet gibi), bireysel nitelikli de olabilir (sözleşme veya vasiyetname gibi). Ayrıca yorumlanacak hukuki metin yazılı veya sözlü biçimlerde olabilir. *Daraltıcı* yaklaşıma göre, yalnızca hukuk metinleri açık olmadığı ve hukuk metinlerinin anlamı hakkında farklı görüşler yürütülebildiği zaman yoruma ihtiyaç duyulurken, *genişletici* yaklaşıma göre ise hukuk metinlerinin tamamı yoruma ihtiyaç gösterir (2005: 3-5).

Hukukta farklı yorum türleri ve yorum yöntemleri bulunmaktadır. Yorumu yapan kişi veya makamlara göre yorum türleri geleneksel olarak, yasama yorumu, yargı yorumu ve bilimsel yorum olmak üzere üçe ayrılmaktadır (Edis 1989: 187-189). Türkiye'de 1924 Anayasası'nda öngörülen yasama yorumuna, 1961 ve 1982 Anayasalarında yer verilmemiştir. Hukuksal bir kaynak olarak, yürürlükteki hukuk sistemimizde yasama yorumu bulunmamakla birlikte, yasama organının faaliyetleri sırasında – anayasaya uygun yorum gibi– farklı hukuksal yorum yöntemlerinin

uygulandığına şüphe yoktur. Bilimsel yorum, hukuk bilimi ile uğraşanların pozitif hukuk kurallarını açıklamak amacıyla yaptıkları kuramsal yorum türüdür (Işıktaç ve Metin 2003: 186-187). Bilimsel yorumun bağlayıcılığı bulunmamakla beraber, karmaşık hukuk kurallarının anlaşılmasında uygulayıcılar için yol gösterici işlev üstlendiği açıktır. Yargısal yorum ise yargıçların hukuk kurallarını uygularken yaptıkları yorumdur (Edis 1989: 189). Bu çalışmanın önemli bir bölümü Türkiye'de yargı organlarının insan hakları yorumunda görülen sorunlara ayrılmıştır. Bu geleneksel ayrıma ek olarak, esasen yargısal denetime tabii olduğu için kesinliği ve emsal teşkil edecek derinliği bulunmadığı belirtilmek koşuluyla, yürütme ve idare organlarının eylem ve işlemlerinde hukuk kurallarına verdikleri anlamı ifade etmek üzere yönetsel ya da idari yorum üzerinde de durmakta fayda vardır. Özellikle, bir ülkede yaşanan sistematik insan hakları ihlalleri, mevzuattaki eksiklikler, epistemolojik sorunlar veya kasıtlı davranışlardan kaynaklanmıyorsa, yetkili makamların insan hakları yorumu ve uygulaması konusunda yanlışlıklar olduğuna işaret etmektedir.

Hukukta yorum yöntemleri konusunda farklı tasnifler yapılmaktadır. Yorum yöntemleri genel olarak, lâfzî (deyimsel), sistematik, tarihi ve amaçsal (teleolojik) yorum yöntemleri olarak dört gruba ayrılmaktadır. Mevcut yorum yöntemlerini tamamlayan bir uygulama olarak sezgisel yorum ve anayasaya uygun yorumdan da bahsedilmektedir (Sözer 2008: 33). Diğer yandan, bir başka tasnifte karşılaştırmalı argüman yöntemi de yorum yöntemleri arasına dahil edilmekte, ayrıca amaçsal yorum yöntemleri sübjektif-objektif ve daraltıcı-genişletici yorum olarak iki farklı gruba ayrılmaktadır (Işıktaç ve Metin 2003: 201 vd).

Amerikan hukuk doktrininde, hukuki yorum yöntemleri konusunda en belirgin ikilik (*dichotomy*), biçimselcilik (*formalism*) ile gerçekçilik (*realism*) arasındadır. Biçimselciler, tümevarım ve tümdengelim gibi klasik mantık yöntemlerini kullanmakta ve hukuk kurallarının yoruma yer bırakmayan açıklığını (*bright line test* veya *bright line rule*) savunmaktadır. Buna karşılık, realistler ise daha esnek standartları ve direktifleri, hukukta amaçsallığın rehberliğini tercih etmektedir. Bu yorum yöntemleri birbirinden oldukça farklı oldukları için, yargıçları farklı sonuçlara götürmektedir. Yargılamada hangi yorum yönteminin tercih edilmesi gerektiğini gösteren soyut usul kuralları bulunmamaktadır. Bununla birlikte, somut davalarda, yargıçların yararlandığı emsal kararlar bulunduğu belirtilmelidir (Engle 2008: 5). Amerikan hukuk doktrininde biçimselcilik-gerçekçilik ikiliğinin yanı sıra, özellikle Anayasa Hukukunda anayasa koyucunun iradesine ve anayasa metnine bağlı (*originalist*) ve yorumcu (*interpretivist*) yöntemler (Metin 2008: 164); bütüncü (*wholist*) ve tekçi (*monist*) yorum yöntemleri; bilişselci (*cognitivist*) ve kuşkucu (*sceptic*) yorum yöntemleri; epistemolojik gerçekçilik (*epistemological realism*) ve epistemolojik materyalizm (*epistemological materialism*) gibi ikiliklerden söz edilebilir (Engle 2008: 5 vd.).

Hukukta temel yorum teknikleri, kendine özgü ilkeleri gözetilmek koşuluyla, hukukun hemen her alanında uygulama kabiliyeti bulabilir. Kıta Avrupası hukuk sistemini benimseyen ülkemizde, Özel Hukuk – Kamu Hukuku temelinde farklı yorum yöntemleri geçerli olup, Kamu Hukukunun içinde Ceza Hukuku, Vergi Hukuku, Devletler Hukuku ve Anayasa Hukukunun kendine özgü yorum yöntemleri ve yorumsal özdeyişleri (*maxim)* bulunmaktadır. Karma bir hukuk rejimine dahil olan İş ve Sosyal Güvenlik Hukuku, uygulanacak hukuksal yorum yöntemi bakımından Özel Hukuk başlığı altında incelenebileceği gibi, Kamu Hukuku başlığı altında da ele alınabilir (Sözer 2008: 91 vd.). İnsan Hakları Hukukuna gelindiğinde, İnsan Hakları Hukuku çok yönlü bir hukuk dalı olması nedeniyle, insan hakları yorumunda hem Özel Hukuk hem Kamu Hukukuna özgü yorum yöntemlerinden, Kamu Hukuku içinde de, başta Anayasa Hukuku olmak üzere, Ceza-Ceza Usul Hukuku ve Devletler Hukukuna özgü yorum yöntemlerinden yararlanıldığı görülmektedir.

Hukuki yorum teknikleri doğru ve tutarlı uygulanarak hukuk kurallarının açıklığa kavuşturulması ve somut olaylara uyarlanması, her zaman toplumdaki herkesin adalet anlayışına yanıt veremese de, yorum yönteminin önemli meşruiyet tartışmalarına yol açmaması gerekir. Ancak, yorumcunun ideolojisinin veya hukuk akımlarından birine körü körüne bağlılığının yorum tekniklerini ve yargısal kararları yönlendirmesi toplumda hukuka olan güvene ve hukuki istikrara zarar verici sonuçlar doğurmaktadır.

Hukuki yorum, teknik ve mekanik bir işlem gibi görünse de, hukuk kurallarının yapılmasında olduğu kadar yorumlanmasında da farklı hukuk felsefesi akımlarının ve siyasi ideolojilerin rolü olduğu bilinmektedir. Her bir felsefi akımın ve siyasi ideolojinin hukuk, adalet ve özgürlük anlayışlarını ve hukuki yorum üzerindeki etkilerini incelemek bu çalışmanın kapsamını aşmaktadır. Bu nedenle, hukuki yorumu en çok etkileyen ve Türkiye'de uygulamada izleri görülen iki geleneksel akıma değinmekle yetinilecektir. Bunlardan birincisi hukuki pozitivizm, diğeri ise doğal hukuk yaklaşımıdır. Söz konusu akımların farklı temsilcileri olduğu ve aynı gruba dahil edilen düşünürler arasında da görüş ayrılıkları bulunduğu göz ardı edilmemelidir.

Doğal hukuk teorisi hukuk ile ahlak arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu savunurken, hukuki pozitivizm bunu reddetmektedir. Doğal hukuk teorisine göre, yürürlükteki yasaların önemli bir ahlaki içeriğe sahip olması gerekir ve bu özellik olmaksızın yasalar gerçek bir hukuk normu teşkil edemezler. Buna karşılık hukuki pozitivizm, hukuku toplumsal normlar sistemi veya ahlak norm ve kurallarından farklı olarak belli tarih ve şecereye sahip kurallar biçiminde algılamaktadır. Hukuki pozitivizme göre, gerçek yasalar önemli ölçüde ahlak dışı olabilir. Doğal hukuk görüşü hukukçulara daha çok ilham kaynağı veren bir gelenek gibi görünse de, hukuki pozitivizmin uygulamada daha inandırıcı geldiği bilinmektedir (Brink 2001: 12).

Hukuki pozitivizm ve doğal hukuk arasındaki tartışmalar, hukuki yorumda ahlaki muhakemenin rolü hakkındaki tartışmalar olarak görülebilir. Geleneksel pozitivist görüşün iki önemli temsilcisi John Austin ve H.L.A. Hart'tır. Austin'e göre yasalar egemen gücün emirleridir. Emir, uyulmaması halinde yaptırım tehdidiyle desteklenen bir istek olup; egemen, toplumun büyük bir bölümü tarafından itaat edilen ancak kendisi bir başkasına itaat etmek zorunda olmayan kişi ya da kişilerdir. Hart'a göre ise, hukuk sistemi, tanıma, hüküm verme ve değiştirmeye yönelik birincil ve ikincil kurallardan oluşmaktadır. Birincil kurallar, gereklilikler, izinler ve yasaklar yoluyla vatandaşların davranışlarını düzenlemektedir. Tanıma, hüküm verme ve değiştirmeye yönelik ikincil kurallar, birincil kurallar sistemine ilişkin tereddütleri çözümlemektedir. Hart'a göre, uygulanacak hukuk kurallarının tartışmasız ve belirgin olduğu basit davalar ve mevcut kuralların hukuksal çözümü açıkça ortaya koymadığı zor davalar bulunmaktadır. Basit davalarda yargıçlara düşen, hâlihazırda mevcut hukuk kurallarını bulup, somut olaya uygulamaktan ibarettir. Hukuksal kesinliği olmayan zor davalarda ise, mahkemelerin yasama yetkisine benzer bir takdir yetkisi kullandığı kabul edilmektedir. Hart'a göre, yargısal takdir yetkisi keyfi olarak kullanılmamalıdır; yargısal tercihler, tarafsızlık ve dürüst hüküm verme gibi temel yargısal ilkeleri yansıtmalıdır (2001: 13 vd.).

Geleneksel olarak dini etikle ve Tanrının mutlak iradesiyle ilişkilendirilen doğal hukuk teorisi, Lon L. Fuller ile seküler bir görünüm kazanmıştır. Fuller'e göre, yasaların geçerliliği veya hukuk sisteminin hukuksallığı adaletin, yasaların ahlaki niteliğinin ya da hukuk sisteminin değerlendirilmesine bağlı değildir. Bununla birlikte, üst hukuksal bir değer olmadan söz konusu değerlendirmenin kesin dayanağı olamaz. Fuller'in stratejisi, doğal hukuk doktrininin ahlaki kodların veya adalet anlayışının çeşitliği sorununa bağımlılığını engellemektir. Fuller'in esastan "usul"e doğru değişim dediği husus, çok önem verdiği "hukukun içsel ahlaki değeri"ne (*the inner morality of law*) doğru bir odak değişikliğidir. Fuller, ahlaki değerlerin bizatihi hukuk fikrinin içinde mevcut olduğunu, yasaların ve hukuk sistemlerinin özellikle hukuksal ve usuli olarak nitelendirdiği ölçütlerle değerlendirilebileceğini kastetmektedir. Fuller'in usuli ölçütlerle anlatmak istediği, hukuk sistemlerinin tamamında hukuk kurallarının yapılmasında ve uygulanmasında takip edilen, hukuk kurallarının amacıyla ilişkili bir takım prensiplerdir. Bu mükemmeliyet ölçütleri, genellik, etkinlik, açıklık ve anlaşılabilirlik olarak açıklanmaktadır. İçsel tutarsızlıkları olan, geçmişe etkili ve uyulması imkansız yasalar hariç tutulmaktadır. Öngörülen prensiplere bağlılık, hukukun üstünlüğünün gözetilmesini sağlamaktadır ki, bu durum egemen gücün onay verdiği zorlama kudretinden daha etkilidir. Fuller'e göre hukukun üstünlüğü, hukuki iktidarın kullanılmasının usuli doğrulukla sınırlı olduğu anlamına gelmektedir (Tebbit 2005: 43-45).

Doğrudan doğal hukuk teorisi içinde yer almamakla birlikte, Harvard

Üniversitesi'nde Fuller'in öğrencisi olan ve hukuki yorum konusundaki özgün görüşleriyle doktrinde yoğun tartışmalara yol açan Ronald Dworkin'e mutlaka değinmek gerekir (Dworkin 2007). Dworkin, öncelikle pozitivist görüşün hukuk ile ahlak arasında açık bir ayırım olduğu görüşünü eleştirmiştir. Dworkin ayrıca, analitik hukuk doktrininde, hukukun genel tanımının, belirli hukuk sistemindeki özel tanımından farklı ve bağımsız olduğu yönündeki geleneksel ayrıma karşı çıkmıştır. Yorum kavramı, Dworkin'in hukuki pozitivizme ve analitik hukuk doktrinine yönelttiği metodolojik eleştiride önemli rol oynamaktadır. Dworkin'in hukuki yoruma ilişkin görüşlerinin esası kabaca şöyle sıralanabilir (Marmor 2005: 27):

a) Somut bir davada hukukun ne olduğuna ilişkin her türlü çıkarsama yorumun bir sonucudur.

b) Yorum, amacı mümkün olan en iyi biçimde ortaya koyma girişimidir.

c) Bu nedenle yorum, zorunlu olarak değerlendirmeye dayalı görüşler içerir.

d) Dolayısıyla, hukukun ne olduğuna ilişkin her bir çıkarsama, zorunlu olarak değerlendirmeye dayalı görüşler içerir.

Yukarıdaki açıklamalara benzer bir çerçeve Dworkin'in metodolojik görüşlerini de ortaya koymaktadır. Buna göre (2005: 27):

a) Hukukun doğasına ilişkin bir teori, toplumsal bir uygulamanın yorumudur.

b) Hukukun herhangi bir yorumu, temelde hukuk uygulamasının bir yorumudur.

c) Bu nedenle hem hukuk teorisyenleri, hem yargıçlar toplumsal bir uygulamanın yorumuyla bağlıdırlar.

d) Toplumsal bir uygulamanın yorumu, hukuk gibi, uygulamayı en iyi ahlaki biçimde ortaya koyma girişimidir.

e) Dolayısıyla, hem teorisyenler hem uygulamacılar, aynı muhakemeyle, yani hukuk uygulamasını en iyi ahlaki biçimde ortaya koyma girişimiyle bağlıdırlar.

Dworkin'in, H.L.A. Hart'ın pozitivist görüşlerine karşı ortaya koyduğu hukuki yorum tezi, hukuk literatüründe Hart-Dworkin düalizmi yaratmış ve tartışma tarafların ileri sürdüğü yeni argümanlarla geliştirilmiştir (Shapiro 2007). İnsan haklarına daha etkin koruma sağlanması bağlamında, Dworkin'in yorum yöntemi daha elverişli gibi görünse de, hukuki yorum yönteminin her ülkede aynı yönde uygulanmadığını, dolayısıyla bazı yargı sistemlerinde pozitivist yaklaşımın insan haklarının korunmasında daha olumlu sonuçlar verebildiğini belirtmek gerekir.

1. İnsan Haklarının "Ulusal" Yorumu

Jack Donnelly'ye göre insan hakları, hakların özel bir grubu olup, bir kişinin yalnızca insan olduğu için sahip olduğu haklardır. İnsan hakları, en üstün ahlaki haklardır, ancak "daha alt düzeydeki" haklarla veya bu hakları yerleştirme mücadelesiyle de yakından ilgilidir. Bir kişi bir hakkı, ondan yararlanması tehlikeye düştüğü veya bu hak inkâr edildiği zaman ileri sürer. "Daha alt düzeydeki" haklar yerine insan haklarına başvurulması, genellikle, yürütülebilir pozitif hakların bulunmamasının bir işaretidir. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde mahkemeler anayasal ve yasal ayrımcılık yasaklarının –yasada açıkça belirtilmiş olmadıkça– cinsel tercihler yönünden uygulanamayacağına karar verdikleri için, bu ülkedeki eşcinsellerin, cinsel tercihe dayalı ayrımcılığa karşı bir insan hakkı iddiasında bulunmaları gerekmektedir. Diğer bir deyişle, hak iddiaları bir son çare olup, bir haktan yararlanmanın tehlikede olduğu veya bunların inkâr edildiği durumda ileri sürülürler. İnsan hakkı iddiası ise, haklar alanındaki son çaredir; bundan daha yüksek bir hak başvurusu yoktur. İnsan hakları aynı zamanda başka her yolun denenmiş ve sonuçsuz kalmış –dolayısıyla kişiye başka hiçbir yolun kalmamış– olması anlamında da son çaredir. Sistematik olarak ilerleyen insan hakları iddiaları, "aşağı düzeydeki" paralel bir hakkın daha etkin kullanımını yerleştirmeye veya sağlamaya çalışır; böylece zamanla bu insan hakkını ileri sürmeye ihtiyaç kalmayacaktır. Bundan dolayı insan hakları iddiaları kendi kendini tasfiye edici (*self-liquidating*) olmak amacındadır (Donnelly 1995: 22-24). Donnelly, bu açıklamalardan hareketle insan hakları iddialarının esas itibarıyla hukukun dışında (*extralegal*) yer aldığını, bunların temel amacının mevcut kurum, uygulama ve normlara –özellikle de hukuki kurumlara- karşı çıkmak veya onları değiştirmek olduğunu belirtmektedir (1995: 24-25).

Doğal hak teorilerinden esinlenerek, insan haklarını pozitif hukukun üstünde gören Donnelly'nin görüşleri, insan haklarının uluslararası ve bölgesel düzeydeki gelişim aşamasında bir ideali yansıtmaktadır. Buna göre insan hakkı talepleri daha alt düzeydeki pozitif hukuk normlarından veya uygulamada hak iddialarından olumlu sonuç alınamamasından kaynaklanmaktadır. Bu görüşten hareketle, insan haklarının, "aşağı düzeydeki" hakların yorumunda yerel ve ulusal makamlar tarafından her zaman yeterince göz önüne alınmadığı söylenebilir. Diğer bir deyişle, yerel ve ulusal makamlar, pozitif hukukun yaratılmasında ve uygulanmasında insan haklarına dayalı bir yaklaşımı benimsemiş olsalardı, bölgesel ve uluslararası insan hakları mekanizmalarına bu denli talep olmazdı. Oysa, insan hakları ihlalleri devletlerin yargılama yetkisi dışında, örneğin, açık denizlerde veya uzayda değil, devletin ülkesel sınırları dahilinde meydana geldiği için en etkin korumanın da esasen devletin içinde gerçekleşmesi gerekmektedir (Steiner, Alston ve Goodman 2008: 1087).

Ulusal yargı organlarının insan hakları yorumunda karşılaşılan sorunlar, öncelikle pozitif hukuktan kaynaklanabilir. Pozitif hukuktan

kaynaklanan sorunlar, ulusal hukukta insan haklarına açıkça aykırılık teşkil eden ve yargı organlarını bağlayıcı kurallar bulunması durumunda ortaya çıkmaktadır. Bu noktada uluslararası insan hakları normlarının iç hukuktaki konumu önem taşımaktadır. Çeşitli ülkeler, genelde uluslararası hukuk kurallarının, özelde de uluslararası insan hakları normlarının hukuksal statüsü konusunda farklı çözümler benimsemiştir. Bu konuda Uluslararası Hukuktaki geleneksel ayrım tekçi (*monist*) ve ikici (*dualist*) sistem ayrımıdır. Hollanda gibi tekçi sistemi benimseyen ülkelerde, uluslararası bir sözleşmenin onaylanması, uluslararası sözleşmede güvenceye alınan hakların doğrudan iç hukukta uygulanması sonucunu doğurmaktadır. İkici sistemi benimseyen ülkelerde ise (Birleşik Krallık gibi) uluslararası sözleşmede güvenceye alınan hakların iç hukukta uygulanabilmesi için ayrı bir yasama işlemine gerek bulunmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri gibi karma sistemin geçerli olduğu ülkelerde ise, birtakım sözleşmeler onaylanmakla iç hukuka dahil olurken, bir kısmının uygulanabilmesi için bir yasama işlemine ihtiyaç vardır (Galligan ve Sandler 2004: 49). Türkiye'de mevcut yargı kararları incelendiğinde, birkaç kuşkulu durum dışında, uluslararası hukuk kurallarının iç hukukta hüküm doğurması, bunların bir iç hukuksal işlemle benimsenmesine bağlı görülmektedir (Pazarcı 2006: 25). Türk yargı organlarının bu yorum tarzının gerek iç hukuka, gerek Türkiye'nin uluslararası yükümlülüklerine ne derece uygun olduğu tartışmalıdır. Geleneksel tekçi-ikici sistem ayrımının günümüzde yeterince açıklayıcı olamadığı, uluslararası insan hakları sözleşmelerinin iç hukuktaki hukuksal geçerliliği konusunda, kabul (*adoption*) ekleme ya da katılım (*incorporation*), dönüşüm (*transformation*), pasif dönüşüm (*passive transformation*) ve referans ya da atıf (*reference*) yöntemlerinden söz edilmektedir (Scheinin 2000: 418-419). Uluslararası insan hakları normlarının iç hukuka dahil edilmesi, tek başına insan hakları yorumu sorununu çözmek için yeterli değildir. Ulusal hukukta geçerlilik kazanan uluslararası insan hakları normlarının uygulamada etkili güvence sağlamaya elverişli olması ve ulusal makamlar tarafından doğru uygulanması gerekmektedir. Diğer yandan, buradaki açıklamalar, uluslararası insan hakları normlarının iç hukuk normlarından daha özgürleştirici veya daha fazla özgürlükten yana (*pro liberte*) hükümler içerdiği varsayımından hareket etmektedir. İstisnai olmakla birlikte, iç hukuk kurallarının uluslararası insan hakları normlarından daha özgürlükçü hükümler içermesi halinde, özgürlükten yana olan hükümlerin uygulanması gerekmektedir. Bu konuya, aşağıda Türkiye'de insan hakları yorumunu etkileyen görüşler bağlamında ayrıca değinilmektedir.

Ulusal yargı organlarının insan hakları yorumunda görülen sorun eğer pozitif hukuktan kaynaklanmıyorsa, o halde yargısal yorumda hatadan veya yargısal davranış ilkelerine (İnceoğlu 2008) aykırılıktan söz edilebilir. Yargı organlarının insan hakları yorumunda hatanın, ulusal hukuk yolları tarafından giderilemediği durumlarda, uluslararası veya bölgesel insan haklarını koruma mekanizmaları önünde devletlerin insan hakları

ihlalinden sorumlu olduğuna karar verilebilir. Uluslararası veya bölgesel insan haklarını koruma mekanizmalarının devletleri insan hakları ihlalinden dolayı sorumlu bulmaları, devletlerin uluslararası hukuktan kaynaklanan yükümlülüklerini yerine getirmeleri için iç hukukta gerekli tedbirleri almalarını ve bu bağlamda gerekiyorsa yargısal içtihat değişikliğine gidilmesini zorunlu kılmaktadır. İnsan hakları yorumunda, "yargısal görevin icrasında davranış ilkeleri"nden (2008: 15 vd.) veya "karar verme sürecinde hakimin göz önünde bulunduracağı ilkeler"den (Dinçkol 1995) kaynaklanan sorunlar ise Türkiye'de olduğu gibi yapısal bir nitelik arz ediyorsa, çözüm ve iyileştirme yolunda alınacak yasal ve idari önlemlerin kısa vadede etkili olması zor görünmektedir.

2. İnsan Haklarının "Uluslararası ve Bölgesel" Yorumu

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, hukuksal yaptırım boyutuyla olmasa da etkileyici metni ve uluslararası alanda geniş oydaşma sağlayan temel İlkeleriyle, insan haklarının uluslararası boyuta taşınmasında en etkili uluslararası hukuk metni olarak kabul edilmektedir. Evrensel Beyannamede beş kez ifade edilen insan onuru (*dignity*) kavramı, insan haklarının merkezinde yer alan temel bir kavram olarak, insan haklarına ilişkin felsefi, siyasal ve hukuksal kuramlara esin kaynağı olmuştur. İnsan onuru kavramının Klasik Roma Düşüncesinde bir onur statüsü olarak kullanılan *dignitas hominis* terimine ve statü farkı gözetilmeksizin insanoğlunun onuru anlamında kullanan Roma'lı hukukçu ve düşünür Cicero'ya kadar uzanan geçmişi vardır. Evrensel Beyannameden önce 1917 Meksika, 1919 Weimer (Almanya) ve Finlandiya, 1933 Portekiz, 1937 İrlanda ve 1940 Küba Anayasalarında insan onuru kavramına yer verilmiştir. Ayrıca 1948 yılından önce bazı uluslararası ve bölgesel insan hakları belgelerinde de insan onuru kavramına değinilmiştir. Ancak, 20. yüzyılın ikinci yarısına doğru ve sonrasında kabul edilen uluslararası ve bölgesel insan hakları belgeleri, insan onuru kavramını, Evrensel Beyannameden esinlenerek kullanmışlardır (McCrudden 2008: 656-667). Christopher McCrudden'a göre, insan onuru kavramının minimum temel esasının ötesinde, yargılama sistemlerinin kendi içlerinde ve aralarında bu kavramın gerekleri konusunda küçük bir ortak anlayış bulunduğu için, insan onuru kavramı yargısal hüküm kurmada evrensel ve ilkesel bir temel sağlamamaktadır. İnsan onuru kavramı ilkeli yargısal hüküm kurmayı sağlayacağı yerde, yargısal manipülasyona açık olup, yargısal takdir yetkisini azaltması beklenirken, bilakis arttırmaktadır. Bu nedenle insan onuru kavramı yargıçlara ve davacılara cazip gelmektedir. İnsan onuru kavramı ayrıca insan hakları güvencelerinin yerel koşullara göre yorumlanmasına uygun zemin hazırlamaktadır. McCrudden, belirtilen olumsuzluklara rağmen, insan onuru kavramının, insan haklarının içeriği konusunda mutabakat sağlanmasında olmasa bile, belirli insan hakları yorumu ve muhakeme yöntemlerine katkıda bulunarak, insan hakları yargısının gelişiminde önemli rol oynadığını savunmaktadır (2008: 655). Paolo G. Carozza ise insan onurunun soyut bir kavram olmayıp, insan

tecrübesinde ve tarihte somut anlam ve ağırlığı bulunduğunu; varsayılan sorunun insan onuru kavramına özgü olmayıp, insan hakları yorumu ve muhakemesinde kullanılan, eşitlik, adalet ve barış, demokratik toplumun zorunlulukları gibi sınırlama ölçütleri, uygunluk ve ölçülülük denetimleri, ikincillik ya da yerellik (*subsidiarity)* ve kamu yararı gibi genel ve geniş ilkelerin de manipüle edilme riski taşıdıklarını savunmaktadır. Carozza, ileri sürülen bu risklere rağmen, insan onuru kavramının, insan hakları alanında uygulanabilecek fikir ve ilkelerin toplanmasında üstün bir yeri olduğunu belirterek, McCrudden'ın insan onuru kavramıyla ilgili tereddütlü görüşlerini eleştirmektedir (Carozza 2008: 931-932).

İnsan onuru kavramı hakkındaki genel açıklamalardan sonra, insan haklarının evrenselliği konusunda önem taşıyan John Rawls ve Jürgen Habermas'ın görüşlerine değinmek gerekir. Rawls ve Habermas'ın uluslararası ve küresel adaletle ilgili görüşlerinde insan hakları kavramı merkezde yer almaktadır. Rawls'a göre, bir rejimin en azından "düzgün" (*decent*) sayılabilmesi ve bu rejim altında yaşayan insanların "halklar topluluğu" (*society of peoples*) olarak kabul edilebilmesi için insan haklarının korunması zorunlu bir koşuldur. Ağır ve sürekli insan hakları ihlalleri, bir ülkenin iç işlerine müdahale edilmemesi yükümlülüğünün meşru olarak askıya alınması ve insan haklarının yeniden gözetilmesi amacıyla yaptırım ve askeri harekâta başvurma yetkisi için yeterli koşul oluşturmaktadır. Rawls'un, haklar listesinde, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin üç ila on sekizinci maddeleri arasında sayılan haklara yer verilmektedir. Rawls'un haklar arasındaki bu ayırımının hukuki değil, ahlaki-felsefi temele dayandığını belirtmek gerekir. Rawls'a göre, seçtiği haklar "halkların yasasında" (*the law of peoples*) bulunmaktadır ve yerel olarak desteklenip desteklenmediklerine bakılmaksızın siyasal (ahlaki) etkileri vardır. Dahası, bu hakların siyasi (ahlaki) gücü tüm toplumlara uzanmaktadır ve hukuk dışı devletler dahil tüm topluluklar ve halklar için bağlayıcıdır. Habermas'ın uluslararası adalet görüşünde ise, insan hakları tartışması oldukça farklı şekillendirilmiştir. Habermas, öncelikle insan hakları düşüncesindeki belirsizliğe işaret etmektedir. İnsan hakları bir yandan anayasalarda düzenlendiği için hukuksal anlamda pozitif haklardır; öte yandan, yurttaşlık durumuna bakılmaksızın her insana atfedilen haklar olarak evrensel formülleri nedeniyle pozitif ötesi normlar sıfatına sahiptir. Habermas'a göre insan haklarının pozitif ötesi geçerliliği (*überpositive Geltung*), yerel anayasa koyucu üstünde bir çeşit üstünlüğü olduğu şeklinde anlaşılmıştır; insan haklarının anayasa yapımından önce var olan ahlaki hakların göstergesi olduğu ve bu hakların yasa koyucu tarafından tanınıp tanınmamasından değil, ancak korunup korunmamasından söz edilebileceği görüşü yaygın bir yanlış anlamadan ibarettir. Habermas'a göre insan haklarının pozitif ötesi olması, evrensel ölçekte olmasının bir yansımasından ibarettir ve yalnızca bir devletin vatandaşları için değil, aynı zamanda vatandaşı olmayan kimselere de insan oldukları için eşit olarak uygulanacağına işaret etmektedir. Habermas, insan haklarının esas itibarıyla, başlangıçtan

itibaren hukuki nitelikte haklar olduğunu düşünmektedir. Habermas'a göre insan haklarının tam hukuki statüsü, henüz var olmayan kozmopolit (ya da uluslararası) bir hukuki düzende gerçekleşecektir. Bu bağlamda, Habermas, Evrensel Beyannamenin 28. maddesine atıfla, Beyannamede düzenlenen özgürlüklerin tamamının gerçekleşeceği bir toplumsal ve uluslararası düzen çağrısından ve bu düzenin insan haklarının hukuksal statüsünü bir şekilde sağlayacağından bahsetmektedir (Ferrara 2003). Ferrara ise Rawls ve Habermas'ın görüşlerinin insan haklarının evrenselliğini gerekçelendirmek için tek başlarına yeterli olmadığını belirterek, adaletin hükmü görüşü (*judgment view of justice*) adını verdiği karma bir teorinin soruna çözüm getirebileceğini savunmaktadır (2003: 409 vd.).

Uluslararası insan hakları teorisinin en temel kavramı olan insan onuru hakkındaki tartışmalar ile uluslararası ve küresel adalete ilişkin farklı görüşlerin incelenmesinden, ulusal yargı organlarının yanı sıra, uluslararası ve bölgesel insan haklarını koruma mekanizmalarının insan hakları yorumu ve muhakeme yöntemlerinde bir takım sorunlar olabileceği anlaşılmaktadır. En geniş uluslararası örgüt olarak BM kapsamında oluşturulan çeşitli insan haklarını koruma mekanizmalarının, ayrıca AK, Amerikan Devletleri Örgütü (ADÖ) ve Afrika Birliği Örgütü (ABÖ) nezdinde kurulan yargısal ya da yargı benzeri kurumların, insan haklarının güvenceye alınması ve geliştirilmesi yönünde olumlu katkıları olduğuna kuşku yoktur. Ancak sözü edilen uluslararası ve bölgesel örgütlerin esasen devletlerarası kuruluşlar olmaları ve en azından uygulamada taraf devletlerden tam bağımsız karar alamamaları nedeniyle, insan hakları yorumunda, insan hakları mağdurlarını, teorisyenleri ve aktivistleri her zaman tam olarak tatmin ettikleri söylenemez.

BM kapsamında kabul edilen insan hakları sözleşmeleriyle getirilen koruma ve denetim yöntemlerinin ve oluşturulan özel organların yapı ve işleyiş koşullarında giderek artan benzerlikler bulunduğu göze çarpmaktadır. Ancak her sözleşmenin öngördüğü koruma sisteminin kendine özgü bir hukuksal varlığı, farklı içerik ve işleyiş kuralları ile yöntemleri bulunduğu belirtilmelidir (Gülmez 2004: 341 vd.). BM İnsan Hakları Komitesi, Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme'ye taraf devletlerin raporlama yükümlülüklerinin kapsamını belirleyen ve Sözleşme'de yer alan her bir hakkın içeriğini açıklığa kavuşturan Genel Yorumlar hazırlamaktadır (Uyar 2006: xv). Genel Yorumların incelenmesinden, BM İnsan Hakları Komitesi'nin, Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşmesi'nde yer alan hakları genişletici bir yorumla ele aldığı ve taraf devletlere tavsiyelerde bulunduğu görülmektedir. Örneğin, Komite'nin 29.03.2000 tarihli 1834. toplantısında kabul edilen 28 no'lu Genel Yorumda, Sözleşme'de yer alan haklardan yararlanmada erkek ve kadınların eşit haklara sahip olması yönünde taraf devletlerin gerekli önlemleri almaları istenmektedir (2006: 92-103). Bununla birlikte, Komite kararlarının caydırıcı etkiye sahip bir yaptırım

gücü bulunmaması nedeniyle, taraf devletlerce tam olarak uygulandıkları söylenemez. BM insan hakları sözleşmelerinde öngörülen koruma ve denetim sistemlerinin reformu yönündeki çalışmalar, henüz bölgesel insan hakları kuruluşları kadar etkin bir sonuç verememiştir.

Bölgesel insan hakları sistemleri içinde, insan haklarının korunması yönündeki en gelişmiş mekanizma, kuşkusuz Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin (AİHS) öngördüğü yargısal denetim sistemidir. AİHS'nin bağımsız yargısal denetim organı olan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM), AİHS'de güvenceye alınan hak ve özgürlüklerin yorumu konusunda yetkili organdır. Taraf devletlerin yargılama yetkisi dahilinde AİHS'de düzenlenen hak ve özgürlükleri güvenceye almaları konusunda AİHM tarafından birbirini dengeleyici iki temel yorum ilkesi geliştirilmiştir. Bunlardan birincisi takdir payı veya takdir yetkisi ("*margin of appreciation*" **ya da** "*marge d'appréciation*"**), ikincisi ise orantılılık ilkesidir** ("*principle of proportionality*" **ya da** "*le principe de proportionnalité*"**). Takdir yetkisi, taraf devletlerin özel ulusal koşulları dikkate alınarak, Sözleşme standartlarını yerine getirmek konusunda kendilerine izin verilen takdir payının ölçüsünü göstermek için kullanılmaktadır. Ölçülülük ilkesi ise devlet otoritelerinin bireysel haklara müdahale yetkisini sınırlamak için tasarlanmış olup, bireysel özerkliğin korunması amacıyla öngörülmüş bir yorum yöntemidir** (Arai-Takahashi 2001: 1-2)**. AİHM'nin genel ve yaygın uygulama alanı olan iki temel yorum prensibinin yanı sıra etkili koruma, hukuka uygunluk, benzerlik, otonom ve gelişmeci yorum,** ikincillik ya da yerellik (*subsidiarity)* ve yargısal denetim, harmonizasyon ve çoğulculuk gibi ilkeleri de sayılabilir (Greer 2000: 14 vd.).

AİHM, önüne gelen bireysel başvurular hakkında verdiği kararlarda uyguladığı insan hakları yorumuyla, AK'ye üye devletlerin yargısal yetkileri dahilinde AİHS'de ve AİHS'ye Ek Protokollerde güvenceye alınan hak ve özgürlüklere saygı temelinde ortak bir Avrupa kamu düzeni alanı yaratılması çabasında önemli bir işlev görmektedir. AİHM'nin, AİHS'de ve AİHS'ye Ek Protokollerde düzenlenen hak ve özgürlükleri bireyler lehine geniş yorumladığı kararlar, taraf devletlerin diplomatik çekimserliğine rağmen, insan haklarının geliştirilmesine olumlu yönde katkı sağlamaktadır. Buna karşılık AİHM'nin, taraf devletlerin takdir yetkisini geniş tuttuğu kararlarında –gelişmeci yorum ilkesi uyarınca bir içtihat değişikliğine gidilinceye kadar– insan haklarının geliştirilmesi yönünde taraf devletlere ve diğer AK organlarına fazla cesaret vermediği düşünülmektedir. Örneğin; AİHM'nin *Al-Adsani* (Başvuru No: 35763/97, Karar Tarihi: 21.11.2001) ve *Bankovic* (Başvuru No: 52207/99 Karar Tarihi: 12.12.2001) kararlarında, insan hakları sözleşmelerinin uygulama alanını daraltıcı yorumladığı; insan haklarının korunmasında AİHS'nin devletlerin çıkarlarını değil, birey haklarını güvenceye aldığı; bu nedenle, AİHM'nin söz konusu davalarda benimsediği yorum yönteminin

insan haklarının korunmasında olumsuz sonuçlara yol açacağı ileri sürülmektedir (Orakhelashvili 2003).

3. Türkiye'de İnsan Hakları Yorumunu Etkileyen Görüşler

Türkiye'de başta Anayasa Mahkemesi olmak üzere yüksek yargı organlarının, adli ve idari mahkemelerin insan hakları kurallarına uygun karar ihdas etme, dolayısıyla insan hakları yorumu konusunda önemli sorunlar ve belirsizlikler bulunmaktadır. Türkiye'de insan hakları yorumu konusunda uzun yıllara dayanan müzmin bir sorun olduğunun en belirgin göstergesi, AİHM'ye Türkiye hakkında yapılan bireysel başvuru sayısı ve AİHM'nin Türkiye hakkında verdiği karar istatistikleridir. 30.06.2010 tarihi itibarıyla Türkiye aleyhine yapılmış ve AİHM önünde görülmekte olan (derdest) başvuruların sayısı 15.550 olup, bu sayı toplam davaların %12'sine tekabül etmektedir. AİHM'nin 2009 yılında verdiği 1.627 karardan 356'sı Türkiye hakkındadır; bu kararlardan 341'inde en az bir Sözleşme ihlali tespit edilmiştir. İhlal kararlarının büyük çoğunluğu adil yargılanma hakkıyla ilgilidir (AİHM 2010). AİHM'ye Türkiye'den 1990'lı yıllarda yapılan başvurular ve bu başvurularla ilgili kararların önemli bir kısmı mevzuattan ya da idari uygulamalardan kaynaklanmakta iken, 2000'li yıllarda ağırlığın özellikle adil yargılama hakkı, usuli (*procedural*) eksiklikler ve iç hukukta etkin başvuru yolu bulunmaması gibi doğrudan yargısal fonksiyonla veya yargının insan hakları yorumuyla ilgili sorunlara yönelmiştir. İnsan hakları yorumu konusundaki belirsizlik ise hak ve özgürlüklerin somut olaylara uygulanmasını gerektiren davalarla ilgili kararlarda yargı organlarının hangi yorum yöntemini veya hukuk teorisini tercih ettiğinin tam olarak anlaşılamamasından kaynaklanmaktadır. Yargısal içtihatlarda doğal hukuk teorisine ilişkin atıflara ve uluslararası insan hakları normlarına uyum çabasına rastlanmaktadır. Ancak doğal hukuk teorisine yapılan atıflar, hukuki yorum yöntemindeki algılama yanlışını ortaya koymakta, uluslararası insan hakları normlarına uyum çabası ise yerel hukuki pozitivizmin dar kalıplarından kurtulamamaktadır.

Türkiye'de yüksek yargı organlarının insan hakları yorumu sorununa işaret etmek için iki emsal karar üzerinde durulacaktır. Birincisi, Türklüğü basın yoluyla tahkir ve tezyif etmek suçundan, sanıkların 5680 sayılı Basın Kanununun 16/1. maddesi yollaması ile 765 sayılı (eski) Türk Ceza Kanununun 159/1. maddesi uyarınca ayrı ayrı cezalandırılmaları istemiyle açılan kamu davasında, Yargıtay Ceza Genel Kurulu'nun 11.07.2006 tarih ve E.2006/9-169, K.2006/184 sayılı kararıdır. İkincisi ise kapatılan Türkiye Birleşik Komünist Partisi (TBKP), Halkın Emek Partisi (HEP) ve Özgürlük ve Demokrasi Partisi (ÖZDEP) hakkında AİHM'nin Türkiye aleyhine verdiği ihlal kararlarının ardından, kapatılan parti yetkilileri tarafından Anayasa Mahkemesi'ne yapılan yeniden yargılama talepleri hakkında verilen kararlardır.[1]

Yargıtay Ceza Genel Kurulu'nun Türklüğü basın yoluyla tahkir ve tezyif etmek suçuyla ilgili kararında aşağıdaki tespitlere yer verilmiştir:

> Konunun düşünce (ifade) özgürlüğüyle doğrudan ilgisi nedeniyle, öncelikle bu konu ulusal ve uluslararası düzenlemeler kapsamında değerlendirilmeli, bu değerlendirmeler ışığında, TCY'nın 159/1. maddesinde düzenlenen, Türklüğü alenen tahkir ve tezyif suçunun öğeleri ve bu doğrultuda, genel, bu suç açısından da özel bir hukuka uygunluk nedenini oluşturan eleştiri hakkı üzerinde durulmalıdır.
>
> Doğal haklardan kabul edilen ifade hürriyeti, çoğulcu demokrasilerde, vazgeçilemez ve devredilemez bir niteliğe sahiptir. Öğretide değişik tanımlara rastlanmakla birlikte, genel bir kabulle ifade/düşünce hürriyeti, insanın özgürce fikirler edinebilme, edindiği fikir ve kanaatlerinden dolayı kınanmama, bunları meşru yöntemlerle dışa vurabilme imkan ve özgürlüğüdür. Demokrasinin "olmazsa olmaz şartı" olan ifade hürriyeti, birçok hak ve özgürlüğün temeli, kişisel ve toplumsal gelişmenin de kaynağıdır.
>
> İşte bu özelliğinden dolayı ifade hürriyeti, temel hak ve hürriyetler kapsamında değerlen-dirilerek, birçok uluslararası belgeye konu olmuş, T.C Anayasa'sında da ayrıntılı düzenlemelere tabi tutulmuştur.
>
> ...
>
> Sınırlama veya müdahale için; yasal bir düzenleme, sınırlamanın meşru bir amacı, fıkrada sayılan sınırlama nedenlerinin bulunması, sınırlamanın meşru amaçla orantılı ve önlemin demokratik toplum bakımından "zorunlu" olması gerekmektedir.
>
> "İnsan Hakları Avrupa Mahkemesi'ne göre; sınırlama için belli bir sınırlama nedeninin varlığı yeterli olmayıp, aynı zamanda demokratik bir toplum bakımından zorunluluk bulunmalıdır. Zorunluluk, ölçüsüz bir sınırlamaya olanak tanımaz. Üye devletlere sınırlamada bir takdir alanı tanınmakla birlikte, ifade özgürlüğünün önemi nedeniyle devletler üzerindeki denetim sıkı olmalı, sınırlandırma zorunluluğu inandırıcı bulunmalıdır. Dolayısıyla, sınırlamalar dar ve sınırlayıcı bir ölçüde yorumlanmalıdır. "Kamu düzeni" genel hükmünde düşünülebilecek sınırlama nedenleri, genel çıkarların, yargı gücünün otorite ve yansızlığının ve başkalarının ünü ya da haklarının korunması amacıyla sınırlamaya konu olabilir.
>
> ...
>
> (...) Suça konu yazının yayımlandığı mevkute, sanığın konumu, hitap edilen kitle, yazının muhatap kitle tarafından algılanma biçimi gözetildiğinde, kullanılan ibarenin Türklüğü tahkir ve tezyif edici nitelikte bulunduğu, esasen bu amaçla da kaleme alındığı Ermeni toplumunu yüceltirken Türk toplumunu aşağılamanın ifade özgürlüğü ve eleştiri kapsamında değerlendirilemeyeceği sonucuna ulaşılmış, Yerel Mahkeme kararının gerekçesinde yetersizlik bulunmakla

> birlikte, yapılan hukuki değerlendirmelerde, Özel Dairece belirtilen bozma nedenleri dışında bir isabetsizlik bulunmadığı anlaşılmış, bu nedenlerle Yargıtay C.Başsavcılığı itirazının reddine karar verilmiştir.

Çoğunluk görüşüne katılmayan yargıçların muhalefet şerhindeki görüşleri ise Yargıtay'ın insan hakları yorumundaki sorunu ve davada izlenmesi gereken argümantasyon sürecini ortaya koyması bakımından önemlidir:

> Yerel Mahkemenin, suçun 765 sayılı TCY'nın 159/1. maddesinde tanımı yapılan "Türklüğü tahkir ve tezyif" niteliğinde sübutuna yönelik hükmünü; TC Anayasası'nın düşünce ve ifade özgürlüğünü düzenleyen 25. ve 26. maddelerine, onaylanmış milletlerarası andlaşmaların üstünlüğü ve öncelikle uygulanması gereğini öngören 90/son maddesine, onaylanmakla mevzuatımıza dahil hale giren İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi (İHAS) ın 10. maddesinde düzenlenen düşünce ve ifade özgürlüğü ölçülerine, anılan sözleşmeyi yorumlamaya yetkili, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM)nin düşünce ve ifade özgürlüğünü ve eleştiri hakkını saptayan içtihatlarına, 765 sayılı Yasanın 159. maddesine 4771 sayılı Yasayla 3.8.2002 ve 4963 sayılı Yasayla 30.7.2003 tarihinde "tahkir, tezyif ve sövme kastı bulunmaksızın sadece eleştirmek maksadıyla yapılan düşünce açıklamaları cezayı gerektirmez" ifadeli normu ekleyen, gerek bu yasal değişikliklerin ve gerekse bilahare yürürlüğe giren 5237 sayılı Yeni Türk Ceza Yasasının muadil 301. maddesinin gerekçesinde "Yargıtay ve AİHM kararlarında da belirtildiği üzere ağır, sert veya incitici nitelikte de olsa eleştiri hakkı kullanıldığında kişiye yaptırım uygulanamayacağı çoğulcu demokrasinin vazgeçilmez bir gereğidir. Kuşkusuz ki;eleştiri hakkının kullanıldığı bütün hallerde suç oluşmayacağı başka bir deyişle sözkonusu hakkın sadece bu maddedeki suçlar için değil tüm suçlar için geçerli olduğu açıktır." görüşünü vurgulayan Yasa Koyucu'nun iradesine, suç teorisi ilkelerine ve nihayet kuşkunun sanık yararına yorumlanacağı evrensel ilkesine aykırı buluyor, sanık yazar F (H) D tarafından sekiz bölümlük dizi halinde yazılan ve düşünce açıklaması ve eleştiri hakkının tipik bir kullanım türü olan yayının, 765 sayılı TCY'nın 159/1. maddesi kapsamında "Türklüğü tahkir ve tezyif" olarak değerlendirilmesinin kabul edilemez olduğunu ifade ediyor, açılan temyiz davası üzerine Yerel Mahkeme kararını isabetli bulan Yargıtay 9. Ceza Dairesi görüşüne ve suçun sübuta ermediği savıyla itiraz yasayoluna başvuran Yargıtay C.Başsavcılığının itirazını isabetsiz kabul ederek sübutu benimseyen Yargıtay Ceza Genel Kurulu çoğunluğunun düşünce ve değerlendirmesine katılmıyoruz.
>
> ...
>
> Sonuç olarak, Sayın Yerel Mahkemenin bu kararının, AİHM önünde ülkemizi mahçup durumuna düşürmesi güçlü bir olasılıktır. Zira Sayın Mahkemenin ölçütleri ve değerlendirmeleriyle AİH Mahkemesinin ölçütleri ve değerlendirmeleri arasında büyük bir uçurum olduğunu, yukarıdaki kararların objektif mantıkla değerlendirilmeleri kolaylıkla

> ortaya koymaktadır. Yukarıda sergilediğimiz görüşler, zaman zaman Yüksek Yargıtay tarafından da desteklenmişlerdir.
>
> ...
>
> Sanığın yazdığı bir dizi yazı ve mahkumiyet kararına konu yazı bir bütün olarak ele alınmadan ve bu yazıdaki bir cümle gerçek anlamından soyulup, soyutlamaya gidilmek suretiyle mahkumiyetine karar verilmesi yerleşik uygulamaya uygun düşmemektedir. Rahatsız edici, incitici bir söylemle yüklü olduğuna kuşku bulunmayan yazı gerçekten bu içeriktedir ... Hepsi bu kadar! 765 sayılı Türk Ceza Yasasının 159. maddesiyle bir ilgisi bulunmamaktadır. Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığının itiraznamesinin kabulü gerektiği düşüncesinde olduğumdan çoğunluğun görüşüne katılmamaktayım.

Yukarıda alıntılanan Yargıtay kararının çoğunluk görüşünde, doğal hak varsayımından ve dolayısıyla doğal hukuk teorisinden hareket edildiği, ancak iç hukuk kurallarının dar kalıplarına bağlı kalınarak hüküm tesis edildiği görülmektedir. Yargıtay kararının muhalefet şerhinde yer alan hukuki görüşlerde ise, somut olayda uygulanması gereken iç hukuk kurallarının uluslararası insan hakları normlarına uygun olarak yorumlandığında, davaya konu gazete yazılarının ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirilebileceği ve suç teşkil etmediği sonucuna ulaşılabileceği anlaşılmaktadır.

AB müktesebatına uyum ve AİHM kararlarının yerine getirilmesi amaçlarıyla, yargılama usulü yasalarına benzer içerikte bir düzenleme getirilmiştir. Bu düzenlemeye göre, yargı organı kararlarının AİHS ve Ek Protokol hükümlerinin ihlali suretiyle verildiğinin AİHM'nin kesinleşmiş kararıyla tespit edilmesi halinde, AİHM kararının kesinleştiği tarihten itibaren bir yıl içinde, iç hukukta yetkili yargı organından yargılamanın yenilenmesi talep edilebilecektir. Kapatılan siyasi parti yetkililerinin, AİHM'nin ihlal kararının ardından yaptıkları yeniden yargılama başvurularıyla ilgili Anayasa Mahkemesi kararlarında aşağıdaki tespitlere yer verilmiştir:

> (...) [AİHM'nin] Söz konusu ihlal kararında (...) yargılama sonrasında ortaya çıkan ve kesin hükmün esasını etkileyecek nitelikte olan maddi bir olgunun varlığına değil, kapatılmaya esas alınan mevcut olguların değerlendirilmesinde hata yapıldığı düşüncesine dayanılmaktadır. Ceza Muhakemesi Kanunu, mevcut olguların değerlendirilmesinde hata yapılarak hüküm kurulmasını temyiz nedeni olarak kabul etmekle birlikte yargılanmanın yenilenmesini gerektirecek bir neden olarak görmemektedir. Bu nedenle yargılanmanın yenilenmesi isteminin Ceza Muhakemesi Kanunun 321.maddesi uyarınca esassızlık noktasından reddine karar verilmesi gerekmiştir.

Anayasa Mahkemesi'nin, siyasi parti yöneticilerinin yeniden yargılanma taleplerini red gerekçesi, AİHM kararlarında tespit edilen ihlalin sonuçlarının giderilebilmesi için elverişli değildir. Buna göre, Anayasa

Mahkemesi, ancak –iç hukuktaki koşullarla paralel biçimde– yargılama sonrasında ortaya çıkan ve kesin hükmün esasını etkileyecek nitelikte olan maddi bir olgunun varlığına dayanan AİHM ihlallerinde yargılamanın yenilenmesini kabul edebilecektir. Oysa Anayasa Mahkemesi kararının bir karşı oy gerekçesinde de belirtildiği üzere, söz konusu içtihat, AİHS'ye aykırı yorum nedeniyle verilecek ihlal kararlarının hiçbir şekilde yargılamanın yenilenmesi nedeni olarak görülmemesine ve dolayısıyla yasal düzenlemeyle öngörülen amacın gerçekleşememesine yol açacaktır (Karakul 2009). Anayasa Mahkemesinin yeniden yargılama taleplerine ilişkin yorumunda, iç hukuk kurallarının deyimsel anlamını ön planda tutan hukuki pozitivizmin etkileri ağırlığını hissettirmektedir. Ancak bu noktada, AİHM kararlarının yerine getirilmesini denetleyen ve üye devlet temsilcilerinin katılımıyla oluşan, dolayısıyla diplomatik bir karar organı olan AK Bakanlar Komitesi'nin aldığı denetimi sonlandırma kararlarına değinmek gerekir. Anayasa Mahkemesi'nin, kapatılan siyasi parti yöneticilerinin yargılamanın yenilenmesi taleplerini reddetmesinden önce, AK Bakanlar Komitesi, AİHM kararlarının ardından ulusal makamlarca alınan genel ve özel nitelikli tedbirleri yeterli görerek, 20.06.2007 tarihli 997. toplantısında aldığı Resolution CM/ResDH(2007)100 sayılı kararla, AİHM'nin siyasi parti kapatma davaları hakkında verdiği sekiz adet ihlal kararının denetim sürecini sonlandırmıştır. AK Bakanlar Komitesi'nin denetim sürecini sonlandırması, AİHM'nin siyasi parti kapatma davaları hakkında verdiği ihlal kararlarının tam olarak uygulanması için, yargılamanın yenilenmesi talebinin kabul edilmesine gerek olmadığı gibi, çelişkili bir durum ortaya çıkarmıştır (2009: 56).

Sonuç

Genelde hukuk kurallarının yorumu, özelde de insan hakları yorumu konusunda yapılan açıklamalardan, insan haklarının korunması ve geliştirilmesi için en etkili hukuksal güvenceyi sağlayacak yorum yönteminin benimsenmesi yönünde uluslararası ve bölgesel bir eğilim bulunduğu anlaşılmaktadır. Siyasal alanda ve kamuoyunda aksi yönde görüşler ileri sürülse de, Türkiye'de halen yürürlükte olan iç hukuk kuralları, insan haklarının uluslararası ve AK ölçütlerinde korunması ve geliştirilmesinin önünde büyük bir engel oluşturmamaktadır. Bu görüşü güçlendiren en önemli hukuksal gerekçe, Anayasanın 90. Maddesinde 2004 yılında yapılan değişikliktir. Anayasanın 90. maddesinin son fıkrasına eklenen cümle uyarınca *"...Usulüne göre yürürlüğe konulmuş temel hak ve özgürlüklere ilişkin milletlerarası andlaşmalarla kanunların aynı konuda farklı hükümler içermesi nedeniyle çıkabilecek uyuşmazlıklarda milletlerarası andlaşma hükümleri esas alınır."* Söz konusu hüküm, iç hukuk kurallarının uluslararası insan hakları normlarına uygun yorumu konusunda uygulayıcılara takdir yetkisi vermemekte, daha da ileri giderek, uluslararası insan hakları normlarına uygun yorum yöntemini benimsemeleri konusunda yürütme ve idare organlarının yanı sıra yargı organlarını bağlamaktadır. Yukarıda değinildiği üzere, Anayasanın 90/son

maddesinde yapılan değişiklik, uluslararası insan hakları normlarının iç hukuk kurallarından daha özgürleştirici veya daha fazla özgürlükten yana hükümler içerdiği varsayımından hareket etmektedir. İstisnai olmakla birlikte, iç hukuk kurallarının uluslararası insan hakları normlarından daha özgürlükçü hükümler öngörmesi halinde, özgürlükten yana olan hükümlerin uygulanmasının önünde –aşırı pozitivist yaklaşımın ötesinde– herhangi bir hukuksal engel bulunmadığı düşünülmektedir.

Türkiye'de insan haklarının yorumu konusunda belirsizlik yaratan önemli bir husus da, yürütme ve idare organlarıyla yargı organları arasında yaşanan ve Türkiye'nin geneline sirayet eden siyasal düalizmin izleridir. Toplumsal gündemdeki hemen her önemli siyasal tercihte baş gösteren ve her geçen gün derinleşen siyasal düalizm, Cumhuriyeti koruma refleksiyle şekillenen katı seküler yaklaşım ile dinsel motiflerle beslenen liberal görüş arasında yaşanmaktadır. Aralarında derin görüş ayrılıkları olduğu bilinen toplumsal kesimler, yaşanan her siyasal gerilimde, iki baskın görüşün kamplarından birine dahil olmaya zorlanmaktadır. Bu düalizmin yargı organlarına da taşındığı veya yargı organlarının da bu ayrışmadan etkilendiği ve siyasal kamplaşmanın izlerinin yargısal kararlarda da görüldüğü yadsınamaz. Bu tehlikeli süreç, birçok davada yargı organlarının insan hakları yorumunu da etkilemektedir. Siyasal karar organlarının eylem ve işlemlerinde –geleneksel olarak– konjonktürel siyasi yaklaşımın veya siyasi oportünizmin rol oynadığı bilinmektedir. Ancak siyasal karar organlarının özellikle insan haklarıyla ilgili kararları hakkında hukuka uygunluk denetimi yapmaya yetkili olan yargı organlarının özgürlükleri koruyucu ve geliştirici yorum yöntemini bırakıp, siyasal düalizmin tarafı izlenimini uyandıran hükümler vermeleri, toplumda yargı organlarına duyulan güveni olumsuz yönde etkilemektedir.

Siyasal iktidarın bağımsız yargısal denetimi, çağdaş demokrasilerin en temel ilkelerinden birisi olup, insan haklarının korunması yönünde de en önemli güvencelerden birini oluşturmaktadır. Hukuk devletinin ve modern demokrasilerin temel özelliklerinden olduğu kabul edilen yargısal denetim, her koşulda değil, ancak temel yargısal davranış ilkelerine uygun olarak kullanıldığı zaman insan haklarının korunması yönünde gerçek bir güvence oluşturabilir. Bu nedenle, özellikle yargı organlarının, hukuksal yorumda uluslararası insan hakları normlarına uygun ve her durumda insan haklarını koruyucu ve geliştirici yorum yöntemlerini benimsemeleri büyük önem taşımaktadır.

Yrd.Doç.Dr. Doğuş Üniversitesi Hukuk Fakültesi.

Notlar:

1 Anayasa Mahkemesi'nin 08.01.2008 tarih ve E. 2003/6 (Değişik İşler), K. 2008/4 sayılı (R.G. 22.03.2008, s. 26824); 08.01.2008 tarih ve E. 2003/1 (Değişik İşler), K. 2008/2 sayılı (R.G. 03.06.2008, s. 26895) ve 08.01.2008 tarih ve E. 2003/2 (Değişik İşler), K. 2008/3 sayılı (R.G. 03.06.2008, s.

26895) kararları.

Kaynakça

ARAI-TAKAHASHI, Yutaka. (2001). *The Margin of Appreciation Doctrine and the Principle of Proportionality in the Jurisprudence of the ECHR*. Antwerpen-Oxford-New York: Intersentia.

AİHM. (2010). Statistical Information. http://www.echr.coe.int/ECHR/EN/Header/ Reports+and+Statistics/Statistics/Statistical+information+by+year/, (erişim: 08.08. 2010).

AVRUPA KOMİSYONU. (2009). *2009 yılı Türkiye İlerleme Raporu*. http://www.abgs.gov.tr/ index.php?p=43616&l=1, (erişim: 08.08.2010).

BARAK, Aharon. (2005). *Purposive Interpretion in Law*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

BRINK, David O. (2001). Legal Interpretation, Objectivity and Morality. *Objectivity in Law and Morals*. Ed: Brian Leiter. Cambridge: Cambridge University Press.

CAROZZA, Paolo G. (2008). Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights: A Reply. *The European Journal of International Law*, 19: 931-944.

DİNÇKOL, Abdullah. (1995). Hakimin Karar Verme Sürecinde Temel İlkeler. *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*. Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, 159-187. İstanbul: Afa Yayınları.

DONNELLY, Jack. (1995). *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*. Çev: Mustafa Erdoğan ve Levent Korkut. Ankara: Yetkin Yayınları.

DWORKIN, Ronald. (2007). *Hakları Ciddiye Almak*. Çev: Ahmet Ulvi Türkbağ. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

EDİS, Seyfullah. (1989). *Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

ENGLE, Eric Allen. (2008). Legal Interpretation by Computer: Are Legal Rules Predictable? http://ssrn.com/abstract=1270073, (erişim: 08.08.2010).

FERRARA, Alessandro. (2003). Two Notions of Humanity and the Judgment Argument for Human Rights. *Political Theory*, 31: 392-420.

GALLIGAN, Denis ve Deborah Sandler. (2004). Implementing Human Rights. *Human Rights Brought Home: Socio-Legal Perspectives of Human Rights in the National Context*. Ed: Simon Halliday ve Patrick Schmidt. Oxford and Portland, Oregon: Hart Publishing.

GREER, Steven C. (2000). *The Margin of Appreciation: Interpretation and Discretion under the European Convention on Human Rights*. Strasbourg:

Council of Europe.

GÜLMEZ, Mesut. (2004) *Birleşmiş Milletler Sistemin İnsan Haklarının Korunması.* Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları.

HAKYEMEZ, Yusuf Şevki. (2009). *Hukuk ve Siyaset Ekseninde Anayasa Mahkemesinin Yargısal Aktivizmi ve İnsan Hakları Anlayışı.* Ankara: Yetkin Yayınları.

IŞIKTAÇ, Yasemin ve Sevtap Metin. (2003). *Hukuk Metodolojisi.* İstanbul: Filiz Kitabevi.

İNCEOĞLU, Sibel. (2008). *Yargı Bağımsızlığı ve Yargıya Güven Ekseninde Yargıcın Davranış İlkeleri.* İstanbul: Beta Yayınları.

KABOĞLU, İbrahim. (1994). *Özgürlükler Hukuku: İnsan Haklarının Hukuksal Yapısı Üzerine Bir Deneme.* İstanbul: Afa Yayınları.

KAPANİ, Münci. (1993). *Kamu Hürriyetleri.* Ankara: Yetkin Yayınları.

KARAKUL, Selman. (2009). Anayasa Mahkemesi – Quo Vadis? *Güncel Hukuk,* 62: 52-59.

MARMOR, Andrei. (2005). *Interpretation and Legal Theory.* Oxford and Portland, Oregon: Hart Publishing.

MCCRUDDEN, Christopher. (2008). Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights. *The European Journal of International Law,* 19: 655-724.

METİN, Yüksel. (2008). *Anayasanın Yorumlanması.* Ankara: Asil Yayınları.

MUMCU, Ahmet ve Elif Küzeci. (2007). *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri.* Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları.

ORAKHELASHVILI, Alexander. (2003). "Restrictive Interpretation of Human Rights Treaties in the Recent Jurisprudence of the European Court of Human Rights" *European Journal of International Law (EJIL),* 14: 529-568.

PAZARCI, Hüseyin. (2006). *Uluslararası Hukuk.* Ankara: Turhan Kitabevi.

SCHEININ, Martin. (2000). International Human Rights in National Law. *An Introduction to the International Protection of Human Rights.* Ed: Raija Hanski ve Markku Suksi. Turku, Åbo: Institute for Human Rights.

SHAPIRO, Scott J. (2007). The Hart-Dworkin Debate: A Short Guide for the Perplexed. *U of Michigan Public Law Working Paper No. 77.* http://ssrn.com/abstract=968657, (erişim 08.08.2010).

SÖZER, Ali Nazım. (2008). *Hukukta Yöntembilim.* İzmir: Beta Yayınları.

STEINER, Henry J., Philip Alston ve Ryan Goodman. (2008). *International uman Rights in Context: Law, Politics, Morals.* New York: Oxford University Press.

TANÖR, Bülent. (1994). *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu.* İstanbul: BDS Yayınları.

TEBBIT, Mark. (2005). *Philosophy of Law: An Introduction.* Abingdon: Routledge.

UYAR, Lema (Der.). (2006). *Birleşmiş Milletler'de İnsan Hakları Yorumları: İnsan Hakları Komitesi ve Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Hakları Komitesi, 1981-2006.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları.

Hukukun ve Siyasetin (Ara)yüzü Olarak Adalet

Feysel Taşçıer

I

Adalet arayışı yüzyıllardır insanın düzen arayışı ile atbaşı giden bir süreçtir. Bu arayışın gerçekleşmesini sağlayan –sağlayabilecek olan- yegâne iki ana unsur *Hukuk* ve *Siyaset*tir. Siyasetin Hukuk karşısında kendi kurucu dinamiğini dizginleyen / dizginlemesi gereken sınırını Hukuk belirler. Hukukun siyasete sınır noktasını tayin eden hakemliğine karşın, gerçekte hukuku doğuran (belirleyen) kurucu güç siyasettir. Hakemlik oyununda hukuk ile siyaset arasında yaşanan bu döngü, adalet arayışını her iki konumda da ortak bir (ara)yüze çekmiştir.

Adaletin birbirinden bağımsız ama aynı zamanda birbirleriyle ilişkilerini doğrudan kes(e)medikleri iki kutbu oluşturan hukuk ve siyaset arasındaki zemin, her ikisinin de varolma gerekçesini oluşturur. Gerek siyasal kategorinin gerekse hukuksal kategorinin varlık nedenlerini dayadıkları bu zemin ne sadece siyasal ne de sadece hukuka ait bir alandır. Tarihsel bakımdan (ara)yüz olarak adalet her ikisine de ait bir olgu olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle, her ikisinin temel iddiasını oluşturan yegâne gerçeklik olarak ortaya çıkmaktadır.

Nesnel, tarafsız ve bağımsız olduğu varsayılan hukukun adaleti kendi yetkisi dâhilindeki otoriteyle kurduğu teorik düşünüşe karşılık, pratik bir itiraz yükselir. Siyasal kutuptan yükselen pratik itiraz bize şunu söylemektedir: Hukuku doğuran olgu olarak siyasal kategori, yasa yapma ve yasayı koruma misyonundan hareketle adalete kaynaklık eden zeminin "kurucu" parçası olduğunu hatırlatır. Böylesi "kurucu" bir durumun siyasal kategoriden gelmesi, yasal olanı (si)yasal zemine bağlayarak adeta ona içkin bir yapı oluşturur. Bu içkin bir yapı, egemenlik süreci içinde hukuku siyasal olana bağlayan ya da siyasal olanın müdahalesine açık hale getirir.

Siyasal olanın yasal alanı -(si)yasal olarak- baskıladığı bu süreçte adalet birbirinden farklı iki kutbun ortak zemini olarak ortaya çıkmaktadır. Adaleti arayan, tesis etmeye çalışan -belirli bir ideoloji ile güdümlü olan- siyasal kutbun karşısında, adalete her türlü ideolojik unsurdan arınmış şekilde bakması gereken hukuksal yapı denk düşer. Adalet çağrısının veya talebinin hem siyasal hem de hukuksal yüzeyde salınan bir gerçeklik halinde ortaya çıkması, adaleti bizzat siyasallaşan bir kategoriye indirgemiştir.

İdeolojik bir zeminde siyaset kendi hukukunu dolayısıyla kendi adaletini oluşturmuştur. Bu zemin hukuk dâhilinde her zaman nesnel ve eşit

sınırlar içinde gelişmez. Böylesi bir (ara)yüzde adalet, belirli bir siyasi – ideolojik paradigma içinde işler. Siyasal –ideolojik- paradigma içinde tesis edilen adalet, sadece belirli türden bir adaleti temsil eder. Hukukun siyasal olanla kesiştiği ve ona içkin bir unsur olarak geliştiği bu zemin, doğası itibariyle siyasal olandan türer.

Siyasal olanın hukuksal olanı yarattığı bu ilişki zemini doğal olana karşı gelişen devlet otoritesi ile ilişkilidir. Toplumsal düzenin belirli bir siyasallık içinde geliştiği ilk ilişkiyi kuran bu bağda, hukuk siyasal alanda adaleti dağıtma ve kurma aracı olarak ortaya çıkmıştır.

II

Buna göre, hakların hukuk tarafından korunup dağıtılması, egemen iktidarın yapısını oluşturan belirli bir ideoloji ve siyaset dâhilinde gerçekleşmektedir. Siyasal alanda hakemlik görevi ile adaleti dağıtma aracı olarak ortaya çıkan hukuksal kategori, siyasal kutbun belirlediği yasaklar - özgürlükler denkleminde işler. Böylece, siyasetin ideolojik bakışla kendisine göre belirlediği yasaklar ve özgürlüklerin aracı olan hukuk, bu yönüyle siyasal alanın hakemi konumuna gelmektedir. Hukuk aracılığıyla tesis edilmeye çalışılan böylesi bir adalet, egemen siyasal ideoloji tarafından benimsenmiş hakları kendine referans alır.

Bu referans oyununda hukukla siyaset arasında duruma göre renk ve biçim değiştiren pek çok oyun oynanmaktadır. Siyasal olan, gerçekte hukuka hep müdahale etmeye hem hevesli hem de yetkili pek çok "meşru" nedeni kendi içinde hukuka ters! düşmeden taşımaktadır. Hukukun üstünlüğü idealine uzak düşen böylesi pratik bir etkinin, hukuk ile siyaset arasındaki ilk ilişki zemininden bu yana birbirlerine doğal bir bağla bağlı olması, adaleti (si)yasallaşan bir yere bağlamıştır.

Bu açıdan bakıldığında, siyaset hukuku kuran, onu önceleyen ve belirleyen bir olgu olarak ortaya çıkıyor. Bir başka anlamda, hukuk sadece egemen ideolojinin belirlediği siyaset dâhilinde ortaya çıkarken, kendi koymuş olduğu sınırlamalardan değil, egemen erkin belirlediği sınırlamaları gözeten ikincil konumdaki bir sürece denk düşüyor. Bunun bir başka anlamı da şu şekilde ortaya çıkıyor: Ara yüz olarak adalet, hukukla formel ama siyasal olanla formel olmayan dolaylı bir ilişkiyle bağlıdır. Adaletin hukuka, hukukun da siyasal olana bağlandığı bu durum herhangi bir muammaya da sahip değildir. Tersine, bu ilişki açık ve yasal düzlemde kabul edilebilir, meşru bir diyalog halinde sürmektedir. Hukuksal olarak sınır hattının ihlalinde bile hukuki adaletin yerine acil! durum siyaseti devreye girer her zaman.

Hukukun yet(e)mediği ama ne hikmetse siyasal olanın yetebildiği! bu dengede yaşanan oyun açık bir gerçeği gözler önüne sermektedir: Hukuk ideal bir durumu, siyaset ise real bir durumu temsil eder. Real olarak siyaset hukukun ideal kutbunu biçimlendiren ona kendi başına hükmeden yegâne otorite olarak ortaya çıkar.

Adaletin hakemliğine soyunan hukukun formel yapısına, egemen erk hukuka siyasal yorum getirip hukuk üreterek etkide bulunur. Bu kaçınılmaz etki hukuk ile siyaset arasındaki tarihsel ve zorunlu ilk ilişki zemininden bu yana yok edilmesi mümkün olmayan bir diyalogun sonucudur. Hukuk ile siyasetin zorunlu bir ilişki içinde olmasının anlamı, siyasal olanın belirli bir hukuksallığa ve hukukun da haklar düzeninde adaletin dağıtılması sürecinde siyasetin koruyucu egemenliğine muhtaç olmasından ileri gelir.

Siyasal olanın yasal olanı kurması ve koruması temelinde ortaya çıkan bu ilk ilişki zemininde, egemen erk hukuku siyasetin himayesine sokmaya çaba gösterir. Siyasetin hukuksal olanı kendi himayesine alma çabasını imleyen bu süreç "doğal bir üstünlük ve öncelikten" ileri gelmektedir. Hukuku siyasal topluluğun adalet dağıtma aracı kılan, kendisini de bu hukuksal mekanizmayı hem kuran hem de koruyan güç olarak ortaya çıkaran siyasal durum, adaleti sağlama / tesis etme misyonuyla hareket etmektedir.

Adalet olgusu, her ne kadar yasal prosedürlerin içinde gelişen bir süreç olsa da siyasal ilişkinin hukukla kurduğu ilk ilişkiden bu yana, hukuk siyasetin müdahalesine açık / gebe bir sürecin içine dâhil edilmiştir. Bu durum, siyaseti hukuka öncelikli kılan apriori bir üstünlükten ileri gelmektedir. Gücün yasayı belirlediği bu üstün konum "güçlü olanın haklı olduğu" ya da "adalet güçlünün işine gelendir" gibi yorumlarla betimlenen genel geleneksel kanıyı ifade eder.

Kılıcın yasa koyduğu doğa hali sürecini simgeleyen bu üstünlük, ne yazık ki egemenlik mantığı içinde çağımızda da devam etmektedir. Klasik dönemin iktidar ilişkilerinde genel bir durumu imleyen bu süreç, modern çağda uç durum(lar)da -istisna hali ve zorunlu haller olarak- ortaya çıkar. Her iki durumda da, siyaset egemen erk üzerinden hukuka müdahalede bulunma potansiyeline sahiptir.

Bu anlamda dile getirilen ilk ilişki zemini içinde, egemenlik gerçek anlamda henüz salt hukukla değil siyaset üzerinden geçerek gerçekleşir.

Hukukun siyasal kaynağını ve yapısını belirleyen ilk ilişkinin bütün zeminini belirleyen olgu, egemenliğin gücü elinde tutan iktidarın doğası ile ilgilidir. İktidarın doğasından kaynaklı olarak hukukla kurulan bu bağlantı siyasi kararın norma olan üstünlüğü olarak ortaya çıkmaktadır.

Hukukun iktidarı değil ama iktidarın hukuku belirlediği bu ilişki kipi devlet düzeninin derinliklerinde varlığını halen korumaktadır. Yasal alanda, siyaset hukukun belirlediği -izin verdiği- sınırlarda hareket etmek zorundadır. Oysa biliyoruz ki, egemenliğin kurucu ve koruyucu dinamiği içinde yasal olanı askıya alıp aşma olanağı egemen iktidarın doğasında içkin bir imkâna sahiptir. Bu içkin imkân iktidarın *"doğası gereği"* kurucu ilk ilişki zemininde ortaya çıkarken, egemenliğin hukuku askıya alan – alabilen gerçek yüzünü temsil etmektedir.

Siyasal kararla egemenliğin gerçek anlamda hukuktan ziyade siyasetin güdümünde olması, egemen erki hukuk üstü bir konuma yerleştirirken adalet hukuktan ziyade siyasal mekanizmanın esnek sınırlarında kendine yer bulmuş olmaktadır.

III

Hukuk ile siyaset arasında yaşanan egemenlik tartışmasının gerçekte kimde olduğunu sorgulayan Schmitt ve Agamben'in görüşleri bu konuda önemli bir yere sahiptir. Egemeni hukuk ötesine taşıyan süreci inceleyen Schmitt ve Agamben, hukukun askıya alınması sürecini iki durum hali içinde incelemektedir. Birincisi olağan üstü hal durumunu gerektiren zorunluluk halinde ve ikinci olarak istisna hali sürecinde ortaya çıkar.

Schmitt *Siyasi İlahiyat* eserinde, egemenin tanımını, "olağanüstü hale karar veren mercii" olarak ifade eder. Olağanüstü hal, düzeni ve istikrarı yeniden sağlamak için krizle nasıl başa çıkılması gerektiği konusundaki prensipleri belirleyen anayasal bir düzeni öngörürken, kuralı gereği, bir referans noktası olarak mevcut bir düzene ihtiyaç duymaz (Schmitt Ankara 2002: 13, 72). Olağanüstü hal durumunun herhangi bir referans noktasına dayanmayan yapısını "*İstisna Hali*" eserinde inceleyen Agamben ise, *istisna* terimini şu şekilde tanımlar: *İstisna*, üyesi olduğu bütün tarafından içlenemeyen ve zaten her zaman içinde olduğu bütünün üyesi olamayan şeydir. Agamben'e göre, bu sınırsal figürün karşımıza çıkardığı şey, üyelik ile içlenmeyi, dışarıdaki ile içerdekini, istisna ile kuralı birbirinden kesin biçimde ayırma yolundaki bütün girişimlerin karşılaştığı radikal kriz olarak ifade eder (Agamben 1998: 25–26).

Böylesi bir süreç deyim yerimdeyse, egemen erkin hukuktan kaçış anlamına gelen ve yasayı bir süreliğine de olsa askıya alan, siyasal otoritenin varlığını hukuka değil, hukukun varlığını siyasal olana bağlayan gerçek yapıyı ortaya koyar. Hukuka aşkın bir siyasal kategorinin varlığı, sadece ilk ilişki zemininden kaynaklı üstünlükten değil aynı zamanda bu üstünlüğü hukuka dâhil eden, yani yasayı askıya almayı hem (si)yasal kılan hem de yasal kılan bir durumdan gücünü almaktadır. Hukuku "gerektiğinde" askıya alabilme potansiyelinin hukuka her nasılsa ters düşmeden gerçekleşmesi adaleti çift yönlü bir yorumun içinde siyasal alanın merkezine yerleştirir.

İstisna halinin bu yapısını Agamben; "*dışarıda olmak, gene de ait olmak*" biçiminde ifade eder. Bu istisna halinin topolojik yapısıdır ve istisna hakkında karar veren egemen de, gerçekte, mantıksal olarak varlığı bu istisna tarafından belirlendiği için, -*dışarıda olma - ait olma* gibi- birbirine zıt iki ifadeyle tanımlanabilir (Agamben 2005: 35). Schimitt'e göre ise, olağanüstü halde norm yok edilebilir; buna rağmen olağanüstü hal, hukukî bilincin erişim alanında kalır; her iki unsur -norm ve karar- hukuk çerçevesinde varlığını sürdürür (Schmitt 2002: 19–20). Görüldüğü üzere egemenlik sürecinde karar, hukuksal dayanağını formel olarak

hukuk içinde kalarak sürdürse de, siyasal yorum sözü edilen marjinal durumlarda hukukun ötesine uzanarak çift yönlü bir yüzle ortaya çıkmaktadır. Genel bir durumdan ziyade spesifik bir durumu imleyen bu iki yüzde adalet istemi ortak odak noktayı oluşturmaktadır.

Egemen gücün *karar* mekanizmasıyla tam bir dışlamayı veya boşluğu imleyen ve istisna halini hukuka dâhil eden ayrıcalıklı otoritesini inceleyen Derrida, bu süreci *mistik* bir durum olarak ele alır. Derrida hukuk, adalet, otorite ve siyaseti kendi aralarındaki diyalektik döngüde birbirlerini belirleyen temel dinamikler olarak düşünür (Derrida 1992: 10–12).

Schmitt'in istisna haline geçiş tanıyan egemenin kararına yasa karşısında atfettiği üstün konum Benjamin'in *Critique of Violence* adlı makalesinin de temel sorununu oluşturan *hukuk kuran şiddet* ile *hukuku koruyan şiddet* arasındaki ayrımda da konu edilir. Burada Benjamin, hukukun kendini şiddet ile kurma ve şiddet sayesinde korumasının üzerinde durarak yasal şiddet ile yasal olmayan şiddet arasındaki döngünün temelindeki etkenleri göstermeye çalışır (Benjamin 1986: 299 - 300).

Benjamin'e göre, *yasa koruyan* şiddeti yasa yapma hakkına, *yasa koyan* şiddeti ise zorunluluk hali durumunda henüz yasa olamayanın yasa olma talebine -egemenin kararına- denk düşer. Bu çatışmada egemen erk ile egemen olmaya çalışan erkin arasındaki bölünmenin kendisi söz konusudur. Schmitt, egemenlik kuramını, *kurucu erk* ile *kurulu erk* arasındaki diyalektiği analiz ederken, zorunluluk hali karşısında egemenin kararının tam olarak bu sınır durum karşısındaki konumunun açık bir biçimde belirlenemezliğine işaret ederek açıklar. Ancak tam da bu noktada Schmitt, egemenin kararının olanaksız olan ile yüzleşmesini zorunluluk halinin stratejik temelli tersine çevirmesi sayesinde aşar (Detaylı bir okuma için bkz. Agamben 2005: 52 - 64). Yasa koruyucu şiddet ile yasa koyucu şiddet arasındaki ilişki, bir başka anlamda hukuk ile siyaset arasındaki diyalektik gerilime dayalı yapıyı ifade eder. Bu gerilimin merkezinde hukuki norm ile egemenin kararı yer alır.

Sonuç itibariyle, sözleşme teorisinden ve özellikle pozitif hukuk kuramlarından bu yana varsayılan şey, egemenin gücünü hukukun üstünden veya ötesinden değil, bizzat hukuktan aldığı yönündeydi. Bunun anlamı şuydu: *hukuk egemene bağlı değil, egemen hukuka bağlıdır.*

Gelinen süreç şunu göstermektedir: Hukuk adına ve hukuka rağmen adalet tesis edilmektedir. Hukukun temel kategorisi adalet, siyasal yorumla yeniden ortaya çıkmaktadır. Adaletin tesisi için hukukun bir süreliğine siyasal erk'e devredilmesi ve üstelik bunun hukuksal mantık dâhilinde gerçekleşmesi, -kurucu gücün gerektiğinde bunu yapabilmesi-, devletin ve gücün doğası ile ilişkilidir.

Bu doğal ilişki, Butler'in deyimiyle hukuku gerektiğinde askıya alabilen egemenlik biçimi, kendi kendine yasal ayrıcalık tanımada da icra ediliyor. Bu da yasaüstü bir iktidarın işleyişine işaret etmektedir (Butler 2004: 68). Başka bir deyişle, bu süreç yasaüstü olarak işlese de yasadışı! değildir.

Gerçekte, gerektiğinde hukuka ara verme durumunun olacağı olağanüstü halleri hukuksal normun içine yerleştirmiş bir hukuksal zeminden söz etmekteyiz.

Bu zemin çift yüzlü bir biçimde işler. Bir yandan hukuksal sınır hattında adalet dağıtılır, diğer yanda siyasal erk'in olağan hukuksal durumun askıya alındığı, yasa hükmünde kararnamelerin ulusal çıkarlar ve güvenlik gerekçe gösterilerek başka türden bir adalet dağıtılır.

Görülüyor ki salt şiddet araçlarına dayalı iktidar yapısında da istisna ilişkisinde de, hukuk belirli bir siyasetin düzenlenmesi ve yerleştirilmesi sürecinde bir araç olarak ortaya çıkmakta. Böylesi bir siyasetin hukuktan beklentisi ise, bireysel - toplumsal adaletin izin verilen sınırlarda dağıtılmasını sağlamaktır. Her durumda, böylesi bir egemenlik stratejisinin işlerliğini ve ulaşabileceği maksimum benimseme düzeyinin sınırlı kalacağını varsaymak en olası şeydir. Kendisi hukuk ötesi kalabilen ve normu karar karşısında etkisizleştirebilen böylesi bir siyasetin üretebileceği herhangi bir evrensel - rasyonel hukuk olamaz. Siyasal olana gebe bir hukuki durumun yaratılmış olması, hukuka karşı bakışı ve ona olan saygıyı zedeleyen bir süreci de beraberinde getirir.

Gelecekte kendini yaşanabilir bir siyasal zemine taşıyacak böylesi bir süreç içindeki (ara)yüzde adalet, *siyaset* ile *hukuk* gerçekte birbirini güçlendiren değil tersine kemiren yüz olarak ortaya çıkmaktadır. Hukuk ile siyaset arasındaki bu yapışık zeminin birbirinden koparılması da ideal bir çerçeve içinde uyumlu hale getirilmesi de –henüz- tam olarak mümkün olmayan pek çok soruna gebedir. Bu yapışık yüzde güçlü bir diyalog ve işbirliği henüz söz konusu değildir. Tersine, burada tam da tarihsel bir çatışmanın ve uyumsuzluğun kapısı sürekli açık kalmaktadır.

Böylesi bir kapıdan geçerek kurulan her ilişki biçimi de, dışlanarak bertaraf edilen tehdit biçimleri de sürekli bir çatışmanın ebedi döngüsünü bize göstermektedir. Bu kapıda adalet belirli bir hukuk ve siyaset adına dağıtılır. Bu çemberin dışında kalan ve kendine yer bulamayan, başka deyişle burada bir tür yerleştirilemeyen olarak ortaya çıkanların yani mağlupların siyasal alana geçiş mücadelesi ise şimdilik hukuka aykırı ve mevcut siyasal alanı tahrip ederken, adalet isteyen olarak değil "adalete karşı!" yüz olarak kabul edilir.

Dr., Dicle Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Kaynakça

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer -Sovereign Power and Bare Life-,* (Translated by Daniel Heler-Roazen), Stanford California: Stanford University Press, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *State of Exception,* (Translated by Kevin Attel), Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.

BENJAMIN, Walter. Reflections -Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings- *Crituque of Violence,* (Edited and with an İntroduction by Peter Demetz, Translated by Edmund Jephcott), New York: Schocken Books, 1986.

BUTLER, Judith. *Kırılgan Hayat -Yasın ve Şiddetin Gücü-* (Çev. Başak Ertür), İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

DERRIDA, Jacques. *Deconstruction and the Possibility of Justice içinde -Force of Law: Mystical Foundation of Authority-* (Edited by D rucilla Cornell, Michel Rosenfeld, David Gray Carlson), USA: Published by Routledge, Chapman and Hall, Inc., 1992.

SCHMİTT, Carl. "Siyasi İlahiyat -Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Deneme-", Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, 2002, Ankara.

Hukuk *Versus* Politika Kıskacında İnsan Hakları

Funda Günsoy Kaya

Konuşmama bir soruyla başlamak istiyorum: "En korkunç savaşın yalnızca barış adına" ve "en korkunç insan-dışılığın insanlık adına" yapıldığı "felaketler çağ"ında insan hakları ve evrensel adalet söyleminin büyük güçlerin emperyal amaçlarına hizmet eden hegomonik birer araç olmak dışında, hâlâ bir anlamı olabilir mi? Çağdaş politik düşüncenin bu soruya verilecek cevap temelinde iki karşıt kampa bölünebileceği kanaatindeyim. İnsanın özgür politik bir özne olduğu için değil, insan olmak sıfatıyla devredilemez hak ve özgürlüklere sahip bulunduğunu öne süren; ve bu hakların koruyucusu olarak hukuka, hukukun üstünlüğüne vurgu yapan normativistler ve liberaller ilk grubu oluşturur. Evrensel adalet, hukuk yönetimi ve insan hakları düşüncesini ideolojik birer silah, hukuku iktidarın hizmetindeki bir araç olarak kabul edenler ise ikinci grubu oluşturur.

Evrenselci-legalist ilk grubun, Aydınlanmacı ideallere bağlı kaldığı açıktır. "İnsani olayların inanç, hurafe ya da vahiy tarafından değil akıl tarafından yönlendirilmesine duyulan güçlü istek" ile karakterize olan Aydınlanma düşüncesi, otonom, rasyonel ve kendine yeterli bir varlık olduğu düşünülen bireyi geleneğin ve keyfi otoritenin gücünden kurtarma saikiyle yola çıkar. Bundan böyle insanlar Tanrı ya da bir başka aşkın otorite tarafından değil, insan yapımı yasalar tarafından yönetilecektir. Dünyayı kendi iradesi doğrultusunda şekillendirmek isteyen ve yeryüzünde bir cennet inşa etmeyi planlayan Prometheusçu bu "Yeni İnsan" veya "insanlık", devredilemez doğal ve kutsal hakların kaynağı olarak kavranır. Bu çerçevede, bireyi keyfi otorite karşısında "Özgür" ve "Eşit" kılmanın yanı sıra evrensel adaleti ve tüm dünya halkları arasında "Kardeşlik"i gerçekleştirmenin anayasal yönetimle mümkün olacağı fikri, Aydınlanma projesinin tam kalbinde yer alır. İnsanın kendisi dışında hiçbir otoriteye dayanmayan, otoritesini kendisinden alan İnsan Hakları Bildirgeleri de yasakoyucuları bağlayan ebedi ethik ilkeler olarak görülür. Öyle ki, İnsan Hakları Bildirgesinde cisimleşen insan aklına içkin bu rasyonel ethik ilkelerin egemen devletlerarasında ortak bir hukuk tesis edecek ve böylelikle hegemonik bir süper gücün gelişmesini engelleyerek barışı mümkün kılacak güçte olduğuna inanılır. Bu çerçevede, Evrenselci-legalist ilk grup, ulusların pazara ve küresel güçlere giderek daha fazla tabi olduğu bir zamanda bireyleri bu güçlere karşı korumanın ve demokratik haklarını güvence altına almanın ancak uluslararası hukuk yoluyla mümkün olduğuna inanır (Wheeler, 173-179).

Buna karşılık, Carl Schmitt'in başını çektiği fakat hiçbir şekilde homojen bir

nitelik göstermeyen ikinci grup, hukuka uygunluğun, hukuk yönetiminin veyahut hukuki meşruiyetin, Weimar Cumhuriyeti örneğinde olduğu gibi, insan haklarını korumada ve adaleti tesis etmede yeterli olmadığını öne sürer. Zira, politika hukuku, politik meşruiyet hukuki meşruiyeti önceler. Dahası, İnsan Haklarının evrenselleştirilebileceğini, Kant'ı izleyerek hukuk yoluyla "şeytanlardan mürekkep bir millet"in bile bir arada yaşayabileceğine inanan ilk yaklaşım, her hukuki düzenin bir *aporia*, bir açmaz ile malul olduğu gerçeğini gizler. Şimdi bu söylediklerimizi biraz açalım.

Modernleşme, metafizikten politikaya hayatın tüm alanlarında sekülerleşme, dolayısıyla özgürleşme demektir. 1789 Fransız Devrimi bu özgürleşme sürecinin politik tezahürüdür. Zira Devrim Avrupa'nın hemen her yerine monarkın kişisel yönetimine karşı "özgürlük", "eşitlik", "kardeşlik" kavramları altında insan hakları ve hukuk yönetimi fikirlerini taşır. İnsan Hakları Bildirgesi sürecin son halkası, Agamben'in de ifade ettiği gibi, ulusal egemenliğe geçişin ayan beyan ilanıdır. Ancak, Schmitt'in liberalizm ile demokrasi arasında yaptığı ayrımla dikkat çektiği üzere, ulusal egemenliğe ve modern demokrasiye geçişte esas amaç, bir kolektivite olarak düşünülen halk ile devletin özdeşliğini sağlamaktır; bir insanlık demokrasisi ortaya koymak değil. Türdeşlik ve heterojenliğin dışlanması demokrasinin iki ana özelliğidir. Zaten "'yabancı' kavramını tanımamış ve tüm insanların eşitliğini gerçekleştirmiş bir demokrasi şimdiye kadar hiçbir zaman varolmamıştır". (Schmitt, 11) Bu minvalde, ulusal egemenliğe geçiş ve modern demokrasinin doğuşu, başlangıçtan itibaren, yabancı olanı dışlayan, homojen bir halk tasavvuruna dayanır. Öyleyse, yalnızca ulusun üyelerinin yurttaş statüsüne sahip olduğu ve yalnızca aynı ulusal kökenden gelen insanların yasal kurumların korumasından yararlanabilecekleri düşüncesi, ulus-devlet sisteminin yapısı içinde zımnen varsayılmıştır.

Buna karşılık evrenselci-legalist grubun liberal hümanitaryan "politika"sı, çatışmayı ortadan kaldırarak evrensel barışın mümkün olabileceği inancını kutsar. Bu temelde, o, "tözsel eşitlik ve türdeşlik üstünde temellenmiş...demokrasiler yerine bir insanlık demokrasisini koyar". Fakat insanlar politik olmayan bir insanlık kategorisi içinde ele alınabilecek soyut bireyler değildirler: Schmitt'in ifadesiyle, "politik alanda insanlar birbirleriyle soyutlamalar olarak değil, politikayla ilgilenen ve politikayla belirlenen yurttaşlar, yönetenler ya da yönetilenler, politik açıdan müttefikler ya da muhalifler, yani her zaman politik kategoriler içinde yer alan insanlar olarak karşı karşıya gelirler". Bu durumda "insan hakları" ifadesi, herhangi bir devletin yurttaşı olmayan, dolayısıyla ulusal aidiyeti bulunmayan ve yasa ile kendilerine herhangi bir hakkın tanınmadığı kişiler için geçerli olabilir. Fakat yurttaşlık haklarından ayrı evrensel bir insan hakları olduğu düşüncesi kendi içinde bir paradoks taşır ve Schmitt dışında bu paradoksa işaret eden bir başka kişi Hannah Arendt'tir. Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*'de ortaya koyduğu

insan hakları düşüncesi Schmitt'in tespitleriyle çarpıcı bir benzerlik taşır. Schmitt gibi, Arendt de yurttaşlıktan ve milliyetten bağımsız evrensel insan hakları düşüncesinin uygulanabilir olmadığını söyleyerek ulusal egemenlik ile insan hakları arasında zorunlu bir bağ tespit eder. (Arendt, 294-295,298)

Burada Arendt, insan hakları kavramının geçerli olduğu kimselerin ilkin yurtlarından ayrı düşen ve ikinci olarak politik bir yönetimin korumasını yitiren kimseler olduklarına işaret eder. Masum insanlar olmaları dışında hiçbir politik statü taşımayan devletsiz mültecilerin içinde bulundukları zor durumun sebebi, "yaşamak, özgür olmak ve mutluluğu aramak hakkından ya da yasalar karşısında eşit olmak ve düşünce özgürlüğü haklarından yoksun" olmaları değildir. Tersine, bu insanlar zaten tam da yurtlarını, politik yönetimin korumasını ve dolayısıyla politik statülerini yitirdikleri için haklarından mahrum kalmışlardır. Başka bir deyişle, artık herhangi bir topluluğun üyesi olmayan bu insanların kötü durumda olmalarının nedeni, "yasalar karşısında eşit olmamaları değil, onlar için bir yasanın varolmamasıdır". Bu insanlar yurttaşlık haklarından mahrum oldukları ölçüde yasaların da dışında kalırlar. Yahudi halkı örneğinde olduğu gibi, en temel insan hakkı olan yaşama hakkının bu insanların ellerinden alınışı, onların yasanın dışında bırakılıp "lüzumsuz" hale getirilmesi, yurttaşlık haklarından mahrum bırakılmalarıyla mümkün olmuştur. Bu insanlar sığındıkları devletlerdeki varoluşlarını haklara değil, yabancısı oldukları insanların merhametine borçludurlar. Çünkü hiçbir ulusu bu insanları beslemeye mecbur kılacak bir yasa yoktur. Dolayısıyla, Arendt için yurttaşlık haklarından ayrı bir insan hakları düşüncesi, yurttaş olma, bir yere ait olma, politik bir topluluğun üyesi olma hakkı elinden alınan insanlar için geçerli olabilir. (Arendt, 299-303) Paradoks tam da buradadır: kendi şahsında insan haklarının sembolü olan kişi, yani mülteci aslında kavramın kendisinde meydana gelen köklü bir krize işaret eder. Zira, yersiz-yurtsuz mülteci, insan olmak dışında hiçbir niteliğe haiz olmayan, böyle olmakla da kendisi için hiçbir kanunun olmadığı, yani hukuki uzamın dışında kalan insandır. İnsan hakları denilen şey, aslında hiçbir hakka sahip olmayanların hakkıdır.

Somut bir insan grubundan, somut insani ilişkilerden ayrı evrensel adalet, evrensel insanlık, evrensel barış, dünya yurttaşlığı ve evrensel rasyonel bir hukuk sistemi düşüncesi, evrensel bir toplum vazeder. Evrensel toplum projesinde "politik varlıklar formunda uluslara, sınıf mücadelelerine ve düşmanca gruplaşmalara yer yoktur". (Schmitt 1976,55) Açıktır ki evrensel barış, insani yaşamı "salt yaşam" olmaktan çıkaran ve ona hakiki anlamını veren tüm sorunların üstünde uzlaşmaya varmanın olanaksız olduğu birer 'değer' sorununa dönüştürülmesiyle mümkün olabilir. Oysa ki Yahudi soykırımı, ulus içindeki tüm insanları birbirinin hukuki eşiti haline getirme ve yasa önünde onları aynı kılma yönündeki liberal çözümün yetersizliğini bir kez daha kanıtlamıştır. Zira hukuki eşitlik sosyal eşitliği garanti etmez. Legal eşitlik legal kurtuluş olsa bile, sosyal kurtuluş

değildir. Toplumun dışı olmadığı, insan zorunlulukla özgül bir dile, dine, kültüre sahip bir topluluğa doğduğu için İnsan Hakları Bildirgelerinde bahsi geçen insan boş bir kurgudur. Gerçekte insan hakları özgül bir dile, dine, kültüre, yani özgül bir yaşama biçimine sahip halkların haklarıyla özdeştir. Nitekim hiçbir devlet, salt insan olarak bir insana eşit haklara sahip bir yurttaş olarak muamele etmez. Bu durumda, "devredilemez" İnsan Hakları politik otoriteden bağımsızlığı imlemek bir yana, kendisini koruyacak ve garanti altına alacak politik yönetimlere ihtiyaç duyar.

Ancak burada bir başka açmazla daha karşı karşıyayız. "İnsan hakları" düşüncesinin temel amacı devletlerin hukuki bir yolla yürüttükleri sistematik kıyımlara karşı bir adalet çağrısı ve kriteri olmaktır. Öyle görünüyor ki, insan hakları ihlalleri karşısında suçlanan ve çeşitli yaptırımlarla karşı karşıya kalan ulus-devlet, aynı zamanda, bu hakların garantörü konumundadır. Bugün bu gücün yerini uluslararası hukuka ve bir dünya devletine bırakacağı söylenmektedir. Fakat bu durumda, insan haklarının "muharrir"i kim olacaktır? Hiçbir norm, hiçbir düzen kendi başına varlığa gelemez. Ona varlık kazandıracak bir iradeye ihtiyaç duyar. Bu bakımdan, her hukuki düzenin ardında hukuka tabi kılınamayan veya hukuki bir değerlendirmenin konusu olmayan bir karar iradesi vardır. (Kaya 2010, 381) Peki ama "evrensel insan/insanlık" adına kim karar alma hak ve yetkisine sahiptir? Hiçbir kurumun, normun ve düzenin kendisini kurucu bir iradeye atıfta bulunmadan *ex nihilo* var edemeyeceği dikkate alındığında, "Tanrı" ve onun koyduğu "doğal yasalar", tarihin çeşitli dönemlerinde, Derrida'dan ödünç alarak söylersek, birer "sabitleyici" (constative) mercii olarak karşımıza çıkar. (Derrida 2002, 49-51) Ancak açıktır ki, post-metafizik bir çağda insan hakları teorisi bu teolojik temelden yoksundur. O halde, temel sorun şudur: felsefi açıdan temelsiz ve politik açıdan fazlasıyla güçsüz görünen insan hakları söylemine geçerlilik kazandıracak yeni bir temel nerede bulunabilir? İnsanlığa karşı işlenen suçlara Arendt'in "haklara sahip olma hakkı" nosyonuyla karşı çıkabilir miyiz ya da insanın evrensel haklarına duyduğumuz inanca teorik bir meşruiyet sağlayabilir miyiz? Bundan çok emin değilim. Burada, son olarak, karşı karşıya bulunduğumuz açmazın insanın ontolojik kurulumuna içkin olduğunu söylemek istiyorum. Bu açmazı en çarpıcı tarzda dile getirdiğini düşündüğüm Pascal'ın şu sözleriyle bitirmek istiyorum: "adaleti olmayan güç tirancadır, gücü olmayan adalet ise mümkün değildir" (Derrida 1992, 10-11).

Dr., Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Kaynakça

Arendt, Hannah. 1998. *Totalitarizmin Kaynakları: Emperyalizm*. çev.B.S.Şener. İletişim Yay. İst.

Derrida, Jacques. 1992. Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. eds. D.Cornell.

M.Rosenfeld. D.G.Carlson. Routledge.

Derrida, Jacques. 2002. Declarations of Independence. *Negotiations*. Stanford University Press.

Kaya, Funda Günsoy. 2010. *Felsefe ile Teolojinin Kavşağında:Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan,* Paradigma Yay. İst.

Schmitt, Carl. 1976. The *Concept of Political*. trans: George Schwab. Rutgers University Press. New Jersey.

Schmitt, Carl. 1985. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. trans.E.Kennedy. The MIT Press.

Wheeler, Brett R. 2001. Law and Legitimacy in the Work of Jürgen Habermas and Carl Schmitt. *Ethics and International Affairs* 15.

Parçalanmış Politik Birliği Yeniden Kurmak: Hikaye Anlatımı

Hakan Çörekçioğlu

Politik birliği kurma sorunu Antikiteden itibaren politik düşüncenin merkezinde yer alan ana temalardan biridir. Antik Yunan'ın *arkadaşlık* kavramında, Fransız Devrimi'nin "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" ilkesinde, liberal düşüncenin özgürlüğe cumhuriyetçi geleneğin ise eşitliğe vurguyla tanımladığı vatandaşlık anlayışında, bu sorunun izini sürmek mümkündür. Antikiteden Aydınlanmaya ve daha sonrasına kadar uzanan tarihsel süreçte devlet, demokrasi, insan hakları, hukuk ve tarihle ilgili birçok özgül teorinin bu merkezi tema üzerinde şekillendiği açıktır.

Politik birliği tesis etme sorunu günümüzde yine politik tartışmaların gündemindedir. Çağdaş tartışmalar, bu kez etnik ve kültürel ayrışma, kimlik ve tanınma mücadelesi olarak ortaya çıkan politik parçalanmayı aşma yolları üzerinde dönmektedir. Kabaca tanımlarsak, politik parçalanma, politik toplumun üyelerinin (ya da grupların) kendilerini ortak iyiye gönderimle değil, kendi özgürlük yorumlarına, özel çıkarlarına ve özgül kaygılarına gönderimle tanımlamalarını ifade eder. Bu durumda politik birliği ve ortak yaşamı tesis edecek ilkeler konusunda ciddi bir gönderim krizi ortaya çıkar. Bu, aynı zamanda çağdaş politika düşünürlerinin çoğulculuk problemi olarak adlandırdıkları şeye işaret eder. O halde günümüzdeki temel politik sorun, çoğulculuğu kuşatan bir ortak yaşam biçimini kurma sorunu olarak özetlenebilir.

Çağdaş politika felsefelerini meşgul eden bu problemin, yani modern politik parçalanmanın teşhisine ve bu parçalanmayı aşma yolundaki önerilere ilişkin bir başlangıç noktası aradığımızda, iki önemli düşünür, diğerleri arasından, öne çıkmaktadır: Walter Benjamin ve Hannah Arendt.

Benjamin ve Arendt, modern toplumu bir kriz toplumu olarak betimlerler ve bu krizin en genel anlamda deneyimin parçalanmasından kaynaklandığını düşünmeleri bakımından uzlaşırlar. Aslında gerek Benjamin'i gerekse Arendt'i deneyim üzerine düşünmeye sevk eden ortak nokta, her ikisinin de, tarihte o ana kadar eşi benzeri yaşanmamış büyük şiddet olaylarına tanık olmalarıdır. Benjamin I. Dünya Savaşı'nın ve Nazi rejiminin tanığıdır ve bilindiği gibi, II. Dünya Savaşı'nın hemen başlangıcında Gestapo'dan kaçarken İspanya sınırında intihar eder. Arendt ise, Nazi faşizmine ilaveten, II. Dünya Savaşı'na ve atom bombası deneyimine tanıklık eder. Bu açıdan her ikisinin düşüncesinde belirleyici öğe katastrofi bilincidir. Ancak onlar arasındaki ortaklık sadece katastrofik deneyimi yaşamış olmaları ve bu deneyimlerin etkisiyle modern dünyanın

temel karakteristiğini parçalanmışlık hali olarak tanımlamaları değildir, onların bu parçalanmışlığı aşmak için önerdiği çözümler de şaşırtıcı ölçüde benzerlik taşır. Benjamin'in daha çok kültür eleştirisi bağlamında, Arendt'in ise daha çok politik eleştiri bağlamında ortaya koyduğu çözüm, geçmişi yardıma çağırmak bakımından da benzerdir. Üstelik her iki filozof için de geçmiş parçalıdır ve modern dünyada ortaya çıkan kültürel ve politik parçalanmadan kurtulmanın yolu, geçmişi unutuluşun boşluğundan kurtarmaktır. İşte bu temel görüş, iki filozofu aynı konu üzerinde düşünmeye sevk etmiştir: Hikaye anlatımı.

Yukarıda kabaca serimlemeye çalıştığımız çerçeve, aşağıdaki incelememizin temel amacını özetlemektedir. Burada, Benjamin ve Arendt'in modern dünyadaki parçalanmışlık durumuna ilişkin düşünceleri ile hikaye anlatımı hakkındaki görüşleri arasındaki ilişkiyi incelemek ve onların eski tarz hikaye anlatımını yeniden canlandırma çabasının, çağdaş politik probleme sunduğu alternatifi saptamak amaçlanmaktadır.

Benjamin'e göre, modern dünyadaki parçalanmışlığın kaynağında "deneyimin gittikçe körleşmesi" (Benjamin 1991a, 611) yatar ve bu körleşme bir kriz durumuna işaret eder. Benjamin deneyimi, geleneğin yarattığı ve aktardığı ortak bir anlam dizgesi içerisinde oluşan bir bütünlük olarak alır ve tek tek yaşantıların bu bütüne bağlı olarak anlamlı kılındığını düşünür (Benjamin'in deneyim kavramı üzerine ayrıntılı bir analiz için bkz. Weber 2000). Buna göre deneyim, ortak anlam dizgesi içerisinde dünyayla kurduğumuz ilişkiyi, dünyayı görme biçimimizi ifade eder. Bu nedenle Benjamin deneyimin körleşmesini yaklaşmakta olan büyük bir toplumsal ve tarihsel katastrofinin habercisi olarak yorumlar. Aslında Benjamin'in düşüncesinde, deneyimin körleşmesi ile yarı metafizik bağlamda "dilin düşmesi" (Benjamin 1991b, 152-53) olarak adlandırılan şey arasında doğrudan bağlantı vardır. Benjamin dilin düşmesinden gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkinin dünyevileşmesini ve keyfileşmesini anlar ve bu bakımdan Saussurcü modern dil teorilerini "burjuva dil anlayışı" (a.e, 144) olarak adlandırır. En genel anlamda bu, Benjamin için "dilin araçsallaşması"nı (Menninghaus 1980, 73) ifade eder. Dilin araçsallaşması, kelimelerin taşıyıcısı olduğu anlam ufkunun değişmesiyle, bu ise günlük yaşam ve iletişim biçimlerinin farklılaşmasıyla sonuçlanır (Bu konuda ayrıntılı bir analiz için bkz. Çörekçioğlu 2009). Paris'in pasajları, medyatik iletişim biçimleri, teknolojik ve bilimsel fuarlar, kitle ve tüketim toplumu vb., deneyimde ortaya çıkan değişimin temel göstergeleridir.

Benjamin'e göre teknolojik modern toplum, bilgi yerine enformasyona dayalı bir kitle toplumudur ve modern gazetecilik te olduğu gibi bu toplumda bilgi sansasyonla yer değiştirmiştir. Bütün bunların sonucunda Benjamin eski iletişim biçimlerinden biri olan ve topluluğun ortak anlam dünyasını tesis etmede önemli bir işlevi bulunan eski hikaye anlatıcılığının, modern yaşamın ve modern deneyimin koşulları altında kaybolduğunu teşhis eder. Bu bağlamda Benjamin modern toplumda hikaye anlatıcılığının

çökme süreci içine girdiğini ve bu sürecin deneyimin parçalanmasında, dolayısıyla topluluğun dağılmasında en etkili nedenlerden biri olduğunu düşünür. Ancak yeri gelmişken değinmemiz gerekirse, Benjamin hikaye anlatımındaki çökmeyi sadece kitle ve medya toplumunun koşullarına bağlamaz, imha gücü yüksek silahların kullanıldığı, modern bilim ve teknoloji destekli modern savaşların da bunda etkili olduğunu düşünür. Bu noktada Benjamin I. Dünya Savaşı'ndan sonra cepheden dönen askerlerin, yaşadıklarını anlatma yönündeki isteksizliğine ve başarısızlığına vurgu yapar (Bu konuda Arendt ile karşılaştırmalı bir analiz için bkz. Evers 2005). Yaşanan şiddet öylesine büyüktür ki, askerler bu şiddeti hatırlamak bir yana unutmaya eğilimlidir.

Tüm bunlara ilaveten, Benjamin'e göre modern kitle toplumunda hikaye anlatıcılığının çökme süreci içine girmesinin bir diğer nedeni anlatının bireyselleşmesidir. Bireysel anlatı biçimi, modern öncesi kolektif anlatı biçimlerinin yerini alır. Benjamin'in anlatının bireyselleşmesiyle kast ettiği şey modern romandır (Benjamin 1991c, 440). Ona göre roman aslında kamusal olarak paylaşılan özel bir deneyimdir ve bu, daha sonra Arendt'in politik düzeyde analiz edeceği kamusal alanın özel alan tarafından istila edilmesi olarak adlandırdığı sürecin bir uzantısıdır. Benjamin romanın bireysel karakterinde anlatı olgusunun devre dışı kaldığını düşünür; çünkü Roman anlatan ile alımlayan veya okuyucusu arasında zamansal ve mekansal bir mesafe yaratır. Bu mesafe, eski hikaye anlatıcılığındaki dinleyiciler topluluğunun dağılmasına ve kaçınılmaz olarak hikaye anlatıcısının ortadan kalkmasına neden olur. Açıktır ki, romanda metin, sözel anlatının yerine geçtiği için, ifade ve iletişim yolları da değişir. Öte yandan gerek modern romanda gerekse de medyanın enformasyona dayalı haberlerinde deneyim tekrar eden ve kamusal olarak paylaşılan bir şey olmaktan çıkar. Bireysel deneyimlerin ürünü olan roman ve sansasyona dayalı gazetecilik, tekrara dayalı bir iletişim süreci oluşturmak bir yana, böyle bir iletişimin tesis edilmesine ket vurur.

Oysaki eski tarz sözel hikaye anlatımı kolektif olarak gerçekleştirilen bir iletişim biçimidir ve onun etkisi, anlatılan hikayenin tekrarına dayanır. Tekrar, hikayenin kuşaktan kuşağa aktarılmasını ve ilk deneyimin daha sonraki dinleyiciler kuşağının deneyimi haline gelmesini sağlar. Böylece hikaye anlatımı tekrara dayanması bakımında geleneğin yaratılmasını ve aktarılmasını; kolektif olarak sergilenen bir eylem olması bakımından da geleneğin taşıdığı ortak anlam ufkunun, her dinleyici topluluğunda, yeniden üretilmesini ve gelişmesini sağlar. O halde tekrar edersek, deneyimin parçalanması, geleneğin parçalanmasını, geleneğin parçalanması ise topluluğun parçalanmasını beraberinde getirir; bu ise ortak anlam dünyasının yıkılmasıyla sonuçlanır.

Benzer tarzda kendi şimdisi'nin deneyimleri üzerine düşündüğü *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Hannah Arendt, insanlar arası ortak yaşamın tahrip edilmesinde hangi tarihsel ve kültürel süreçlerin etkili olduğunu göstermeye çalışır. Arendt, yaşadığı çağı, aynı zamanda tarihteki

"karanlık zamanlar"dan biri olarak değerlendirir. Arendt "karanlık zamanlar" metaforuyla, insanlar arası ortak deneyim olanaklarının ortadan kalktığı, birbirinden kopuk bireylerin oluştuğu, insanların politik eylemden vazgeçtiği ve politik birliğin dağıldığı dönemleri anlar (Arendt 1968, 11). Özgül olarak modern zamanlar söz konusu olduğunda, karanlık, tüm bunlara ilaveten, Arendt'in toplumsalın yükselişi olarak adlandırdığı şeye işaret eder. Toplumsalın yükselişiyle kast edilen şey, özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırın ortadan kalkmasıdır; başka deyişle kamusal alanın yani insanlar arası ortak deneyim mekanının özel alan tarafından istila edilmesidir. Bu bağlamda Arendt *Totalitarizmin Kaynakları*'nda 20. yüzyılın antisemitizm ve emperyalizm olmak üzere iki büyük deneyimi üzerinde düşünür. Ona göre modern ulus devletin tek tip vatandaş yaratma ideali ayrımcılıkla sonuçlanmış ve bu ideal en radikal biçimde Nazi faşizminde gerçeklik kazanmıştır. Bu süreç, insanlık idealinin yok olmasını, bu idealin yok olması ise ortak duyunun yıkılmasını ve belli bir grubun vatansızlaştırılmasını beraberinde getirmiştir (Arendt 1996a, I. ve II. Bölüm). Emperyalizmin'e gelince, o, Arendt için burjuva ideolojisinin dünya üzerindeki "siyasi hakimiyetinin başlangıcını" (Arendt 1998a, 35) ifade eder ve bu hakimiyet insanın sadece doğayla ilişkisini değil, aynı zamanda diğer insanlarla ilişkisini tahakküm ilişkisi olarak tesis eder. Kılınç Toker'in belirttiği gibi, "en büyük kuramcısı (...) Hobbes" olan tahakküm temelli emperyalist ideoloji, "kamusal yararı, toplumsal bağı ortadan kaldırdığı için", bu ideolojide devlet artık "ortak bağdan hareketle değil özel çıkarlardan hareketle" (Kılınç Toker 2003, 543) tanımlanır. Bu, en genel anlamda, Arendt'in toplumsalın yükselişiyle kast ettiği şeyi, yani eskiden özel alanın meselesi olan ekonominin, kamusal bir mesele olan politikayı belirlemesini ifade eder. Böylece Arendt *Totalitarizmin Kaynakları*'nda gerek antisemitizmin gerekse emperyalist ideolojinin ortak dünya üzerinde yarattığı parçalanmanın nasıl Nazi totalitarizmiyle sonuçlandığını göstermeye çalışır. Başka şekilde ifade edersek, Benjamin'in deneyimin körleşmesinden hareketle öngördüğü katastrofiyi, yani totalitarizm deneyimini öğelerine ayırarak analiz eder.

O halde gerek Benjamin için gerekse de Arendt için 20 yüzyılın ilk yarısında yaşanan olaylar sadece tarihte bir dönüm noktası değildir, aynı zamanda gelenekte gerçekleşen bir kırılmadır. Kitlesel düzeyde şiddetinin yaşandığı durumlarda Benjamin'in tabiriyle "bekanntlich" yani herkesin çok iyi bildiği şey anlamını yitirir (Benjamin 1991d, 638). Benjamin için bu, geleneğin iflası demektir. Benzer biçimde Arendt "trabzansız düşünme yeteneğimizi" (Hill 1979, 336) geliştirmekten bahsettiğinde aslında eylemimizi yönlendirecek ortak anlam dünyamızı, dolayısıyla geleneği kaybettiğimizi ima eder. Arendt için trabzansız düşünme ihtiyacı, sadece anlam dünyasını kuran geleneğin parçalanmasının bir sonucu değildir, aynı zamanda, iki büyük dünya savaşıyla birlikte, soyut insan hakları kavramının, modern vatandaşlık anlayışının ve hepsinden önemlisi ilerlemeci tarih tasarımının çöküşünün bir sonucudur. Arendt'in metaforunu açarsak, trabzanlar merdivenleri düşmeden çıkabilmemizi

sağlayan tutamaçlardır ve tutamaçlar yıkıldığında basamakları güvenli bir şekilde çıkmak zorlaşır. İşte Arendt modern dünyada trabzanlarının yıkıldığını düşünür. Biz anlam dünyamızı kurmak, eylemimizi yönlendirmek, maruz kaldığımız kötülükleri telafi etmek için artık ne geleneğe tutunabiliriz, ne akıl yürütmenin mantıksal şemalarına dayanabiliriz, ne de insanlığın durmaksızın ilerlediğini söyleyen, daha adil ve daha mutlu bir yaşamın bizi beklediğini ileri süren büyük tarihsel anlatılara güvenebiliriz. Arendt bu noktada trabzansız düşünme yeteneğimizi geliştirmemiz gerektiğini düşünür ve bu yeteneği geliştirmek içinse, geçmişin parçalı yapısından, geleneği ve politik birliği yeniden kuracak bir şekilde, hikayeler anlatmayı önerir.

Bu noktada Benjamin ile Arendt arasında başka bir benzerlik ortaya çıkar. Her iki düşünür için geçmiş, geleceğe doğru sürekli ilerleyen tek biçimli bir süreç değildir, aksine içerisinde kaybolmuş imkanlar taşıyan parçalı bir süreçtir. Bu geçmiş anlayışı her iki düşünürün tarihsiciliğe ve onun ilerleme anlayışına yaptığı eleştirinin zemininde yatar. Benjamin için evrensel tarih anlayışıyla modern tarihsiciliğin ve tarihsici anlatının ilerlemeye duyduğu inanç, tarihin gerçek doğasını ilişkin bir yanlış anlamadan ibarettir. Ona göre, tarihin gerçek doğası ilerleme değil, tam tersine katastrofidir. Benjamin "hiçbir kültür dokümanı yoktur ki, aynı zamanda barbarlık dokümanı olmasın" (Benjamin 1991e, 696) sözünü bu bağlamda ifade eder. Ona göre tarih, düz çizgisel bir zaman içinde durmaksızın ilerleyen, beli bir ereğe doğru yol alan ve içindeki tüm tikel olayların ve tüm kötülüklerin evrensel bir ereğe hizmet ettiği bir süreç değildir. Benjamin için tarih, enkaz üzerine enkaz biriktiren tek bir katastrofidir.

Arendt'in yazılarında da tarihin katastrofi olduğu fikri, çoğu zaman arka zeminde yer alır. O, Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine*'de tarihi bir enkaz yığını, bir katastrofi olarak betimlediği pasajı alıntılayarak, Aydınlanmanın ve hatta 19. yüzyılın ilerleme anlayışını fazlasıyla gerçek dışı bulur (Arendt 1998a, 44). *Karanlık Zamanlarda İnsanlar*'da söylediği gibi, "en iyi bilinen hakikatler bugün parçalanmış durumdadır ve biz yıkılmış direkler arasında etrafımıza bakıyoruz." (Arendt 1968, 11) O halde, Arendt de, tıpkı Benjamin gibi, kendi şimdi'sini adım adım birikmiş bir enkaz yığını olarak görmektedir. Onun için enkaz geleneğin yıkıntıları arasında politik olarak köleleştirilmiş dünyadır.

Peki bu enkazı bertaraf etmenin bir yolu var mıdır? Her iki düşünür için de yapılması gereken şey, yıkıntıları anlatmak ve unutuluşun boşluğunda kalmış geçmiş deneyimleri kurtarmaktır. Bu noktada Benjamin ve Arendt, hikaye anlatımının bir türü olarak tasarladıkları yeni bir tarih yazıcılığı geliştirmeye çalışırlar. Parçalı tarih anlayışına dayanan ve tarihsiciliğin ilerlemeci tarih yazıcılığına bir alternatif olarak düşünülen bu yeni tarih yazıcılığında, Arendt ve Benjamin aynı yöntemi benimserler. Benhabib'in iddia ettiği gibi, bu yöntem büyük tarihsel anlatıların sürekliliğini parçalamak, kronolojiyi kırmak, parçalanmışlığı vurgulamak ve tarihsel

ölünün ya da Benjamin'in deyimiyle mağlubun bakış açısından yazmak veya hikayeler anlatmaktır (Benhabib 1990, 181-2).

Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine*'deki modern (tarihsici) tarih yazıcılığına eleştirisi salt bir yöntem eleştirisi değildir, onun eleştirisi esasen etik ve politiktir. Benjamin'e göre aslında tarihte tek bir süreklilik vardır: Tahakküm. İlerlemeci tarih yazımı, bu tahakkümü evrensel tarih idesi altında meşru kılar. Ayrıca Benjamin'e göre, tarihsici anlatıda tarihsel olgu, galibe duyulan empatiyle değerlendirilir (Benjamin 1991e, 696). Bu empati, sadece galibin perspektifine yerleşmekle ve bu perspektif altında galibin uyguladığı baskıyı maskelemekle sonuçlanır. Burada, amaç mağlubun ya da ölenin izlerini değersizleştirerek yok etmektir. O halde gerçek bir tarih yazımı (Benjamin'in terminolojisiyle tarihsel materyalistin tarih yazıcılığı), galibin perspektifine değil, ölenin perspektifine yerleşmelidir ve tarihte ortaya çıkmış olan hiçbir şey bir kayıp olarak görülmemelidir. Ancak bu, ölenin hikayesini yüceltmek veya mağlubu tarihin gerçek galibi olarak sunmak anlamına gelmez. Bununla amaçlanan şey, ölenin deneyiminin bakış açısından (tarihin havını tersine tarayıp) yazarak tarihsiciliğin çarpıtmalarına alternatif bir tarih yazmak ya da tarihsici anlatının değersizleştirdiği tarihsel olguyu aramak ve açığa çıkarmaktır.

Eğer tarihsici tarih yazıcılığı tarihsel olgunun hakikatini galibe duyduğu empatiyle çarpıtıyorsa, o zaman açıktır ki, tarihsel hakikat denen şey, ölenin bakış açısından yazılan şeydir. Başka şekilde söylersek hakikat, tarihin özünü oluşturan katastrofiyi yaşayanın anlattığı hikayedir. Ancak yine açıktır ki, eğer hakikat olguyu doğrudan yaşayanın bildiği bir şeyse, tarihin gerçek hakikatini ancak ölen ya da öldürülen bilebilir. Bu durumda hakikat asla dile getirilemez olan bir şeydir. Çünkü ölü konuşamaz ve hakikat bu anlamda mutlak olarak sessizdir. Ama Benjamin, hatırlama sayesinde bu sessizliği dile dökebileceğimizi, ölenin yaşadığını "alıntıla"yıp hakikate ilişkin bir yorum üretebileceğimizi düşünür. Bu noktada Benjamin psikoanalize yönelir ve buradan hareketle hafızanın iki türü olduğunu söyler: İradi hafıza ve gayri iradi hafıza (Benjamin 1991a, 609-10). İradi hafızada etkin olan faktör dikkatir ve anımsanan şeyin bizzat yaşanmış olmasıdır. Bu yönüyle iradi hafıza bize geçmiş hakkında enformasyon sağlar. Buna karşılık gayri iradi hafıza henüz bilinçli olarak deneyimlenmemiş olan şeyi içerir veya başka türlü ifade edersek gayri iradi hafıza, öznede henüz deneyim olarak ortaya çıkmamış geçmişi barındıran bir haznedir. Bu ayrımdan hareketle Benjamin, hikaye anlatıcısına veya tarihsel materyalistin tarih yazıcılığına önemli bir görev atfeder: Kolektif hafızada henüz deneyim olarak ortaya çıkmamış olan geçmişi anlatmak. Bu, gayri iradi hafızada yer alan şeyi, bilinçli bir deneyime dönüştürmek anlamına gelir ve Benjamin bunu özgül olarak *eingedenken* (hatırlama) olarak adlandırır (a.e, 608). *Eingedenken* iradi ve gayri iradi hafızadan farklı olarak geçmişin bilince çağrılmasını, bilinçli anımsamayı ifade eder. O halde hikayeler, geçmişi bilince çağırarak

kolektif deneyimin üretilmesini ve ortak hafızanın yaratılmasını sağlarlar. Tarihsel materyalist veya hikaye anlatıcısı, tahakküm altına alınmış olan mağlubu, tahakküm altına alınmış olarak göstererek, galibin mantığını tersine çevirir. Başka şekilde ifade edersek ortak hafızada yer almayan mağlubun hatırlanmasını sağlar. Böylece Benjamin hikaye anlatımının kurtuluşçu ve özgürleştirici bir işlevi olduğunu, insanlara kurtuluş ve özgürlük bilinci aşılayabileceğini düşünür.

Bu bağlamda Arendt, Benjamin'in hatırlamadan beklediği şeyi, yani deneyimlenmemiş olanı deneyim kılmak işlevini, Kantçı imgelem yetisine atfeder. Nitekim, Herzog'un belirttiği gibi, "Vögelin'e Yanıt"ında Arendt, tarihsel araştırmaların zorunlu olarak bir şahsi deneyim öğesi içerdiğini iddia eder ve tarihçinin tarihsel olgularla kurduğu şahsi deneyimde ve bu deneyimin belirlediği tarih yazımında, Kantçı imgelem yetisinin uygun bir yöntemsel araç olarak kullanılabileceğini düşünür (Herzog 2000, 17).

Kant *Saf Aklın Eleştirisi*'nde imgelem yetisini, bir nesneyi, bu nesne "mevcut olmadığında" ya da algı nesnesi olarak karşımızda durmadığında bile "görüde [bilinçli algı] tasarlama yetisi" olarak tanımlar (Kant 1995a, 148). Arendt Kant'ın tanımladığı biçimiyle bu yetiyi, hafızadan daha kapsayıcı bulur, çünkü imgelem özgürce seçtiği herhangi bir şeyi burada mevcut kılabilir ve onu deneyim nesnesi haline getirebilir. Arendt, Kant'ın şematizminde imgelemin, duyarlılık ve anlık (akıl) arasında bağlantı kuran bir yeti olduğunu söyler (Arendt 1998b, 106). O halde imgelem yetisi önümüzde algı nesnesi olarak durmayan bir şeyi, düşüncede tasarlama imkanı sağlar ve bizde mevcut olmayan deneyimi bilinçli bir deneyim haline dönüştürebilir. Eğer Arendt'in iddia ettiği gibi, Kantçı imgelem tarih bilimleri için uygun bir yöntemsel araçsa, o zaman Kantçı imgelem yetisiyle geçmişin olgularını anlatan bir tarihçi, bizzat kendisinin deneyimlemediği tikel olaylara bağlanır ve onları kendi deneyim nesnesi haline getirebilir. Üstelik Kantçı imgelem yetisini kullanan bir tarihçi, kendisine mal ettiği geçmiş deneyimleri, yazdığı tarihle, kamusal ve kolektif bir deneyim haline dönüştürebilir. Arendt bu yeti sayesinde mağlubun veya ölenin deneyimini kavrayabileceğimizi ve onun kayıp tarihini ifşa edebileceğimizi düşünür.

Ancak şu noktaya açıklık kazandıralım: Tarihçinin imgelem yetisiyle geçmiş deneyimleri kendi deneyimi kılması, imgelemin konusu olan olguyla empati kurması demek değildir. Bu noktada Arendt, Kantçı zihinsel yetiler arasındaki sistematik bağlantıda kalarak bunu, bir yargı meselesi olarak görür. Hikaye anlatıcısı olarak tarihçi, Benhabib'in değindiği gibi, en az moral fail kadar yargı edimleriyle meşgul olmak zorundadır; ama bu, tarihçinin belli ilkelerin ve değerlerin perspektifinden yargılaması anlamına gelmez; tersine yargısını, başkasının bakış açısına yerleşerek vermesi, bu yolla hepimizi içeren bir bakış açısından ortak bir gerçekliği yeniden yaratması anlamına gelir (Benhabib, 182-3). Nitekim bu noktada belirleyici olan şey, Arendt'in Kant'dan hareketle geliştirdiği, genişletilmiş düşünme maksimidir (Arendt 1998b, 94-96). Arendt'in

politik yargı için en uygun düşünme tarzı olarak tanımladığı genişletilmiş düşünmeyi Kant, ortak duyunun maksimlerden biri olarak formüle eder ve onu, kişinin "kendisini başka herkesin yerine koyarak" yargı vermesi olarak tanımlar (Kant 1995b, 224-27; bu maksimin Kant'ın zihinsel yetiler sistematiğindeki yeri ve iletişimsel karakteri hakkında bir analiz için bkz. Recki 2010).

Arendt'in gerek tarih yazıcılığı hakkındaki düşünceleri gerekse de *Kant Üstüne Dersler*'de geliştirdiği formülasyonları göstermektedir ki, Kantçı imgelem yetisiyle birlikte genişletilmiş düşünmeyi kullanan bir tarihçi, tarihsel yargılarında kümülatif ve çoğul olmayı başarabilir. Arendt'in başkasının bakış açısından çoğulcu düşünme yöntemini, Disch "ziyaret etme" olarak kavramsallaştırır. Bu kavramla Disch, Arendtçi hikaye anlatıcısının Arşimedci bir duruş noktasına saplanmadan eleştirel düşünme pozisyonuna yerleşebileceğini ve kendi eleştirel yargısını, herhangi bir soyut veya tözsel ölçüte başvurmadan, farklı bakış açılarının çoğulluğunu ziyaret ederek verebileceğini iddia eder. Bu anlamda ziyaret etme, bir olgunun hikayesini çoğulculuk perspektifinden anlatmak anlamına gelir. Böylece Disch, Arendt'in düşüncesinde, "hikaye anlatımının politik düşünürün görevini yeniden tanımlamanın bir yolu" (Disch 1994, 161-163) olduğunu iddia eder. Sonuç olarak tıpkı Benjamin gibi Arendt de tarih yazıcılığına politik bir işlev yükler ve buradan hareketle kendi politika teorisini bir hikaye anlatımı olarak tesis eder.

O halde Arendt'in Benjamin'den hareketle geliştirdiği hikaye anlatımı anlayışı, başlangıçta bahsettiğimiz çağdaş politik soruna ışık tutma gücüne sahiptir. Bir politik teori olarak ve politik bir tarih yazıcılığı olarak Benjaminci-Arendtci bir hikaye anlatımı, tarihin parçalarından anlattığı hikayelerle alternatif perspektifleri ve tarihin boşluğunda kalmış kayıp imkanları gösterir. Buna göre, çağdaş bir politika teorisyeni, hikaye anlatıcısının oynadığı rolü üstlenebilir ve okuyucularının geçmişin parçalarıyla iletişime geçmesine, başkasının perspektifine yerleşerek düşünme yeteneklerini geliştirmesine yardımcı olabilir. Bu, en geniş anlamıyla çoğulcu bir perspektiften, özellikle mazlumun bakış açısını hesaba katarak, ortak anlam dünyasının yaratılmasına ve aktarılmasına, dolayısıyla politik birliğin tesis edilmesine hizmet edebilir. Eğer Arendt'in iddia ettiği gibi "düşünme canlı deneyimin konusu olan olaylardan doğuyorsa" (Arendt 1996b, 27) ve eğer düşünmek ve yargılamak ancak bir anlam dizgesi içinde gerçekleşebiliyorsa, o zaman hem Benjamin'in hem de Arendt'in, geçmişin deneyimini bizim deneyimimiz kılma işlevine sahip hikaye anlatımı, parçalanmış şimdiyi geçmişe bağlayarak geleneği tekrar kurma, ortak deneyimi ve ortak yaşamı tekrar tesis etme ve bir süreklilik içinde bunları geleceğe aktarma imkanına sahiptir.

Eğer ki, politik parçalanmanın yaşandığı günümüzde, insanın düşünme ve yargılama yetisini körelten – parçalanmışlıklara tam da bu yolla son veren – totalitarizm hala bir olasılık olarak duruyorsa, o zaman Benjamin ve Arendt'in eski hikaye anlatımını tekrar canlandırma çabası da, değerini

hala muhafaza ediyor demektir.

Yrd. Doç. Dr., Adnan Menderes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, hakancor@yahoo.com.

Kaynakça

Arendt, Hannah. 1968. *Men in Dark Times*. Newyork: Harvest Book.

----------. 1996a. *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yay.

----------. 1996b. *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yay.

----------. 1998a. *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yay.

----------. 1998b. *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie*, Alm. çev. Ursula. Ludz. München: Piper Verlag.

Benhabib, Seyla. 1990. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research*. 57 (1): 167-196.

Benjamin, Walter. 1991. *Gesammelte Schriften (7 cilt 14 kısım halinde)*, ed. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhaeuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp'içinden

----------. 1991a. *Über einige Motive bei Baudelaire*. I.2, 605-653.

----------. 1991b. Über Sprache Überhaupt und Über die Sprache des Menschen. II.1, 140-157.

----------. 1991c. *Der Erzähler*. II.2, 438-465.

----------. 1991d. *Johann Peter Hebel*. II.2, 635-640.

----------. 1991e. Über den Begriff der Geschichte. I.2, 691-704.

Çörekçioğlu, Hakan. 2009. Giving to the World its own Magic Back: Language, Mimesis and Art in Walter Benjamin's Thought. *Interactions*. 18 (2): 61-69.

Disch, Lisa. 1994. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca: Cornell Press.

Evers, Kai. 2005. The Holes of Oblivion: Arendt and Benjamin on Storytelling in the Age of Totalitarian Destruction. *Telos*. 132: 109-120.

Herzog, Annabel. 2000. Illuminating Inheritance: Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling. *Philosophy & Social Criticism*. 26 (1): 1-26.

Hill, A. Melvyn, ed. 1979. *Hannah Arendt, the Recovery of Public World*. Newyork: St. Martin Press.

Kant, Immanuel. 1995. *Werkausgabe (12 cilt halinde)*, ed. Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp'içinden

----------. 1995a *Kritik der reinen Vernunft*. III

----------. 1995b *Kritik Der Urteilskraft*, X.

Kılınç Toker, Nilgün. 2003. Hannah Arendt, *Felsefe Ansiklopedisi I*, ed. Ahmet Cevizci'içinde. 541-557. İstanbul: Etik Yay.

Menninghaus, Winfried. 1980. *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Recki, Birgit. 2010. Kendini Başka Herkesin Yerine Koyarak Düşünmek: Aklın İletişimsel Öğesi Üstüne, çev. Hakan Çörekçioğlu. *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, ed. Hakan Çörekçioğlu'içinde. 188-203. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

Weber, Thomas. 2000. Erfahrung. *Benjamins Begriffe I*, ed. Michael Opitz & Erdmunt Wizisla'içinde. 230-258. Frankurt am Main: Suhrkamp.

Milliyetçilik ve Ulus-Devlet Bağlamında Mekânın Kullanımı

İrfan Mukul

Giriş

Türkiye toplumunun günümüzde yaşadığı süreçleri en azından beli bir bölümünü, cumhuriyetin kuruluşu ya da cumhuriyetin inşa süreçleriyle ilişkilendirmek mümkündür. Türk modernleşmesi olarak adlandırabileceğimiz bu süreci Çağlar Keyder şöyle tanımlıyor: Modernleşmeci Türkler modernleşmeyi Batılılaşmayla, Avrupa uygarlığında bir yer edinmekle özdeşleştirmişlerdi. Modernlik onların kavrayışında bütünsel bir projeydi; Avrupa'yı modern kılan kültürel boyutların tümünü kucaklayıp içselleştiren bir proje. Onlar sadece akılcılığı, bürokratikleşmeyi ve örgütsel etkinliği arttırmakla yetinmiyor, laikliği, bireyin özerkliğini ve kadın-erkek eşitliğini sağlamak için bir toplumsal dönüşüme de ihtiyaç duyuyorlardı. Bu proje yerli kültüre ancak folklor çerçevesine sığabilecek kadar yer tanıyor, modernlik kavramının saflığının "İslami" ya da "Türk" gibi bir niteleyici bir sıfatla bozulmasını kabul etmiyordu (Keyder 1998, 29).

Öte yandan Keyder, Türk modernleşmesini; Modern kökünden türetilmiş bütün sözcükler içinde Türkiye'nin deneyimine en uygun düşeni, 'modernleştirmek'tir. Fiilin ardındaki özne modernleştirici elit, bu elitin hedefi ise kendi modernlik anlayışına uygun kurum, inanç ve davranışları seçilmiş nesneye, yani Türkiye halkına kabul ettirmekti (Keyder 1998, 31). Şeklinde tanımlamaktadır.

Bununla birlikte Türkiye Cumhuriyeti kurucularına göre bir ulus yaratmak için Batı'yı ve modernleşme projesini benimsemek gerekliydi. Bu projenin etki alanı ülkenin kültürel yaşamının akla gelmeyecek köşelerine kadar uzanıyordu. Migdal'a göre Atatürk olağan siyasetin ötesine geçen konularla ilgilenmişti. Dil uzmanlığına merak salarak, dilde Arapça ve Farsçanın "dilbilimsel kapitülasyonları"nı temizleme gereğini ısrarla savundu. Etrafında üst üste yığılmış sözcüklerle oturup yüksek ve çağdaş bir Türk dili yaratma çabasına girmişti. Tarihçilerin de yakasını bırakmıyordu, bir tarihte hepsini Ankara'da Türk Tarih Kurultayı'nda topladı. Lord Kinross'un belirttiğine göre, toplantının amacı Türklerin beyaz Ari ırktan geldiği, uygarlığın beşiği Orta Asya'dan göç ettiğini iddia eden kuramı "kanıtlamak" üzere araştırmalar yürütmekti. Türkler oturdukları toprakların gittikçe kuraklaşması üzerine batıya doğru yönelmiş, dalgalar halinde Asya ve Afrika'nın çeşitli kesimlerine göç etmiş ve beraberinde kendi uygarlıklarını taşımışlardı. Böylece Anadolu çok

eski çağlardan beri bir Türk toprağı olmuştu (Migdal 1998, 214). Ulus yaratma çabası sadece dil ve tarih konusunda gösterilen çaba ile sınırlı kalmamış, cumhuriyetin yeni vatandaşlarını yaratmakta kullanılan başlıca araçlardan biri de mekân (coğrafya) olmuştur.

Ulusal pazarın oluşumu veya sömürgeci tahakkümlerin kırılması sonrasında kurulan devletlerin egemen ideolojisi olan milliyetçilik tarihsel bir kavram olarak, ulusların oluşum sürecine yansıyan bir ideoloji olarak karşımıza çıkar. Batı deneyiminde önceden oluşan ulusun çıkarları bağlamında biçimlenen milliyetçilik, Doğu deneyiminde geç uluslaşmanın yaratıcısı bir misyon yüklenir. Her tarihsel oluşum gibi önceden olmayan, sonradan da ortadan kalkacak olan millet ve milliyetçilik, diğer tüm tarihsel oluşum ve kavramlar gibi, oluşum sürecinde ileriye sıçramanın yansıması olurken, milletlerin oluşumu ve devletleşmeleri sonrasında statükonun muhafazası misyonuyla bir egemen sınıf ideolojisi işlevi görür (Aydın 2006, 29).

Türkiye'de milliyetçilik ve ulus-devlet oluşumu süreçleri şöyle gelişmiştir; İmparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde, devlet otoritesini meşrulaştırıcı söylemde bir değişiklik olmuştu. İslamcılık ile üst düzeydeki elit bağlılığının bir karışımı olan Osmanlıcı ideolojiden vazgeçilmesi gerekmişti. Onun yerine, imparatorluğun dağılmasının nedenlerine karşı gecikmiş bir tepki gösterildi ve milliyetçilik ortaya çıktı. Ayrılıkçılarla ve toprak isteyenlerle savaşırken, Osmanlı devlet eliti kendine özgü bir tür milliyetçilik yaratmada ağır davranmıştı; imparatorluğu korumaya çalıştığından, milliyetçilik zaten kendine ters düşmesi demekti. Ama daha sonra, 1. Dünya Savaşı'nın ardından daha sınırlı topraklar üzerinde bir egemenlik olasılığı belirdiğinde, Türk milliyetçiliğini seçmek zorunda kaldılar (Keyder 1998, 33).

Kurtuluş Savaşı'nda kazanılmış zafer ve bu zafere ilişkin kahramanlık öyküleri, ortak geçmişi ve kolektif belleği doldurarak, ulus olma yolundaki adımları pekiştirmiştir. Artık uluslaşmanın temel koşulu, büyük işleri başarma ve birlikte yaşama isteğini yaşama geçirme gereğidir. Ulusal birliğin sağlanarak bir ulusal kimlik inşasını gerçekleştirmek için, cumhuriyetin ilk yıllarında, dilde, tarihte, iktisatta ve mekânda bir dizi reform uygulanmıştır.

Bu bildiride, ulus-devletin kuruluş sürecinde ve ulusal kimlik inşasında mekânın kullanımının, gerek 6–13 Haziran 1941'de yapılan Birinci Coğrafya Kongresi ile gerekse Anadolu'da İskân politikaları ile nasıl gerçekleştiği, kongre tutanakları ve İskân kanunun çeşitli uygulamalarıyla açıklanacaktır.

Bu bildirinin amacı, Türk modernleşmesinin tepeden inme modernleşme ve ulus-devletin başarılarının temsil ettiği hareketin tıkandığı teşhisini kabul etmekle birlikte, buradan hareketle modernlik projesinin artık tamamen terk edilmesi sonucuna varmak değildir. Aksine Türkiye'de devlet geleneğinin tarihsel oluşumu, modernleştiricilerin modernliğin

kapsamını sınırlandırmaya çalışırken yaptıkları seçimleri belirlemiş olmasından hareketle, bu seçimlerin öncelikle mekânda yaptığı etkileri tespit edip, bu durumun modernleşme hedeflerine etkilerini göstermektir.

Türkiye'de Milliyetçilik ve Ulus Devlet Oluşumunda Tarihsel Arka Plan

Günümüz toplumları bugün hala 19. yüzyıldaki büyük değişimlerin yarattığı sorunlarla uğraşıyor. Bu sorunlar elbette çok yönlüdür. Ne var ki, bunların hepsinin de Batı'da gerçekleşen Sanayi Devrimi'nin yarattığı toplumsal çalkantılardan kaynaklandığını ileri sürmek yanlış olmaz. Batı ülkeleri Sanayi Devrimi'ni uluslaşma, özgürleşme ve sınıf kavgalarını yumuşatıcı toplumsal önlemler arama süreciyle birlikte yaşadılar. Ancak bu arayışlar, iktisadi sistemlerin mantıki sonucu olan büyük sömürge imparatorluklarının kurulmasını önleyemedi. 20. yüzyılda ise, iki büyük dünya savaşından sonra, sömürge imparatorlukları tasfiye oldu ve insanlığın, iktisadi azgelişmişliği yenememiş büyük bir kısmı, yepyeni koşullar içinde kendi kimlikleri üzerinde düşünmeye başladılar.

Türkiye bu açıdan batı dünyasından da, eski sömürgeler topluluğundan da farklı bir deneyim yaşadı. 20.yüzyıl başlarına kadar bir "İmparatorluk" kadrosu içinde yaşaması, onu Batı sistemine yaklaştırıyordu. Oysa Osmanlı İmparatorluğu, eski tip bir imparatorluktu. Kapitalizmin ürünü olan ve bir "metropol" ile "periferi"den oluşan modern imparatorluklara benzemiyordu. Öte yandan Osmanlı Devleti'nin, giderek iktisadi ve siyasi bağımsızlığını kaybetmesi, onu sömürge ülkelere yaklaştırıyordu. Türklerin uluslaşma sorunu, objektif koşulların yarattığı bu çelişkili durum içerisinde gelişti. Bugün "kimlik sorunumuz" ve dünyadaki yerimizle ilgili değerlerimiz, hala çıkış noktasındaki bu çelişkiden doğan sorunları yenmiş değildir. Osmanlı devleti iktisadi ve siyasi bağımsızlıkla beraber, kültürel bağımsızlığını da kaybetti. Bu yüzden, kendi kimliğimizle ilgili düşünce ve duygularımız, Batı kültürünün yarattığı disiplinler ve ideolojiler ortamında şekillendi (Timur 2000, 140).

Osmanlı İmparatorluğunu modernleşme anlamında Batıyla olan bağlarının yoğun hissedilmeye başladığı dönem, Balkanlar'daki Hıristiyan halklar arasında ulusal hareketlerin başlaması ile Arap dünyası da aynı dönemde İslam'ın yenileşme sürecidir ki bu süreç Osmanlı İmparatorluğu'na cephe almayı gerektiriyordu. Bu iki merkezkaç eğilim arasında sıkışan İmparatorluk, kendini savunmak için iki planda çözüm aradı: Bir yandan, hem Batı'nın teknik ve kurumsal üstünlüğünü yakalamak hem de Hıristiyan tebanın endişelerini gidermek için batılılaşma sürecini başlatırken, bir yandan da İslam'ın birliği ve yenilenmesi için panislamist bir akım başlatmak. Ne var ki, bu iki çaba da, hem merkezkaç güçlerin beklenenden daha güçlü olduğu için, hem de Batılıların baskısı sonucu başarısızlıkla sonuçlandı. Batılılar, kendilerine müdahale olanağı sağlayacağı ve gerek ekonomik gerekse ideolojik yönden bir nüfus alanı

açacağı için merkezkaç güçleri desteklerken, bir yandan da çok dinli, birden çok etnikli bir organizmanın ortadan kalmasının bırakacağı boşluktan korkuyorlardı. İşte bu korku, İmparatorluğun Birinci Dünya Savaşı sonuna dek bütün bir yüzyıl boyunca can çekişmesine yol açtı. Sonunda, yalnız imparatorluğu dağıtmakla kalmayıp, Panislamizm ve Arap birliği hayallerini de suya düşüren, Batı modelinin en kolay algılanıp uygulanabilen unsuru olan milliyetçilik galip geldi (Yarasimos 2010, 20).

Böylece Ortadoğu'da da Balkanlar'daki ulus-devlet şeması benimsendi. Ancak buradaki milliyetçilik batı milliyetçiliği ile aynı öze sahip değildi. Batı'da milletler bin yıl kadar süren ve her ulusun kendi kavramlarını, kendi ekonomik araçlarını, kendi sosyal yapılarını kurmasına olanak veren kültürel ve politik bir evrimleşme sonucunda oluşmuştu. Şimdi ise, bir kurtuluş savaşı ardından, genellikle büyük güçlerin müdahalesiyle düzenlenen bir barış konferansı, ulus yaratmaya yetiyordu (Yarasimos 2010, 22).

Ulus devletin yanı sıra Batı Avrupa'da modernleşme de, Sanayi Devrimi'nin ortaya çıkardığı koşullar sonucunda gerçekleşmişti. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ekonomik, toplumsal ve kültürel değişim ise, Batı Avrupa'dakine kıyasla tamamen farklı koşullara bağlı olarak başladı. Değişim toplumun içinden yükselen taleplerden ziyade, imparatorluğa etki eden dış etkenlerden dolayı ülke gündemine girmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme, toprak kayıpları ve askeri yenilgiler sonucunda benimsenmiş, savunmaya dayalı yukarıdan dayatılarak, tepeden inme reformları tetiklemiş olan değişim isteği, bürokratik seçkinlerin devleti muhafaza etme çabaları olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu Tanzimat'la Batı'nın haklar sistemine kapılarını aralarken, Türk aydınlanması da başlıyor diyebiliriz. Tanzimat aydınlarıyla, ilk kez halkın içinde siyaset yapan bir kesim gelişti. Bürokrat olan bu yeni hareket "Parlamento-Anayasa-Hürriyet" diyordu. 1876'da Kanuni Esasi ilan edildi ve 1877'de Meclis-i Mebusan kuruldu. Dünyada tek bir parlamento örneği idi bu. Müslüman, Hıristiyan, Yahudi, Türk, Arap, Rum, Sırp, Bulgar, Ermeni cemaatlerinin (milleti) temsil edildiği bu kozmopolit parlementodan Osmanlılık ülküsünü bekleyen Genç Osmanlılar yanıldıklarını kısa zamanda anladılar. Rum 'Megali İdea'nın, Ermeni "Ermenistan", Sırp "Sırbistan", Bulgar "Bulgaristan", Arap, "Büyük Arabistan" davasının peşinde idiler. Osmanlı Rus savaşı felaketi bu parlamentonun ve anayasanın da sonu oldu. Modernleşme ve demokratikleşmeyi birlikte başarmak isteyen bu hareketin ulusal sosyo-ekonomik-kültürel tabanı olmadığı için yerini kısa sürede, hemen hiç direniş göstermeden, Abdülhamid'in İslamcı despotizmine bıraktı (Aybars 1997, 160).

Osmanlı yenilikçileri, Batı Avrupa'daki gelişmelerin benimsenmesi gerekliliğine olduğu kadar, bunun yapılabilirliğine inanmışlardı. Modernleşmeyi gerçekleştirmenin ön koşulu ise ülkenin siyaset ve bürokrasisi üzerinde söz sahibi olmaktan geçiyordu. Nitekim

2. Abdülhamid döneminin sonuna gelindiği zaman, Jön Türklerin modernleşme adımlarım için hiç engel kalmamıştı. Başlangıçta liberal eğilimli yeni bir siyasal seçkinler zümresini oluşturan Jön Türkler, iktidarının (1908–1918) daha üçüncü yılında, vahim sonuçlar doğuracak bir rota değişikliği gerçekleştirdiler. 1912–1913 yıllarında Balkan Savaşları'ndaki ağır yenilginin Jön Türkler üzerindeki sarsıcı, önemli ölçüde moral düşürücü oldu. Sarsılmalarının nedeni, savaşta yenik düşmesinin ve yenilginin toprak kayıplarını beraberinde getirmesinden ziyade, bu felakete imparatorluğun eski tabasının neden olmasıydı.

Batı Avrupa modeline yönelim, imparatorluğun parçalanmasının önüne geçememişti. İtalya ile savaş (1911) ve Balkan Savaşları'ndaki yenilgilerin etkisiyle, Jön Türklerin bir kısmı, tavırlarını 2. Abdülhamid'in yönetim anlayışından yana değiştirdiler. Cemal (1872–1922), Enver (1880–1922) ve Talat (1874–1921) paşalardan oluşan Jön Türk "troykası" (üçlüsü), Abdülhamid'in azınlıklar siyasetini benimsedi ve azınlıklar, imparatorluk yönetiminden sürekli dışlandılar. Özetle, 1913'ten sonra Jön Türk siyaseti çok açık biçimde milliyetçi bir kimliğe büründü. Bir başka ifadeyle, Balkan felaketinin sonucu olarak, Jön Türkler, Osmanlı Devletinin kurtuluşunu sadece modernleşmenin ve Türk milliyetçiliğinin sağlayabileceğine kanaat getirdiler. Türk milliyetçiliği de, yeni bir "entegrasyon" ideolojisine dönüştü. "Türk" sözcüğü bundan böyle "Fransız" ve "İngiliz" gibi, bir ulusa değin anlamda kullanılmaya başlandı. Bu politika ise, Arap Devrimi'ne (1918'de Arapların Osmanlı hâkimiyetinden çıkmasına) ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne sebep oldu. Bu süreç de nihayetinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasına katkıda bulundu (Gencer 2009, 68).

O halde Türkiye'de milliyetçilik ve ulus –devlet oluşum sürecini tetikleyen süreç 18. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı düzeninin varlığını devam ettirebilmekte karşılaştığı ciddi sorunlarla ilgilidir. Osmanlıların savaşlarda yenilmeye ve bağımsızlıklarını kaybetmeye başlamalarıyla gayrimüslim halklar Batı'daki ulusal hareketlerin etkisiyle kıpırdamaya başlamışlardı. Osmanlı bütünlüğü açısından tehlikeli olan bu hareketleri, Osmanlılar kısmen baskı ile kısmen de bazı "reformlarla" önlemeye çalışmışlardır. Bununla beraber, aynı zamanda, Osmanlıların etnik kökeniyle ilgili bir düşünce süreci de başlamıştır. Biraz önce değindiğim bölücü niteliği dolayısıyla, uzun süre siyasal akım haline gelemiyen bu eğilim, "Türklerin aslı", "Türklerin tarihi", "Türklerin dili" gibi sorunlar etrafında yoğunlaşmıştır. Gerçekten yüzyıllık bir süreden beri "Türklerin tarihi"ni yazmaya çalışıyoruz ve "Türklerin aslı"nı araştırıyoruz. Aslında sorunun bu biçimde konulmuş olması, kendi irademiz ve seçeneklerimiz dışında belli cevapları da beraberinde getirmiştir. Çünkü bu yaklaşım biçimi, daha önce sorulması gereken temel bir soruyu hasıraltı etmiştir. O da 19. yüzyılda kendini "Osmanlı" ve "Müslüman" olarak tanımlayan bir topluluğun, ne gibi somut koşullarda ve ideolojik ortamda Türk olmayı seçtiği ve Türkleşmeyi benimsediğidir. Eğer felsefi bir terim kullanmak gerekirse, Türklüğün Fenomenolojisidir: Türklüğü temel teşkil eden

somut toplum tabanıyla, Türk olma bilinci arasındaki ilişkinin, özgül koşullarında değerlendirmesi yapılarak, ortaya konulmasıdır. Bu yapılmadığı sürece, "Türklerin tarihi" sadece etnik açıdan yazılmaya mahkûmdur. Ve bu tarihe verilecek "değerler" de yarattığımız değerler değil, Batı ideolojisinin ona atfettiği değerler olacaktır (Timur 2000, 161).

Reformcular, özellikle de Mustafa Kemal, Türkiye'de yaşayan herkesin düzgün ve çizgisel bir modernleşme sürecinden geçmesini öngörmüştü. Bu sürecin sonunda Batı'nın uygar uluslarıyla eşit düzeyde laik, etnik açıdan da homojen bir cumhuriyet ortaya çıkacaktı. Oysa 1980'lerin başında Türkiye'nin tecrübesi ekonomik gerilik ve toplumsal çalkantıyla sonuçlanmış gibi görünüyordu; laik ile Müslümanın, Türk ile Kürdün, akıl ile inancın, kırsal ile kentselin, kısacası eski ile yeninin birbiriyle çekişerek ve çoğu zaman birbirini pekiştirerek iç içe yaşadığı bir çalkantıydı bu (Kasaba 1998, 12).

Osmanlı Türkleri, tarihlerinin uzunca bir süresinde ekimlik konusunda iki noktaya odaklanmışlardı. İslam ve Osmanlı hanedanıyla devleti. Bir Osmanlı beyefendisi, on dokuzuncu yüzyıla kadar kendini Müslüman ve Osmanlı olarak algılamakta, hiçbir suretle "Türk" olarak görmemekteydi. Türk kavramı o zamana kadar, ya Türk ile Türk olmayanları ayıran bir kavram, ya da "köylü, tahsil görmemiş adam veya göçebe" şeklinde aşağılayıcı bir anlam içermekteydi (Gencer 2009, 72). Türk kavramının düşünsel kökleri, 1860'ların Namık Kemal (1825- 1880) - Ali Suavi (1839–1877) ekolünde ve sonradan 1910'ların milliyetçi yazarlarında bulmak mümkündür. Bu terimin bir ulusa ad alarak ilk kullanımın Ahmet Yıldız'ın da işaret ettiği gibi, şair Mehmet Emin Yurdakul, (1869–1944)'in 1898'de yayınlanan Türkçe Şiirler adlı eserinde rastlıyoruz. Ancak, bu terimin dilbilimsel, etnografik ve tarihsel bir olgu olmaktan çıkıp, ortak bir ulusal kimliği ifade etmeye başlaması, 1. Dünya Savaşı (1914–1918)'nın bitişinden sonraki yıllarda görülür. Bu yeni dönemde, dinsel- ulusal söylem, Osmanlı ideolojisinden bir kopuşu ifade eder. Tanzimat Dermanı'ndan itibaren var olan, Osmanlı Devleti'ndeki tüm vatandaşları kapsayıcı bir Osmanlı milleti ideali, yerini, Mustafa Kemal Atatürk (1881- 1938)'ün 1 Mayıs 1920'de belirttiği gibi, dinsel- ulusal bir olguya bırakmıştır: BMM'ni teşkil eden zevat yalnız Türk değildir, Çerkes değildir, yalnız Kürt değildir, yalnız Laz değildir. Fakat hepsinden mürekkep anasır-ı islamiyedir, samimi bir mecmuadır. Ancak, Milli Mücadele'yi zafere ulaştıran İslam topluluğunun adı, 29 Ekim 1923'e doğru, Türk milleti olarak kesinleşir (Gencer 2009,73).

19. yüzyılın sonunda gittikçe, Osmanlı'da eğitimli Türklerin çoğu, kendini etnik ve ırksal anlamda "Türk" olarak tanımlamaya başlamıştı. 19. yüzyılın sonunda gittikçe artan siyasal güçlükler, askeri yenilgiler ve ekonomik sorunlarla karşı karşıya gelen Osmanlı bürokrat eliti içindeki gruplar da bu doğrultuda hareket etmeye koyuldular. Devleti ve ülkenin bekasıyla eşanlamlı gördükleri kendi varlıklarını sürdürmenin, ancak homojen ve kaynaşmış bir topluluğun tanımlanmasıyla sağlanabileceğine

inanmaya başladılar. İlk Cumhuriyetçi elit, onların ideologları ve dönemin tarihçilerine göre, bir yandan Türkler ulusal bir topluluk olarak gelişip olgunlaşırken, bir yandan da bu topluluğun Batı uygarlığının ana mecrasında haklı yerini alması yönünde adımlar atılıyordu (Kasaba 1998, 23).

Öte yandan Osmanlı – Türk toplumunun girdiği kimlik bunalımının krizden çıkma formülünü Ziya Gökalp gösterdi, Batı medeniyetinin, yani bilgi, yöntem ve tekniğinin, ulusal kültür tarafından kabul edilmek koşuluyla alınabileceğini söyleyerek Osmanlı Devleti ve bundan türeyen Türk kimliği sentezini şu sözleriyle özetliyordu. Bugün Türk milleti Ural-Altay ailesine, İslam Ümmetine, Avrupa beynelmileliyetine mensup bir cemiyetten ibarettir (Gökalp 2007, 49).

Cumhuriyet dönemindeki yeni yönetici kadrolar, ulusçuluk konusunda geniş ölçüde savaş önceki yıllarının etkisi altındaydılar. Bu dönemin fikir hayatına damgasını vuran Ziya Gökalp, Cumhuriyetle birlikte – büyük bir uyum kabiliyeti göstererek – Turancı hayallerini terk etmiş ve (Türkçülük Fikrine) resmiyet veren ve onu fiilen tatbik eden ancak Gazi Mustafa Kemal Paşa Hazretleridir diyerek Türkçülüğün programını yazmaya başlamıştı. Türkçülüğün tarihçisi Fuat Köprülü ise, Batılı şarkiyatçıları imrendirecek formasyonunu polemik bir biçimde kullanıyor ve Ortaçağ uygarlığına özbeöz Türk katkılarını saptamaya çalışıyordu. Kısacası Cumhuriyetin ilk yıllarında, İttihatçı Türkçülüğü hala etkindi. Ergenekon destanları söyleniyor; bozkurt resmi taşıyan pullar, banknotlar basılıyordu. 1938'da 257 şubesi olan Türk Ocakları ise, savaş öncesi ideoloji ile savaş sonrası ideoloji arasında bir halka teşkil ediyordu. Bununla beraber 1920'lerin sonunda, tarihi kökenimiz ve ulusal kimliğimiz konusunda yeni bir görüşün ilk ifadelerine rastlıyoruz. Gerçekten 1929'da Budapeşte'de bir konferans veren Reşid Safvet (Atabinen), Atatürk'le Türklüğün "tam bilinç aşamasına" ulaştığını ve Anadolu Türkleri için somut bir program halini aldığını söylüyordu. Konferansçı, "artık ilimin kabul ettiği gibi" Çin'de, Mısır'da, Mezopotamya'da vb. kurulan eski uygarlıkların temellerini Türklerin attığını ileri sürüyor ve bu ulusun bazı dejenere hanedanların mirasına layık olmadığını ilan ediyordu (Timur 2000, 169). Böylece yeni Türklerin yaratılması artık yalnız atom savaşı gibi büyük bir felaketin etkisiyle durdurulabilirdi (Lerner 1958, 128).

Gerçektende bu tür fikirler ulusal kimliğimizin oluşumunu tetikliyordu. Bu görüşler 1937'de toplanan ikinci Türk Tarih Kongresinde bütün açıklığıyla ifade ediliyor, bununla da kalmayıp, 1941 Coğrafya Kongresini şekillendiriyordu. Başka bir ifadeyle yeni Türkiye, 1930'lara geline kadar gerçekleştirilen reformlarla tüm Batılı kurumları benimsiyor, devlet aygıtı Batılı bir görünüm kazanıyordu. Ancak bu yeni durum, tutarlı bir tarih kavrayışından yoksundu.

Mekânın Kullanımı ve Türkiye'de Mekânın Kullanım Biçimleri

Günümüz mekân çalışmalarıyla birlikte mekânı, ölü, sabit ya da üzerinde olayların (tarihin/zamanın) geliştiği verili bir zemin olarak gören toplum kuramları giderek bu kavrayışın dışına çıkarak mekâna, mekânsal farklılıklara ve bunların etkilerine ilgi artmış durumdadır. Toplum bilimlerde mekâna yönelik böylesi bir ilginin kaynağı öncelikle dünyadaki değişiklikler olmuştur. Kapitalizm ve onun olmazsa olmazı sermaye birikimi hep son derece coğrafi (mekânsal) mesele olmuştur. Başka bir değişle Kapitalizmin zamanı çizgisel, geri dönüşü olmayan, sürekli ileriye doğru akan, homojen bir zaman ve buna denk düşen mekân da homojen, sürekliliği olan, içi boşaltılmış, edilgen ve soyut bir mekândır (Işık 1994, 60). Kapitalizmin dayattığı bu kavrayış, kapitalizmin mekânı kendi ihtiyaçları doğrultusunda ve kendi kârını maksimize edecek şekilde sonuçlanır.

Öte yandan Kapitalizm mekânsal olarak yayıldıkça, rasyonel bir şekilde örgütlenebilmek, kurduğu sistemi yönlendirebilmek ve kontrol edebilmek için farklılıkları yok etmek, örgütlenmesini soyut bir sistem üstüne oturtmak zorundadır. Kapitalizmin kendi mekân ve zaman anlayışının her coğrafyada tekrarlar, o coğrafyayı kendi istekleri doğrultusunda, soyut bir mekân ve zaman anlayışı çerçevesinde tekrar kurar. Bu sayede birbirinden çok farklı coğrafyalar aynı soyut mekân ve zaman anlayışı çerçevesinde birbirine bağlanır, tek bir ekonomik sistemin parçası haline gelirler. Bu soyutlama küresel ölçekte işleyen bir ekonominin gerekliliği olarak ortaya çıkar (Yırtıcı 2009, 2).

Bununla birlikte mekân olgusu, gerçekliğin ötesinde karmaşık bir dizi durumu barındırır. Mekân aynı zamanda toplumsal olayların içinde geçtiği sosyal bir olgudur. Sosyal mekân sadece fiziksel üretimin araçlarıyla değil, o toplumu kuran ilişkiler örüntüsüyle anlamlandırılabilir. Kaldı ki mekânın fiziksel üretimi de sadece basit bir üretim süreci olarak düşünülmemelidir. Mekânın üretimi ve tüketimi toplumsal bir örgütlenme ve bu örgütlenmenin sosyo-ekonomik ve politik kriterleri çerçevesinde gerçekleşir. Burada "mekân üretimi" ifadesiyle anlatılmak istenen, kapitalist ekonominin gerektirdiği belirli toplumsal ilişkiler ve örgütlenmeler dâhilinde, mekâna ait toplumsal bilginin nasıl oluştuğu, bu örgütlenme tarzının mekânı nasıl etkilediği ve dönüştürdüğüdür (Yırtıcı 2009, 2). Böylece mekân sabit, tarihin ya da zamanın geliştiği yer olmaktan çıkıp dinamik bir süreç olur.

Sermaye birikim süreçlerinin mekânsal oluşu Harvey'e göre şöyle gerçekleşir: Coğrafi yayılma, uzamsal düzenlemeler ve eşitsiz coğrafi gelişmenin bünyevi imkânları olmasaydı eğer, kapitalizm bir siyasal-ekonomik sistem olarak işlerliğini çoktan kaybederdi. Belirli bir coğrafi bölgede aşırı sermaye birikimi olarak tezahür eden kapitalizm, içsel çelişkilerini aşmak için "uzamsal çözüme" başvurur. Buna ek olarak,

farklı bölgeleri ve toplumsal oluşumları, kapitalist dünya pazarına eşitsiz bir şekilde katar. Küresel sermayenin birikiminin tarihsel coğrafyası bu suretle yaratılmıştır (Harvey 2007, 40).

Kapitalizm mekânsal çözümler bulmadan yapamaz, krizlerine, çıkmazlarına kısmi çözümleri buna bağlıdır. Ara ara yeni coğrafi düzenlemelere yaparak, hem genişlemiş, hem faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır. Böylece kapitalizm, kendi imajına uygun bir coğrafya'yı sürekli olarak yeniden inşa eder. Tarihin belirli bir aşamasında sermaye birikimini kolaylaştırmak için belirli coğrafi profiller, ulaşım ve iletişim için üretilmiş alanlar, altyapısal ve uzamsal örgütler üretir. Sonra bunları alaşağı eder; daha ileri safhadaki birikime yol açmak için yeniden düzenler. "Küreselleşme" sözcüğü yakın tarihimizin coğrafyası hakkında bir şey anlatıyorsa eğer, tam da altta yatan bu kapitalist uzam üretimi sürecinin yeni bir aşamasını anlatıyordur (Harvey 2007, 75). Bu yeniden inşa etme süreci sonucunda oluşan coğrafi farklar salt tarihi- coğrafi miras olmakla kalmazlar, siyasal ve ekonomik süreçler tarafından daimi olarak yeniden üretilir, korunur, zayıflatılır ve yeniden oluşturulur.

Modernleşme ve ona eşlik eden kapitalist ekonomik düzenin tarihine bakıldığında, toplumsal hayatın ve insan yaşamlarının bu güçler tarafından daha önce tarihte görülmemiş bir hız ve ölçekte değiştirildiği, maddi yaşamın sürekli bir altüst oluşlar şeklinde yaşandığı görülür. Bu sonu gelmeyen değişimlerin altında yatan neden, modernleşmenin ve kapitalist ekonominin kendisine özgü iç dinamikleridir. Sürekli üretim, üretim araçlarının yenilenmesi, yeni üretim biçimlerinin bulunması, yeni pazarlar bulma ve yayılma zorunluluğu kapitalist ekonomiye devamlı gelişmek, genişlemek yönünde bir dinamizm kazandırmaktadır (Yırtıcı 2009, 10). Modernleşme ve kapitalizmin dinamikleri ve onun yarattığı değişim sürekli olarak insan yaşam ortamlarını yeniden tarif eder. Eski, bildik yaşam ortamlarının yerini yeni yaşam alanları alır.

Bununla birlikte, modern ulus-devlet ile modern öncesi devlet karşılaştırıldığında; ulus-devlet insanları mekâna kodlayan, bir anlamda onları soyut anlamda da yerleşik ve okunaklı hale getiren, bu anlamda vatandaşları üzerinde modern öncesi devletle karşılaştırıldığında daha çok etkili bir kontrol ve gözetleme gücüne kavuşan bir örgütlenmeyi temsil etmektedir. Böylece sadece insanları mekâna kodlamakta kalmamakta, bu sayede başta özel mülkiyetin garantiye alınması olmak üzere, vergilendirmeden, askere almaya kadar uzanan bir dizi işlevi de daha kurumsallaşmış bir yapı içinde gerçekleştirme gücüne kavuşmaktadır. Bu dönüşümün kaçınılmaz bir boyutu daha önceki dönemlerden daha farklı bir biçimde merkezleşmenin sağlanmasıdır. Ancak tebaadan vatandaşa geçiş aynı zamanda zorun ötesine giden bir meşruiyet ve hegemonyayı içerir (Şengül 2000, 69).

Osmanlı devleti birçok açıdan modern devlete doğru önemli bir dönüşüme uğramıştı ve Cumhuriyet sonrası devlet de birçok yönüyle modern devlete atfedilen özellikleri taşımaktan uzaktı. Ancak bütün bu

sakıncalara rağmen, Kemalist projeyi modernite ve ulus-devlet projesine çevreden bir giriş olarak algılamak yerinde olacaktır. Bu çerçevede, Kemalizm orta sınıfın öncülüğünü yaptığı bir burjuva devrimi olarak modernite projesinin bir parçası olan ulus devleti oluşturma görevini üstlenmiştir. Modernite ve ulus devlet kuruluş süreci batı da başlamış olsa bile kapitalist dünya sisteminin eşitsiz gelişmesine kosut olarak farklı yerlerde farklı biçimlerde ortaya çıkmış ve farklı kültürel, siyasal ve ekonomik biçimler yaratmıştır. Bu nedenle yer yer Batı deneyimini dikkate almak yararlı olsa bile Batı deneyimini "gerçek" ve "asli" model olarak almanın oryantalizmden başka bir şey olmadığı açıktır. Daha sağlıklı bir yaklaşım modernite projesini bu eşitsiz gelişmelerin ve farklı girişlerin toplamı olarak görmektir. Böylece bir yandan da modernite projesinin daha gerçekçi değerlendirmesi sonuçlarıyla birlikte mümkün olacaktır (Şengül 2000, 70).

Ulus-devletin oluşumunun ön koşulu olan ulusal birliğin ve kimliğin yaratılması bu tür yapının kuramsal anlamda kurulmasının en önemli mekânsal öğesi, bir anavatan düşüncesidir. Anavatan düşüncesi Osmanlı İmparatorluğu'nun yayılmacı doğasına aykırı olduğu için, bu dönemde belirli bir toprak parçası üzerine yapılmış bir anavatan vurgusu yoktu. Bu stratejinin aksine, Anadolu, Cumhuriyet döneminde ulus oluşturma sürecinde Türk ulusunun efsanevi anavatanı olarak önemli rol oynadı. Yüzlerce yıllık Osmanlı yönetiminin duyarsızlığının kurbanı olan anavatan Anadolu ile eski düzenin sembolü olan İstanbul arasındaki ikilik, ulusak bir kimlik ve bilinç doğrultusunda kullanıldı. Söz konusu ulus devlet oluşturma stratejisinin izlerini, dönemin sosyo-mekânsal politikalarının üç önemli alanında gözlemlemek olanaklıdır; başkentin İstanbul'a karşı önemli bir gelişme odağı durumuna gelen Ankara'ya aktarılması ve bir dizi bölgesel yönetim merkezlerinin yaratılması, Kamu İktisadi Teşebbüslerinin yer seçimi kararları ve Anadolu'ya görece önem veren bir ulaşım ağının yaratılması (Şengül 2000, 71).

Bugünden bakıldığında Kemalist projenin mekânı düzenleme çabalarının sınırlı bir başarı sağladığını söyleyebiliriz. Bu dönem boyunca Kemalist ulus devlet projesi modernite projesine çevreden girmenin sıkıntılarını yaşamıştır. Sınırlı kaynaklarla gelişmiş ülkelerin mekân organizasyonuna benzer bir yapılanmayı kurmaya çalışmanın sorunlar yaratması kaçınılmazdı. Ancak bu söz konusu proje önemli siyasi direnişlerle ve içsel sayılabilecek çelişkilerle de karşılaştı. Bu tür kısıtlamalar Kemalist projenin yeni bir sosyo-mekânsal katman yaratarak, Osmanlı katmanının üzerini örtme çabalarına da ket vurdu. Bu yöndeki çabaların belli bir başarısına rağmen, birçok örtme çabası başarısızlıkla sonuçlandı. Bununla birlikte, Kemalist projenin modern bir mekân örüntüsü yaratma çabasına asıl darbe beklenmedik bir biçimde başka bir yerden, İkinci Dünya Savaşının sonunda büyük kitleler halinde hızla kırdan kopup kente göçmek zorunda kalan yoksul kitlelerden geldi (Şengül 2000,76). Mekânın artık sadece yere bağlı olmaktan çıkıp, uzakta gerçekleşen çeşitli

toplumsal etkiler ile kuruluyor olması gibi bir dizi yeni gelişme, doğal ritimlerden ve coğrafyadan bağımsız, soyut bir mekân anlayışını modern toplumun temel mekân anlayışı olarak merkeze yerleştirmiştir. Böylesi bir durum içsel çelişkiler ve dirençlerin oluşmasını kaçınılmaz kılmıştır.

Yukarıda çizilen teorik çerçeveden sonra Türkiye'de mekânın kullanım biçimlerinin hangi aktörlerle ve nasıl gerçekleştiği Anadolu'da uygulamaya konulan İskân politikaları ve 1941'de toplanan Birinci Coğrafya Kongresi somutundan hareket ederek açıklamaya çalışılacaktır.

A) Anadolu'da İskân Politikaları

İttihat ve Terakki hareketi Balkan felaketinin sonucu olarak, Osmanlı Devletinin kurtuluşunun modernleşme ve Türk milliyetçiliği ile sağlayabileceğine inandılar. Bu politikalar da zamanla Türk milliyetçiliği ve "entegrasyon" ideolojisine dönüştü. Bu çerçevede Birinci Dünya savaşından önce Anadolu'nun Türk olmayan unsurlardan arındırılması planı İttihat ve Terakki tarafından hayata geçirilmek zorunda kalındı. Anadolu'nun homojenleştirilmesi olarak da tanımlayabileceğimiz bu projenin ana hedefi ağırlıklı Türk unsuruna dayanarak, Anadolu'nun nüfus yapısını yeniden şekillendirmekti. Etnik Türk unsurunu merkeze alarak, bir nüfus ve iskân politikası olarak hayata geçirilen bu politikanın iki önemli ayağından söz etmek mümkündür: Birincisi, devlet varlığı için ciddi bir tehdit olarak telakki edilen ve vücuttaki tümörler olarak tanımlanan gayrimüslimlerin (esas olarak Hıristiyanların) Anadolu'dan tasfiye edilmesi; İkincisi Türk olmayan Müslüman toplulukların kültürel asimilasyonu (Akçam 2008, 36).

1913–1918 yılları arasında uygulamaya konan bu politikalar Anadolu'nun etnik yapısını tümüyle değiştirmiştir. Uygulamaya konulan politikaların başlangıcında 17,5 milyon tahmin edilen Anadolu nüfusu öylesine bir harmanlamıştır ki, bu nüfusun üçte birine yakını ya yer değiştirilmiş ya yurt dışına zorla sürgün edilmiş ya da imha edilmiştir (Akçam 2008, 38).

Yine bu dönemde gerek imparatorluğun kaybettiği topraklarda yaşayan ve gerekse Rusya örneğinde olduğu gibi başka devletlerce zoraki göçe tabi tutulan Müslümanlar, Osmanlı devletinin daralan sınırlarına, iç bölgelere göç etmeye başladılar. Balkan Savaşı'nın bu açıdan önemli bir dönüm noktası olduğunu kabul etmek gerekir. Daha önce, sorunla karşılaşınca tepki verilerek çözülmeye çalışılan göç ve iskân meselesi, bu yılla birlikte belli bir sistematiğe sokularak Anadolu'nun Türkleştirilmesi planının önemli bir parçası oldu. Ve bu amaca hizmet edecek tarzda hayata geçirildi (Akçam 2008, 39).

Yukarıda belirtilen amaçlar doğrultusunda Dâhiliye Nezareti bünyesinde, 13.05.1913 tarihinde İskân-ı Muhacirin Nizamnamesi yayınlandı. Aralık 1913'te İskân-ı Aşair ve Muhacir'in Müdüriyeti kuruldu. Daha sonra kurum genişleyerek bünyesine birçok daire alacaktır. Bu örgütlenmelere paralel, Anadolu'nun etnik ve sosyal yapısını belirleyen nüfus sayımları yapıldı

ve haritalar düzenlendi. Bilindiği gibi Osmanlı İmparatoru'nda yapılan nüfus sayımlarında din esas alınıyor ve bu nedenle Müslümanlar tek bir grup olarak gösteriliyordu. İttihat Terakki döneminde resmi bir nüfus sayımı yapılmadı ama 1882, 1895 ve 1905 nüfus sayımları esas alınarak, Müslümanlar etnik aidiyetlerine uygun olarak ayrıştırıldı. Ve yeniden tasnif edildiler (Akçam 2008, 40).

Bu uygulamaların dışında nüfusun etnik-kültürel bileşimi ile Hıristiyanların ekonomik durumları hakkında defterler tutuluyor, Müslümanların asimilasyonu hedefleniyordu. Asimilasyon politikalarının esasları Kürt örneğinden hareketle gösterilebilir. Kürtlerin asimilasyonu için, etnik ve kültürel yapısı itibariyle Orta ve Batı Anadolu uygun görülmüş ve bu bölgelerin sosyal, etnik ve kültürel yapısı hakkında ayrıntılı bilgiler istenmiştir. Örneğin Ocak 1916'da tüm batı vilayetlerine yollanan bir telgrafta, Ahval-i Harbiye dolayısıyla dahile iltica eden Kürtlerin Anadolu'ya vilaye-i garbisine (batı vilayetlerine) Sevklerinin düşünüldüğü bildirildikten sonra, evvel emirde dahil Livada/vilayette bulunan Kürtler ve Kürt köyleri hakkında ma'lümata ihtiyaç olduğu bildirilmiş ve şu sorular sorulmuştur: nerelerde ne kadar Kürt köyleri vardır. Nüfusları miktarı nedir. Lisan ve adat-ı asliyelerini muhafaza ediyorlar mı? Seri'an tahkikat icrasıyla mufassalan (ayrıntılı ve ilave-i mütala'alarıyla (ek değerlendirmelerle) birlikte inbası (bildirilmesi). Müslüman muhacirlerin, asimilasyonunu sağlayacak uygun yerleşim yerleri bulunduktan sonra, o bölgeye diğer gruplardan mülteci gönderilmesine dikkat gösterilmiştir (Akçam 2008, 50).

Bu uygulamalarla birlikte özellikle Hıristiyanların yaşadığı yerleşim yerlerinin boşaltılmasıyla yer ve coğrafya isimleri sistemli olarak değiştirilmeye başlandı. Önceleri yörelerin il idare kurullarınca yapılan bu çalışmalar belli bir sistematikten yoksundu. 05.01.1916'da bir talimatname ile yerleşim yeri ve coğrafya isimlerinin değiştirilmesi merkezi bir politika haline dönüştürüldü. Memalik-i Osmaniye'de, Ermenice, Rumca veya Bulgarca gibi, İslam olmayan milletler lisanıyla yad edilen vilayet, sancak, kasaba, köy, dağ, nehir,.. İlah bilcümle isimlerin Türkçeye tahvili'nin kararlaştırıldığı bildirildi (Dündar 2001, 82). Böylece yer adları üzerinde değişikliklerin sistematik hale gelmesi gerçekleşmiş oldu.

Anadolu'nun etnik ve dinsel yapısının yeniden şekillenmesini yukarıda bahsedildiği gibi birincil kaynaklara bakılarak görmek mümkündür. Nüfusun üçte birinin yerleri değiştirerek birbirine karıştırıldığı bu dönem Anadolu'nun sosyo-ekonomik yapısını değiştirmekle kalmamış günümüze kadar uzanan sorunlara da yol açmıştır.

Cumhuriyet sonrası dönemde Türk etnisitesini belirleyen politikalara devam edilmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'ni zora sokacak Şeyh Said isyanı (1925) patlamıştı. Bu isyanın şiddetle bastırılması sonrasında Kürtler sürgüne gönderildi. 31 Mart 1926 tarihinde çıkartılan Mecburi İskân Kanunu İle Kürt halkı bulunduğu yerden çıkartılarak devletin gösterdiği yerlerde yerleşmeye mecbur bırakıldı. 1927 yılında çıkartılan "Bazı

Eşhanın Şark Menatıkasından Garb Vilayetlerine Nakillerine Dair Kanun" sayesinde bölgenin yerel idarecilerine, istediği kişiyi sürgüne gönderme yetkisi veriyordu.

1934'te çıkartılan 2510 sayılı kanun Mecburi İskân-Yeniden Yerleşim Kanunu ile göçlerin kanuni bir dayanağı da oluşturuluyordu. Bu kanun, Anadolu'nun demografik kompozisyonunun etnik ölçüler uyarınca yeniden düzenlenmesi, yasanın esas hedefini oluşturmaktadır. Yasanın merkezinde yer alan hedef, Türk olmayan unsurların ikili bir operasyon vasıtasıyla Türkleştirilmesidir. Türkleştirme, ya Türk olmayanların Türk bölgelerine yerleştirilmesi, ya da Türklerin Türk olmayan bölgeler yerleştirilmesi yoluyla gerçekleşecektir. Her iki durumda da amaç Türk olmayan unsurların Türk kültürüne özümsenmesidir. Özümseme mantığı yasanın yer aldığı orijinal metne içkindir: Madde 1. Türkiye'de Türk kültürüne bağlılık dolayısıyla nüfus oturuş ve yayılışının, bu konuma uygun olarak icra vekillerince yapılacak bir programa göre düzeltilmesi dâhiliye vekilliğine verilmiştir. Madde 2. (...) Türkiye, iskân mıntıkaları bakımından üç nevi mıntıkaya ayrılır. 1 numaralı mıntıkalar: Türk kültürlü nüfusun tekâsüfü istenen yerlerdir. 2 numaralı mıntıkalar: Türk kültürüne temsili istenen nüfusun nakil ve isyanına ayrılan yerlerdir. 3 Numaralı mıntıkalar: Yer, sıhhat, iktisat, kültür, siyaset, askerlik ve inzibat sebepleri ile boşaltılması istenen ve iskân ve ikame yasak edilen yerlerdir (Resmi Gazete, NO. 2733, 21 Haziran 1934). Yasanın kalan maddelerinin birçoğu da "Türk ırkından olanlar" gibi ifadelerle doludur (Yeğen 2006, 92).

Söz konusu kanun, Kürtlere hiçbir göndermede bulunmamasına rağmen Türk kültürüne ait olmama ve Türkçe konuşmama ifadeleri, büyük ölçüde Kürtlere ve Araplara işaret etmek için kullanılıyordu. İskân Kanunu ülkeyi de üç bölgeye ayırıyordu. Birinci bölgede, Türkçe konuşan, Türk kültürü ve etnisitesinden olanlar oturuyordu. Bu bölge, ülkenin herhangi bir kısmından ve dışından göçmen alabilirdi. İkinci bölge, Türklükleri, kültür ve dil bakımından iskân politikalarıyla güçlendirilmesi gereken insanları kapsıyordu. Üçüncü bölge, güvenlik gerekçesiyle her türlü sivil yerleşime kapalı alanlar olarak tasarlanmıştı (Kirişçi 1997, 116). Açık bir şekilde görüldüğü gibi bu yasanın amacı, ülkede gerçekleşmekte olan ulus inşası sürecinde mekânın kullanımıdır.

B) Birinci Coğrafya Kongresi

Ulus devlet oluşumunda mekânın kullanımının bir diğer ayağı olan Birinci Coğrafya Kongresi 1941'de, Ankara'da Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde Maarif Vekili Hasan Ali Yücel'in konuşmasıyla açıldı. Sayın vekil, nutkunda böyle bir kongreyi toplamak ihtiyacının neden hissedildiğini anlatıyor ve coğrafyacılar tarafından tetkik edilmesi icap eden mühim meseleleri bildiriyordu. Kongrenin meşgul olacağı başlıca mevzular, azaya dağıtılmış olan programda şu şekilde kayıt edilmişti:

a) Müfredat programları,

b) Coğrafya terimleri ve coğrafi isimlerin yazılması,

c) Coğrafya ders kitapları,

d) Türkiye coğrafyasının ana hatları ve yerlerin adlandırılması.

Maarif Vekili Hasan Ali Yücel, bu meseleler üzerinde çalışmak için üç komisyon kurulmasını teklif etti. Komisyonlardan birincisi ilk, orta ve lise programları ile ders kitapları üzerinde çalışacak, ikincisi coğrafya terimleri ve coğrafi adların nasıl yazılması lazım geldiğini tetkik edecek, üçüncü komisyon da Türkiye coğrafyasına ait meseleleri işleyecekti. Bunun üzerine, komisyonlar için tespit edilen namzet listeleri umumi heyete arz edildi ve bu listeler heyet tarafından ittifakla kabul olundu (Coğrafya Kongresi Tutanakları 1941, 9).

Kongrenin toplanma amacının dönemin içsel ve dışsal koşullarını yansıtmakla birlikte, ulusun oluşumda eksik kalan halka tamamlanmış oluyordu. Bu tamamlanış, müfredat programları, yeni coğrafi isimlerin yazılması ve Türkiye coğrafyasının ana hatlarıyla şekillenmesiyle gerçekleşiyordu.

Coğrafyanın üniversitelerde zayıf olmakta birlikte ortaokullarda ve esas olarak ilkokullarda öğretimin son derece güçlü olduğunu gözlemlediğimizi unutmayalım. İpucunun bu olduğunu düşünüyorum. Öğretim sistemi içinde niçin bu kadar güçlüydü? 19. yüzyılın sonunda ve 20. yüzyılda zorunlu ilköğretim (ve sonraları da zorunlu ortaöğretimin) asli toplumsal işlevlerinden birinin ulusal yurttaşların şekillendirilmesi yoluyla ulusal bütünleşmenin sağlanması işlevi olduğunu unutmamamız gerekir. Okullarda öğretilen, özelikle öncelikli olarak öğretilen kendi ülkelerinin coğrafyasıydı, yer isimlerinin detaylı bilgisi, bölgesel gelişmeler ve her şeyin üstünde bütünün varsayımsal birliği öğrencilerin kafalarına kazınıyordu. Coğrafya, niçin devletin hiçbir bölgesinin ihmal edilemeyeceği ve her bir bölgesini yaralı olduğu konusunda dikkate değer bir dersti. Bu nedenle coğrafya bir disiplin olarak varlığını sürdürdü, ama güç bela, okul çocuklarına göre ve zavallı bir akraba disiplin olarak (Wallerstein 2005, 26). Wallerstein'in, ulus devlet oluşumları için söyledikleri biraz gecikmeyle 1941'de Birinci Coğrafya Kongresiyle gerçekleşiyordu. Böylece milliyetçilik ve ulusal devlet bağlamında mekânın kullanımı gerçekleşmiş oluyordu.

Anadolu'nun bölgelere ayrılması ve bölgelerin adlandırılması 1941 öncesinde de yapılmıştır. Örneğin, 1926 yılında Abdulkadir Sadi (Kazancıoglu) ve yabancı araştırmacılardan Ulrich Frey kongrenin kaygılarından uzak tasniflerde bulunmuşlardır. Kongrede dikkate alınmasa da kongrede verilen takrirler arasında pek dikkate alınmayan fakat dikkat çekici görüşler de yer almaktadır. Örneğin, A.Macit Arda; Memleketimizdeki coğrafi isimlerin kit'i zaruret olmadıkça değiştirilmemesi adlı takrir'inde, Türkiye'deki coğrafya isimleri kıymeti birer coğrafya, hususiyle tarihi coğrafya vesikası teşkil etmektedir. Bir arkeologun topraklar içine gömülüp eski bir eseri tetkik ederek bunun yazılış zamanını tespit ve ihya

etmesi yahut bir jeologun yer tabakalarına bakarak her hangi bir arazinin yaşını bulması gibi bir coğrafyacı da coğrafya isimlerinin dalaleti ile bir mevkiin tarihi coğrafyasına ait malumatı tamamlayabilir. Bu cihetleri göz önünde tutan terim ve coğrafya isimlerinin yazılışını tespit komisyonu, memleketimize ait coğrafya isimlerinin kat'i lüzum olmadıkça alakadar makamlar tarafından değiştirilmemesi ve böyle bir zaruret halinde de evelemirde mütehassısların fikir ve mütalealarını aldıktan sonra bir karar ittihaz edilmesi temennisini izhar ve bu temenninin Kongre Reisliğine iblağına 11 Haziran 1941 tarihli celsesinde karar verilmiş olduğunu arzeylerim (Coğrafya Kongresi Tutanakları 1941, 49). Görüldüğü gibi yer adlarının değiştirilmesinin sakıncalarının farkında olan komisyon üyelerine rağmen dönemin koşulları kongreyi ulus devlet oluşumun bir parçası olmaya itiyordu.

Kongrenin, Türkiye Coğrafyası Komisyonu coğrafi bölgelerin adlarını oluşumu ile ilgili olarak şöyle bir karar vermiştir. Coğrafi bölgelere verilecek adlara gelince, büyük bölgeler için Anadolu vahdetini esas alarak bunu cihetlere göre isimlendirmek mevzuubahs olabilir; yalnız bir denize komşu olan büyük bölgeyi o denize nispet etmek imkânı da vardır. Bu mesele üzerinde konuşulduktan sonra, iç kısımlar için Anadolu kelimesini cihetlendirmek, kıyı bölgelerini de denize nispet etmek esası kabul olunmuştur (Coğrafya Kongresi Tutanakları 1941, 161). Bu paragrafta verilen dipnotta ise aşağıdaki bilgi verilmektedir. Anadolu'nun şimal kenar bölgesine Karadeniz mıntıkası adı konulması hakkında Doçent Cemal Alagöz tarafından verilen yazılı teklif aşağıda dercedilmiştir: Anadolu Şimalinde yaşayanlar, kendilerine "Karadeniz uşakları" derler. Karadeniz çevresindeki memleketlerde ne Rusya, ne Bulgaristan ve ne de Romanya'da bunun benzeri bulunmadığını sanıyorum. Anadolu'nun Karadeniz kıyısında ve bu kıyıya civar yerlerde yaşayan halk, "Biz Karadenizliyiz yahut Karadeniz uşağıyız" diyorlar. Akdeniz kıyısındakilerin böyle bir sözünü işitmedim. Karadeniz uşağı, yani "Karadeniz çocuğu" sözü belki Yunan mitolojisinde bile bulunamayan bir güzelliktir. Hakikatte, bu adamlar dağlık kıyılarında onun bereketli yağmurları, ihtişamlı ormanları, toprağın mahsulleri sayesinde geçiniyorlar; Karedeniz türkülerini söylüyor ve rakslarını oynuyorlar. Karadeniz orman mıntıkasının hudutlarını ihtiva eden bu bölgeye "Karedeniz bölgesi" adı bihakkın yaraşmaktadır (Coğrafya Kongresi Tutanakları 1941,162). Karedeniz bölgesinin isimlendirilmesindeki yukarıdaki bahsedilen kaygıların diğer coğrafi bölgeler için düşünülmemesi ilginçtir.

Benzer yaklaşımları günümüzde oluşturulan ders kitaplarının da görmek mümkündür. 07.04.2008 tarihli Cumhuriyet Gazetesi "Ararat gözden kaçmış" başlıklı haber şöyle; Milli Eğitim Bakanlığı, coğrafya ders kitabında "Ağrı Dağı" yerine "Ararat" ifadesinin kullanılmasıyla ilgili olarak yaptığı açıklamada, söz konusu kitabın incelendiği ancak haritanın net olmaması nedeniyle belirtilen yanlışlığın fark edilemediği ileri sürdü. Açıklamada, Milli Eğitim Bakanı Hüseyin Çelik'in talimatıyla herhangi

bir kasıt olup olmadığının anlaşılması için inceleme başlatıldığı bildirildi.

Öte yandan Anadolu'nun bu isimle anılmasının tarihselliğine baktığımız zaman Roma dönemine kadar gidildiği görülür. Roma ve Doğu Roma (Bizans) dönemlerinde ortaya çıkan Asia, Asia Minor ve Anatolikon coğrafi terimleri, başlangıçta idari ve siyasi kısımları ifade etmekteydi. Başlangıçta Asia, sadece bugünkü Ege bölgesini içine alan bir bölgeydi. Bunun dışında Galatia, Bythinia, Paphlagonia, Pisidia, Pamphylia, Kappadokia ve Pontus eyaletleri görülür. Ancak bütün bu eyaletlerin zaman zaman birbirini içerdiği, sınırlarının değiştiği, bölünüp birleştiği görülür. "Diyagonal" in (Anadolu'da Bayburt-Gümüşhane yakınlarında Karadeniz'e değen, güneye doğru Toros Dağları'nı izleyerek çatallanan ve çatalın bir ucu Amanos'lar üzerinden Akdeniz'e ulaşırken, ikinci çatal Aladağları ve Bolkar Dağları'nı izleyerek Akdeniz'e kavuştuğu varsayılan, ekolojik-biyolojik çizgi) doğusuna geçildiğinde, Kappadokia'nın idari ve siyasi sınırlarının genişletilmesi yanında, Roma yeni eyaletler kurmak zorunda kalmıştır. Bu eyaletlerin en önemlileri Armenia, Maior, Armenia Minor, Mesopotamia ve Syria'dır. Bu antik bölünme yüzünden, kendini aynı uygarlık dairesine bağlayan Batılı coğrafyacı ve tarihçiler, Türkiye Devleti kurulana dek bu bölgeleri Armenia, Yani Ermenistan olarak anmayı sürdürmüşlerdir. Pek çok kişinin tepki gösterip bölücülük saydığı bitki ve hayvan türleri kodeksinde gördüğümüz armenicus, kurdicus gibi sıfatlar, tamamen Osmanlı devletinde de hakim olan bu klasik adlandırma yüzündendir. Bu isimlere bakarak buraların Ermeni ve Kürt ülkesi olduğunu savunmak ne denli saçmaysa, bu isimleri "bölücülük" addedip sıfatları Turcicus, Erzincanicus vs. yapmak da o denli saçma ve bilim dışıdır. Buradaki "Anadolu" sözcüğünün Bizans devletinden kalma genelleştirmenin hatırası olduğu açıktır. Ancak "diogonal" in dışına çıkıldığında Diyarbekir Beylerbeyi ve Vilayet-i Arab'la karşılaşmaktayız. Yani Osmanlı'ya göre oralar açık seçik "Anadolu değildir". 15. ve 16. yüzyıldaki eyalet taksimatında Anadolu Eyaleti olarak gördüğümüz bölge de, Marmara kıyıları, Konya'nın doğu ve güneyini içine alan Karaman Eyaleti hariç bütün Anadolu'yu içine almaktaydı (Aydın 2004, 124). Bütün bu tarihsel arka planı dikkate alınmadan yapılan adlandırmaların sakıncaları tartışmasız karşımızda durmaktadır.

Sonuç

Benedick Anderson, ulusların dil, ırk yahut din gibi belirli sosyolojik koşullar tarafından yaratılan ve bir daha değiştirilmeyecek şekilde biçimlendirilen ürünler olmadığını büyük bir ustalık ve özgünlükle gözler önüne serdi (Anderson 2004, 20). Uluslar, Avrupa'da ve dünyanın diğer her yerinde, tahayyül edildikleri için vücut bulmuşlardı. Ernest Gallner ulusları, doğal (saymak) ve (onları) Tanrı'nın belirlediği şekilde sınıflandırmak ve (onların) doğuştan var olan ancak uzun süre ertelenmiş bir siyasal kaderi (olduğunu) savunmak bir efsaneden ibarettir. Bazen önceden var olan kültürleri alıp onları uluslara dönüştüren ulusçuluk,

bazen de ulusları kendi yaratır ve çoğu kez de önceden var olan kültürleri yok eder. İyi de olsa kötüde olsa gerçek olan budur. Ve genellikle kaçınılmazdır... Fakat biz ulusçuluk efsanesini kabul etmemeliyiz. Uluslar eşyanın tabiatında var olan ve doğal türler doktrininin siyasal uyarlaması olan şeyler değildir. Ne de ulusal devletler etnik veya kültürel grupların belirgin ve nihai kaderidir (Gallner 1992, 94). Şeklinde yorumlamıştır.

Bir kültürün ulusa doğru genişletilmesi ya da yaratılması "ve bu yapılırken de olmaması gerektiği" farz edilen "öteki" kültürlerin yok edilmesini düzenleyen sistematik bir programın yürürlüğe konulması yoluyla "ulusal kimlik" denilebilecek total bir mitoslar yumağına varışın izlenebildiği süreçte milliyetçiliğin kullanıldığı en önemli araç tarih olmaktadır (Aydın 1998, 46).

Mekân, aynı zamanda toplumsal olayların içinde geçtiği sosyal bir olgudur. Sosyal mekân sadece fiziksel üretimin araçlarıyla değil, o toplumu kuran ilişkiler örüntüsüyle anlamlandırılabilir. Kaldı ki mekânın fiziksel üretimi de sadece basit bir üretim süreci olarak düşünülmemelidir. Mekânın üretimi ve tüketimi toplumsal bir örgütlenme ve bu örgütlenmenin sosyal, ekonomik ve politik ölçütleri çerçevesinde gerçekleşir. Burada "mekânın kullanımı" ifadesiyle anlatılmak istenen, kapitalist ekonominin gerektirdiği belirli toplumsal ilişkiler ve örgütlenmeler dâhilinde, mekâna ait toplumsal bilginin nasıl oluştuğu, bu örgütlenme tarzının mekânı nasıl etkilediği ve dönüştürdüğüdür. Böylece mekân sabit, tarihin ya da zamanın geliştiği yer olmaktan çıkıp dinamik bir süreç olur. Bu dinamik süreç Türkiye'de milliyetçilik ve ulus devlet bağlamında gerek iskân politikalarıyla gerekse Birinci Coğrafya Kongresiyle mekânın kullanımını içerir.

Özgürlük, adalet, eşitlik ve kardeşlik ülküsüyle yola çıkan burjuva devrimleri, bir süre sonra bunları terk etmişlerdir. Devrimi tamamlayıp, kendi sınıf iktidarını kuran burjuvazi, aydınlanmacı aklı da terk edip, onu kendi çıkarları doğrultusunda araçsallaştırmıştır. Bugün yaşadığımız sorunların kökeninde, yalnız kendi geçmişine değil, insan özgürlüğüne ve toplum yaşamına da yabancılaşmış sınıfların gerçeklik dünyasında yatmaktadır.

Yrd. Doç. Dr. , Sinop Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, irfanmukul@hotmail.com.

Kaynakça

Aybars, Ergün. 1997. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Ulusal Kimlik Oluşumu ve batının Etkisi, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik,* ed. Nuri Bilgin, 159–170, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Aydın, Erdoğan. 2006. *Milliyetçilik: Türkiye'nin Çıkmazı.* İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Aydın, Suavi. 1998. *Kimlik sorunu Ulusallık ve "Türk Kimliği".* Ankara:

Öteki Yayınları.

Anderson, Benedick. 2004. *Hayali Cemaatler.* İstanbul: Metis Yayınları.

Akçam, Taner. 2008. *Ermeni Meselesi Hallolunmuştur***.** İstanbul: İletişim Yayınları.

Coğrafya Kongresi Tutanakları. 1941. Birinci Kongre. , 6–21 Haziran.

Dündar, Fuat. 2001. *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası (1913–1918).* İstanbul: İletişim Yayınları.

Gellner, Ernest. 1992. *Milliyetçiliğe Bakmak*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gencer, Mustafa. 2009. Geç Osmanlı İmparatorluğu'nun Modernleşmesi Çerçevesinde Kimlik Sorunsalı, *Kimlikler Lütfen***,** ed. Gönül Pultar, 67–78. Ankara: ODTU yayıncılık.

Harvey, David. 2007. *Umut Mekânları.* İstanbul: Metis Yayınları.

Gökalp, Ziya. 2007. *Bütün Eserleri I.* İstanbul: YKY.

Işık, Oğuz**.** 1994. Değişen toplum/mekân kavrayışları: Mekânın Politikleşmesi Politikanın Mekânlaşması. Toplum Bilim 64–65 (Güz- Kış) : 39–52.

Kasaba, Reşat. 1998. Eski ile yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik,* ed. Bozdoğan Sibel ve Kasaba Reşat, 12–28, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Keyder, Çağlar. 1998. 1990'larda Türkiye'de modernleşmenin Doğrultusu, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik,* ed. Bozdoğan Sibel ve Kasaba Reşat, 29–42, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Kiremitçi, Kemal. 1997. *Kürt Sorunu.* İstanbul. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Lernel, Dainiel. 1958. *Pasing Of Traditional Society.* New York: The Free Pres.

Mignal, S. Joel. 1998. Olgu ve Kurgunun Buluşma Zemini, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik,* ed. Bozdoğan Sibel ve Kasaba Reşat, 207–215, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Osmanlı Nüfusunun (1830–1914) Demografik ve Sosyal Özellikleri. 2003. İstanbul: Tarih Vakfı yayınları.

Şengül, Tarık. 2000. *Kentsel Çelişki ve Siyaset.* İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.

Timur, Taner. 2000. *Osmanlı Kimliği.* İstanbul: İmge Kitabevi.

Yarasimos, Stefanos. 2010. *Milletler ve Sınırlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yırtıcı, Hakkı. 2009. *Çağdaş kapitalizmin Mekânsal Örgütlenmesi.* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yeğen, Mesut. 2006. *Devlet Söyleminde Kürt sorunu*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Wallerstein, Immanuel. 2005. *Sosyal Bilimlerin Önünü Açın.* İstanbul: Metis Yayınları.

Bir Metafor Olarak Adalet

Gökhan Yavuz Demir

> "Fakat zarar olursa, o zaman can yerine can, göz yerine göz, diş yerine diş, el yerine el, ayak yerine ayak, yanık yerine yanık, yara yerine yara, bere yerine bere vereceksin."
>
> **Eski Ahit**, "Çıkış," 21:23-25

Günümüzün en insanî ve en meşru talebi "adalet" talebidir. Peki ama adalet nedir? Adaleti bizler için bu kadar vazgeçilmez ve hatta elzem kılan şey nedir? Sorduğumuz soruların mutlak cevapları olduğuna inanıyorsak şayet, o vakit cevap nedir?

Antik dönemden beri süregelen adalet tartışmalarında üç aşağı beş yukarı üzerinde uzlaşılan adalet tanımları şunlardır: şerefli yaşamak, başkasına zarar vermemek, herkese kendine ait olanı vermek (*honeste vivere, alterimnon laedere, suum cuique tribuera*). Nitekim Türkçede de adalet kelimesinin sözlük anlamı, "herkese hakkını verdiren fazilet"tir. Adalet kelimesinin kökü "adl" de "zulm etmeyerek herkesin hakkını teslim etme" anlamına gelir (Toven 2004, 7-8). Bütün bu adalet tanımlarının özünü, meşhur Roma hukukçusu Ulpianus'un genel kabul görmüş adalet tanımı yansıtır: Adalet herkese ait olanı vermek hususunda daimi ve istikrarlı iradedir (*Iustitia est constans et perpetua volontas ius suum cuique tribuendi*). Fakat bu tanımlarda da şu sorular ortaya çıkıyor: Birinin bir şeyi hak ettiğini kim bilebilir ve dolayısıyla neye dayanarak bir şeyi hak edip etmediğine karar verebilir?

Bu soruların cevabını, günümüz hukuk düşüncesinde hâlâ kabul gören Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde yaptığı adalet tartışmasında arayabiliriz. Aristoteles burada ilk önce adalet ve adaletsizlik kavramlarını tanımlayarak işe başlar: "Herkesin adaletle, insanların adil olanı yapmayı arzulayan insanlar olmalarını, adil eylemlerde bulunmalarını ve adil şeyler istemelerini mümkün kılan karakteri; ve aynı şekilde adaletsizlikle de insanları gayrıadil eylemde bulunmaya ve gayrıadil şeyler istemeye iten karakteri kasdettiğini görüyoruz" (Aristotle 1941, 1002). Bunun ardından Aristoteles adaletin iki türünün olduğunun altını çizer: dağıtıcı ve denkleştirici veya düzeltici adalet. Aristoteles dağıtıcı adaletin aslında bölüştürülebilir şeylerin üzerinde temellendiğini gösterirken, denkleştirici veya düzeltici adaletin ise iki taraf arasındaki gayrıadil bölüşümü giderici bir fonksiyon gördüğünü vurgular (Aristotle 1941, 1007-1009). Buna göre dağıtıcı adalet, şeref ve malların paylaştırılmasında herkesin toplum içindeki konumuna ve yeteneğine göre pay almasını gerektirir. Yani eşit durumdakilerin eşit şeylere malik olacağı öngörülür. İnsanlar eşit

konumda veya eşit yetenekte değilse eşit muamele görmeleri de eşitlik ilkesine aykırıdır. Denkleştirici adalet ise, hukukî ilişkide tarafların kişisel ve özel durumları göz önüne alınmaksızın eşit muamele görmesini gerektirir (Güriz 1987, 174-175). Bu anlamda denleştirici adalette mutlak bir eşitlik, dağıtıcı adalette ise nispî bir eşitlik düşüncesi vardır (Gözler 2008, 276). Burada herkese ait olanın ne olduğu konusundaki kriter hem belirsiz hem de güçsüzlerin aleyhinedir. Oysa adalete en çok ihtiyaç duyanlar güçsüzlerdir. O vakit insan Thrasymakhos'un haklı olduğunu düşünebilir: Adalet her yerde güçlüler lehine işler (Jones 2006, 109-110). Adalet, erdem gibi kavramlar gayrıadil olanlar karşısında kaybetmeye mahkûm adil ve güçsüz insanları kandırmak için mi vardır?

Adalet hiç kuşkusuz sosyal kurumlarımızın en önde gelen erdemidir; tıpkı hakikatin düşünce sistemlerinin en aslî erdemi olduğu gibi (Rawls 2005, 3). Fakat bu durum, "adalet nedir" sorusunu insan düşüncesinin *aporia*sı olmaktan çıkarmaz. Çünkü "adalet nedir" sorusu ilk ve hâlâ en anlamlı ve kaçınılmaz felsefî sorudur. Adaletten bahsetmeye başladığımızda adaletsizlikten de bahsetmeye başlamamız kaçınılmazdır. İşi bizim için daha da çetrefil hale getiren ise, adalet ve adaletsizlik hakkında konuşurken çok sayıda farklı kalemi "adil" veya "gayrıadil" diye nitelememizdir. Bu geniş yelpazede sadece devleti, hukuku, yasaları ve sosyal sistemleri değil, aynı zamanda eylemleri, yargıları, kararları, kişilerin tutumlarını ve hatta kişilerin kendilerini de "adil" veya "gayrıadil" diye adlandırırız (Rawls 2005, 7). Mevcut adalet teorileri, adaletin tesis edilmesi için ne yapılması gerektiğini söylerken, "adil"in ve "gayrıadil"in ne olduğunu söyleyebilmek için zımnen adaletin şu veya bu olduğunu farzetmek zorundadır. Ama "adalet nedir" sorusunun cevabı nerede aranmalıdır? Görünen o ki "adalet nedir" sorusunu cevaplayabilmek için öncelikle "adaletsizlik nedir" sorusunun peşine düşmeliyiz. Tartışmamızı ironik kılan, adalet arayışımıza anlamını bahşeden şeyin tam da adaletsizlik olmasıdır.

Çok sevdiğimiz birinin kaybında Tanrı'yı, zayıf not aldığımızda hocamızı, bir futbol maçında takımımız aleyhine penaltı veren hakemi, terk edildiğimizde sevgilimizi, işler istediğimiz gibi gitmediğinde kaderi, işten kovulduğumuzda patronumuzu, Afrika'da açlıktan ölen bir çocuğu gördüğümüzde kapitalizmi, Bosna'da, Filistin'de veya Bağdat'ta masum siviller katledildiğinde emperyalizmi, Guantanamo Kampı'ndaki işkencelere şahit olduğumuzda tek-kutuplu dünyayı, Katrina Kasırga'sında aşağıdaki-siyahların ıztırabına karşı sessiz ve duyarsız kalan yukarıdaki-beyazları, etnik bir iç savaşta akan kanın sorumlusu etnik milliyetçiliği "adil" olmamakla itham ederiz. Adalet taleplerimiz daima adaletsizlik ithamlarımız üzerinde yükselir. Adalet arayışımızı daima mağduru olduğumuz adaletsizlik motive eder. Adaletsizliğin olmadığı yerde adalet talebi veya adalet arayışı da yoktur. Adalet adaletsizlik olmadan düşünülemez. Aslında anahtar kavram adalet değil adaletsizliktir. Adaletin ne olduğuna, ne olması gerektiğine ve nasıl tesis edileceğine dair buluşlarımızın tümünü adaletsizliğe maruz kalmamıza borçluyuz.

Çünkü adaletin yaşadığımız dünyada bir gerçekliği yoktur. Evren, dünya veya doğa ne adil ne de gayrıadil olabilir (Hayek 1995, 57).

Dünya adalet olmadan başlamıştır ve sürekli ertelenmiş bir adaletin arayışıyla da bir gün sona erecektir. Adalet, tam da olmadığı için çok değerli bir kavramdır. Yeryüzünde adalet olmadığı için biz insanlar ona bu kadar anlam atfediyoruz. Adalet, fiilî durumdan ziyade olması istenen bir dünyayı dile getirir. Adalet bir ideal, adaletsizlikse realitedir. Bu sebeple hukukun adaleti tesis etmesini istiyor ve bekliyoruz. Oysa hukukun bir kutsiyeti yoktur ve hukuk demek adalet demek değildir. Çoğu zaman adalet hukukta gerçekleşmez. Hukukun zaman zaman adaleti zedelediği ve hatta yeri geldiğinde adaletin önündeki en büyük engelin hukuk olduğu da söylenebilir. Bunun kabaca üç sebebi vardır.

Birincileyin, hukuk her toplumda güçlünün hukukudur. Egemenlerin hukukunda daima egemenlerin adaletinden söz edebiliriz. Bunu iç hukukta olduğundan daha iyi uluslararası hukukta görebiliriz. Nürnberg Duruşmaları'ndan Bağdat'taki son yaşananlara kadar savaş sonrasında uygulanan hukukun tesis ettiği adalet daima galiplerin adaleti olmuştur (Zolo 2009). Hatta bu "galiplerin adaleti" ifadesindeki "galip" nitelemesi fuzulidir; çünkü mağlupların adaleti olamaz. Oysa söylediğimiz gibi adalete ihtiyacı olanlar daima aşağıdakiler, mağluplar ve güçsüzlerdir. Bu yüzden hukuka en çok ihtiyaç duyanlar da onlardır. Fakat hukukun daima iktidarın hukuku olması onu hukuku gayrıadil kılar. Günümüzde sürdürülen hukuk ve adalet ilişkisi tartışmasında hukukun açmazı budur.

İkincileyin, hukuk bir adalet bilimi olarak kesin ve objektif olmaya taliptir. Buna göre adaletin bilimi olarak hukuk kesin adaleti tesis edecektir. Bunu da genel ve soyut hukuk kurallarıyla gerçekleştirecektir. Fakat burada hukukun toplumun bütününün yararına vaz ettiği genel kural, çoğu kez özel durumları görmezlikten gelmesi veya yok saymasından ötürü adaletsizliklere yol açar. Hukukun bu kesinlik arayışı farklılıkların silinmesi/yok edilmesi ve daha da kötüsü değişmeyen/sabit bir dünya tasavvuru üzerinden gerçekleşir. Adaletin bilimi olarak kesinlik talep eden hukuk başımıza gelebilecek her türlü adaletsizliğe davetiye çıkarır. Ciceron'un şu ifadesini hatırlamanın tam yeridir: *summum ius, summa iniura* [tam hukuk tam adaletsizlik; hukukun kesin biçimde uygulanması en büyük haksızlıklara yol açar] (Gözler 2008, 277).

Üçüncüleyin, hukuk insan ürünü linguistik bir süreçtir. Bu süreçte adalet, çatışan yorumlar vasıtasıyla, hikâyeler ve metaforlar üzerinden inşa edilir. Ama ortaya çıkan adaletin adil olup olmadığı ise çok tartışmalıdır. Dildeki bütün iddiaların belirsizlik taşıdığının ancak dille ifade edilebildiği bu çözümsüz paradoksta, linguistik bir inşa olarak adalet de belirsizdir. Hayat ve insan belirsizken, hukuktan daha fazlasını ummak da insafsızlık olacaktır. Esasında hukukun kesin bir bilim veya adil olması gerekliliğine duyulan bu inancın kendisi insanî değildir. Çünkü insan ürünü olan her şey gibi hukuk da hiç adil değildir. Adalet bir idea olarak değerlidir, ama fiiliyatta yoktur.

Bu dünyanın hiçbir yerinde mevcut bir adalet yoksa, yalnızca "sonsuz bir adalet ideası" olabilir. Fiiliyatta adalet, bu dünyada imkânsız bir tecrübedir ve hukuk ne kadar çabalarsa çabalasın bu adaleti gerçekleştiremez. Hiç mi umut yok! Tam burada bir düşünce sıçraması yaparak, bu adalet ideasının ancak linguistik bir tecrübe, ve dolayısıyla metaforik bir inşa olduğunu söyleyebiliriz. O vakit, bir metafor olarak adaletin "hukukun dışında ve ötesinde" olduğu iddia edilebilir. Adalet sadece bir metafordur ve aslında da sadece bir metafor olduğu ölçüde mümkündür.

Bilindiği üzere metafor, bir şeyin başka bir şey olduğunu söylemek suretiyle o şeyin başka bir şeyle ilişkilendirildiği bir konuşma figürüdür. Fakat Lakoff ve Johnson'ın gösterdikleri gibi, metafor sadece linguistik bir süs veya estetik bir dekor değil, insanî düşüncenin ve akıl yürütmenin ayrılmaz bir unsurudur. Bu bakış açısından metafor, basitçe bir kelime veya linguistik ifadeler sorunu değildir. O daha çok kavramlar, bir şeyi başka bir şeye göre düşünme sorunudur. Metafor doğası gereği kavramsaldır ve hem gündelik dilde hem de düşüncede yaygındır. Metafor hakkındaki kemikleşmiş görüşlerin aksine, bu yeni yaklaşımda metafor, sırf yaratıcı edebî muhayyilenin kullandığı bir araç olmaktan çıkıp, o olmaksızın ne şairin ne filozofun ne de sıradan insanlar olarak bizlerin yaşayamayacağı değerli bir kognitif araç haline gelir (Lakoff ve Johnson 2005, 25).

Buna göre, bizler gündelik hayatlarımızda hayat hakkında yolculuğa, tartışma hakkında savaşa, aşk hakkında yolculuğa, teoriler hakkında binaya, düşünceler hakkında yiyeceğe, sosyal organizasyonlar hakkında bitkilere göre düşünür ve konuşuruz. Dolayısıyla, hayat, tartışma, aşk, teori, düşünceler ve sosyal organizasyonlar hedef alanlar; yolculuk, savaş, bina, yiyecek ve bitkiler kaynak alanlardır. Hedef alan, kaynak alanın kullanımıyla anlamaya çalıştığımız alandır. Metaforlar hayatı, kendimizi ve tecrübelerimizi açarak ve onlara ışık tutarak veya soyut kavramları somut kılarak bizim için anlaşılır kılar. Ancak, bu hedef alan ile kaynak alan arasındaki metaforik eşleştirmeler yalnızca kısmîdir. Yani, bütün kavram metaforlarımızda kaynak alan kısmen kullanılır. Kaynak alanının bu kısmî yapısı, ışık tutarak, hedef kavramın sadece bir kısmını yapıya kavuşturur. Nasıl her ışık kendi gölgesini yaratırsa, kavramın açılan veya aydınlanan bölgesinin dışında kalan kısmının da gizli, karanlık veya kapalı kaldığı söylenebilir. Metaforun ışık tutma özelliği daima gizleme özelliğiyle biraradadır. Bu, kavramın muhtelif boyutları olduğu ve metaforun ise bunlardan sadece bir veya ikisine odaklandığı, öteki boyutların ise dışında gizil kaldığı anlamına gelir. Metafor, kavramın bir boyutunu ancak diğer boyutlarını göstermemek pahasına bizim için anlaşılır kılabilir (Kövecses 2002, 15-29).

Peki ama, bir hedef alanı anlamak için niçin bu kadar çok sayıda kaynak alan kullanmak zorundayız? Bunun nedeni her bir kaynak alanın, hedef alanın yalnızca bir boyutunu yapıya kavuşturmasıdır. Hayata ve insana dair hiçbir kavram tek boyutlu değildir ve hiçbir kaynak alan da hedef kavramın bütün boyutlarıyla birebir eşleşerek, onu bizim için bütünüyle

anlaşılır kılamaz. Metaforların çokrenkliliği, hayatın tüketilemez çokrenkliğinin bir gereğidir. Metaforun bütünüyle kavrayamadığımız hayatı, duygularımızı, tecrübelerimizi daha anlaşılır kılmakta verimli olduğu açıktır. Sonuç olarak metafordan bağımsız anlama yoktur. Ricoeur'ün ısrarla vurguladığı gibi, dile ve dünyaya metaforik olmayan bir açıdan bakmak mümkün değildir (Ricoeur 2003, 19). Çünkü insan, hayatı metaforlar vasıtasıyla tecrübe eder. İnsana dair hiçbir alan metaforlardan bağımsız ne inşa edilebilir ne de varolabilir.

Adalet de metaforik bir inşadır. Öncelikle adalet kelimesinin kökü olan "adl" bizatihi bir metafordur. "Adl" kökü "dosdoğru," "düz," "dengeli," "kararlı denge," "müstakim, "müsavi" anlamalarına gelir ve çok eski zamanlardan beri de adalet anlamında kullanılır (Lewis 1993, 170). Adalet kelimesinin kökü bile, adalet kavramının metaforik kavranmaya mahkûm olduğunu gösterir. Ama bunun dışında adalet kavramının tarihine baktığımızda da biz adalet kavramının tarih boyunca metaforik olarak kavrandığını görürüz.

Adalet kavramı tarihseldir, çünkü aynı zamanda kaçınılmaz olarak kontekstüaldir. Kontekstüal olması, adaletin tarih boyunca aynı şekilde anlaşılmadığı, tasvir edilmediği ve mutlak olmadığı anlamına gelir.

Homeros'a veya *Eski Ahit*'e gittiğimizde adaletin esas anlamının intikam olduğunu çok açık görürüz (Solomon 2004, 26). Homeros'un destanlarında anlattığı adalet zalim, acımasız ve, toptan ve ayırım gözetmeyen intikam talep eden bir adalettir. Meselâ, kardeşi Menelas'ın yaralandığını gören Agamemnon hıçkırarak şunları söyler: "Suçlular borçlarını ağır faizlerle ödeyecekler: Kendi canlariyle, karılarının ve çocuklarının hayatlariyle." (Homeros 1971, 58). Aynı Agamemnon, Menelas düşmanlarından birini esir aldığında bu kez şöyle konuşur: "Hayır, kollarınızla ölüm uçurumuna yuvarlanmaktan kimse, hatta anasının karnındaki oğlan, hatta kavgayı bırakıp kaçan kurtulamamalıdır!" (Homeros 1971, 97). Bu anlamda adalet eşitliği tesis etmekten çok uzaktır; çünkü mağdur kişiye, kendisine karşı suç işleyeni çok daha fazlasıyla, hatta toptan bir soykırımla cezalandırma hakkını verir. Bununla mukayese edildiğinde *Eski Ahit*'teki "göze göz, dişe diş" diye başlayan adalet prensibi çok insanî kalıyor. Burada adalet yine intikam talep eder; ama bu adalet artık daha dengeli ve daha makûldür. Suçlu bütün ailesi veya klanıyla değil, çıkardığı göze karşı gözünün çıkarılmasıyla cezalandırılmalıydı.

Homeros'ta ve *Eski Ahit*'te adalet, belirli bir suça aynı şekilde karşılık vermekten ibarettir. Bu adalet somut olarak intikam fikrinden ilhamını alır. Bugün başka boyutları içinde gözümüzün önünde olmasa da demek ki bir zamanlar adalet metaforunun öne çıkarıp görünür kıldığı boyut intikamdı ve unutulmamalıdır ki intikam adaletin ayrılmaz bir parçasıdır.

Sokrates, Eflâtun ve Aristoteles ile birlikte adalet kavramı intikamla daha az, toplumun uyumu, refahı ve iyiliği ile daha çok ilişkili hale geldi. Adalet salt intikam olmaktan çıkıp, erdemlerin en önde geleni oldu. Yani intikam

tutkusu daha akılcı hale getirildi ve ahlâkileştirildi. M.Ö. V. yüzyılda Grek düşüncesinde adaletin göze çarpan boyutu "iyi olan," "ahlâklı olan" ve "erdemli olan"la ilişkisiydi.

Yeni Ahit'le birlikte intikam talebi adaletin merkezinden çıkarılmıştı. Hıristiyanlığın ve İslâmın genişlemesiyle, adalet teolojinin ve dinî ahlâkın alanına girdi. Bu durum, adaletle ilgili soruların kişisel veya aileyi ilgilendiren suçlardan ziyade sosyal adaletsizliğe yönelmesine yol açtı. Artık adaletin işaret ettiği boyut, yoksulların ve ıztırap çekenlerin acılarıydı.

Bütün bunların neticesinde ise adalet veya adaletsizlik fikrini ilâhî bir güçten ziyade dünyevî iktidarlara dayandıran ve bu iktidarların toplumsal eşitliği değilse bile daha insanî bir hakkaniyeti tesis etmek için ekonomiye müdahale etmesini savunan modern "sosyal adalet" kavramı doğdu (Solomon 2004, 29). Bu modern adalet anlayışı, artık intikam veya kişisel erdemle ilgisi olmayan adaletin, toplumdaki zenginlikleri toplumun bütününe eşit ve hakça paylaştırması gerektiğini savunur. Modern adalet anlayışının öne çıkardığı boyutlar tamamen seküler ve ekonomiktir.

Adalet algısının metaforik inşasının tarihine bu kısa bakış bile mutlak bir adalet anlayışının mümkün olmadığını gösterir. Tutarlı bir adalet ideali yoktur, olamaz da. Adalet konusundaki tezler hiçbir zaman kontekstten bağımsız düşünülemez. Adaletin kontekstüal olması, adaletin tarihsel olduğu; tarihsel olduğu ölçüde de mutlak olmadığı ve değişime açık olduğu anlamına gelir. Her toplum, adaletsiz bir dünyada yaşanamayacağı için, kendi kontekstinde bir metafor olarak adaleti inşa etmiştir. Bu sebeple tarihten, toplumdan, kontekstten ve dilden bağımsız — ister ilahî isterse seküler olsun — evrensel bir adalet kavramı mümkün değildir. Boğazına kadar adaletsizliğe batmış bir dünyada insan toplumu adaleti inşa etmeye mecburdur. Ama bunun mutlak, kesin, evrensel ve değişmez bir yolu yoktur. Çünkü insana dair evrensel, mutlak, kesin ve değişmez prensipler yoktur. İnsanî her şey gibi adalet de dilin belirsizliğinde şekillenir.

Dilin belirsizliği ve özgürleştirici gücü metaforların en büyük özelliği teksesli, mutlak ve kesin olmamalarıdır. Dünyayı, hayatı, insanı, toplumu ve bizim durumumuzda adaleti anlamanın tek bir metaforik yolu yoktur. Metaforlar bize bir kavramı çok farklı şekillerde anlamanın yolunu sunarlar. Ve en güzeli de bu kavrayışların hiçbirinin bir diğerinden daha üstün ve daha kuşatıcı olmamasıdır. Adaleti metaforik olarak kavramanın pek çok yolu vardır ve bu yolların hiçbiri de asla kendi başına mutlak adalet olma iddiasında değildir.

Mesela, günümüz modern hukuk anlayışında Adalet Tanrıçası Themis adaletin sembolü olarak gösterilir, ki sembolize ettiği adalet anlayışı Aristoteles'in denkleştirici/düzeltici adaletidir. Themis metaforik olarak, ellerindeki kılıç ve terazi, ve gözlerindeki bantla dengeli, kesin, tarafsız, cezalandırıcı bir adaleti dile getirir. Adalet tanrıçasının terazi ile suçu ve kusuru belirleyeceği, kılıçla suçluyu ve kusurluyu cezalandıracağı ve

bunları yaparken de gözü bantlı olduğu için hiçbir subjektif etki altında kalmayacağı metaforik olarak dile getirilir. Oysa dünyayı ve hayatı tecrübe etmenin sonsuz sayıda metaforik yolu vardır. Tıpkı, Jonathan Swift'in *Gulliver'in Seyahatleri*'ndeki Adalet Tanrıçası'nın önde, arkada ve yanlarda gözlerinin olması, sağ elinde ağzı açık, altın dolu bir torba, sol elinde kınının içinde bir kılıç olması gibi (Swift 1985, 33) Bu, cezalandırmadan ziyade ödüllendirme amacını temsil eder ve Tanrıça Themis metaforunun adalet tecrübesinden çok farklı bir adalet tecrübesine işaret eder. Bu sebeple, yeryüzünde olmayan adaleti arayışımızda bizi adalete daha çok yaklaştıracak olan dilin özgürleştirici gücü metaforlardır.

Her devrim, her savaş, her darbe, her iktidar mücadelesi "adalet" adına gerçekleştirilir. Garip olan karşıt tarafların herbirinin arzusunun adaleti tesis etmek olmasıdır. Kazananlar da kaybedenler de adalet talep eder. İktidar mücadelelerinin tarafları daima kendilerinin adalet için mücadele ettiklerini ve yalnızca kendilerinin adil olduklarını iddia ederler. İşte bir kavrama bu kadar çok farklı anlamın yüklenmesinin sebebi hikmeti, adaletin hukukî veya hukukbilimsel standartlarda değil metaforlarda ikamet etmesidir. Adalet kurumlara veya hukuka değil, bireylere ve bireylerin içlerinde yaşadıkları sosyal dünyayı kavramak için kullandıkları metaforlara aittir. Adalet hayatî fakat kompleks bir metafordur.

Bu dünya adil bir dünya değildir. Bu açıdan adil bir dünyada yaşıyormuş gibi düşünmenin bir alemi yok. Ama sonuç olarak bu dünya gerçek ve içinde yaşadığımız bu dünya bizlerin dil içinde ve dille inşa ettiğimiz sosyal gerçekliğimizin dünyası. Bu sebeple eğer bu gayrıadil dünyada adaleti arayacağımız bir yer varsa, bu yer dilimiz ve metaforlarımızdır. Adalet metaforlarımızdadır.

Dr., Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü.

Kaynakça

Aristotle. 1941. "Ethica Nicomechea," *The Basic Works of Aristotle*, trans. W.D. Ross, ed. Richard McKeon. New York: Random House.

Gözler, Kemal. 2008. *Hukuka Giriş*. Bursa: Ekin.

Güriz, Adnan. 1987. *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Faültesi Yayınları.

Hayek, Friedrich A. 1995. *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük/ Sosyal Adalet Serabı*, çev. Mustafa Erdoğan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Homeros. 1971. *İliada*, çev. Ahmet Cevat Emre. Ankara: Varlık Yayınevi.

Jones, W.T. 2006. *Batı Felsefesi Tarihi I/Klasik Düşünce*, çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Kövecses, Zoltan. 2002. *Metaphor/A Practical Introduction*. Oxford:

Oxford University Press.

Lakoff, George, ve Johnson, Mark. 2005. *Metaforlar/Hayat, Anlam ve Dil*, çev. Gökhan Yavuz Demir. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Lewis, Bernard. 1993. *İslâmın Siyasal Söylemi*, çev. Ünsal Oskay. İstanbul: Cep Kitapları.

Rawls, John. 2005. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.

Ricoeur, Paul. 2003. *The Rule of Metaphor/The Creation of Meaning in Language*, trans. R.Czerny and J.Castello. London: Routledge.

Solomon, Robert C. 2004. *Adalet Tutkusu*, çev, Ertuğ Altınay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Swift, Jonathan. 1985. *Gulliver's Travels*. USA: Best Loved Classics.

Toven, Mehmet Bahaettin. 2004. *Yeni Türkçe Lügat*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Zolo, Danilo. 2009. *Victors' Justice/ From Nuremberg to Baghdad*, trans. M.W.Weir. London:Verso.

Politik Felsefe Bağlamında Kozmopolitist Düşüncenin İmkânları ve Sınırları

M. Ertan Kardeş

Giriş:

Kozmopolitizm problematiği XVIII. yüzyıl odaklı bir hukukî-politik felsefe geleneğinin ana hattını oluşturmaktadır. Bunun yanında bu problematiğin felsefî bağlamları, onun XXI. yüzyılda da önemli bir referans noktası oluşturmasına imkân tanımaktadır. Birçok sorunun çözümü karşısında kozmopolitizm düşüncesi "ideal" bir kavramsallaştırma alanına işaret etmektedir. Esas tartışılmak istenen konu, kozmopolitist algının ne kadar dünya sorunlarına yanıt verme potansiyeline sahip olduğudur. Kozmopolitizm hangi ölçülerde politik bir praksise imkân tanımaktadır? Tüm bu meseleler alanına kozmopolitist düşüncenin kendi argümanları açısından olduğu kadar onun imkânsızlığını ortaya koyan politik felsefeler açısından da bakmayı önermektedir. Carl Schmitt'in düşüncesi kozmopolitizmin imkânsızlığını ortaya koyan en sağlam çalışmalardan biri olarak belirmektedir. O halde temel karşıtlık "düzenleyici hukuk" ile "praksis halindeki politika" arasındaki zıtlıktır.

a) Kant öncesi kozmopolitizm

Öncelikle Kant'tan bağımsız olarak oluşmuş kozmopolitizmin temel yönelimleri ortaya konulacaktır. Bu noktada isimleri bu bağlamda öncelikli olarak anılmayan birkaç düşünürün fikirlerindeki ana noktalar vurgulanmaya çalışılacaktır. Böylelikle kozmopolitist tahayyülün imgelerinin ortaya çıkarılmasına gayret edilecektir.

Eméric Crucé, 1623 tarihli *Yeni Kineas ya da genel barışı sağlama araçlarını ve fırsatlarını ve de bütün dünyada ticaret özgürlüğünü temsil eden Devlet söylemi* yapıtında bütün milletler karşısında eşit mesafede duran evrensel bir kozmopolis düşüncesini savunur. Crucé böylelikle J. Bodin'in egemenlik teorisinin karşısında bir noktada konumlanır. Crucé genel anlamda barışın tesisini ticaretin evrensel özgürlüğünü kendisine tasa edinmektedir. Bu anlamda devlete verdiği görev ve sorumluluk bu ticaretin ve genel barışın korunmasına yönelik hizmettir (Goyard-Fabre 2000, 91–95). Dolayısıyla Crucé devletin politik alanından ziyade onun ekonomik ve toplumsal işlevlerini daha çok öne çıkarır.

William Penn 1693 tarihli *Avrupa Barışının Bugünü ve Geleceğine doğru bir deneme* adlı çalışmasında (An Essay towards the Present and Future Peace of Europe) Avrupa'nın birleşmesi fikrini ortaya atar. Ortak yönetim ve ortak temsil ilkesi üzerinden ideal bir Avrupa tasarımında bulunan

Penn, en temelde çatışmanın azaltılmasını ve iktidarın nötralitesini hedeflemektedir (Goyard-Fabre 2000, 100 – 101).

Yine Penn gibi Quakers'lara mensup olan John Bellers da toplumların herhangi bir çatışma olmaksızın biraradalığı fikrine yaslanan bir Avrupa düşüncesi geliştirir. Bu algı hümanizmden ziyade filantrofi kavramını öne çıkarır. Nötralite safhasına ulaşmak en arzulanabilir toplum düzenini teşkil eder(Goyard-Fabre 2000, 103).

L'Abbé de St. Pierre *Avrupa'da Sürekli Barışı Sağlama Projesi* metninde Bellers'dan hareketle yeni bir açılım getirir: L'Abbé Avrupa Barışı'nı hukuk kavramından hareketle oluşturmaya yönelir. İdeal rasyonel bir düzlemde devletlerarası işbirliği ve birliğe yönelik bir girişimde bulunur (Saint-Pierre 2009, 20 – 22). Kant'ın kozmopolitizm fikrini önceleyen görüşlerin kısaca bu kaynaktan beslendiğini belirtmek mümkündür.

Bu görüşlerin ortak paydaları bulunmaya çalışılırsa şu hususların altı çizebilir. Her şeyden önce kozmopolitizm düşüncesi reel dünyaya ideal bir ufuk sunar. En temelde savaşları ve çatışmayı yok etmeyi planlar. Hümanist değil filantroftur. Bu düşünce açısından nötralite fikri yüksek öneme sahiptir. Bu sebepten ötürü nötraliteyi sağlayacak mercii olarak hukuk düşüncesine başvurulur. Hukuk alanının garantisi altında ticaret ve ekonomik hareketlilik esas alınır. Kozmopolitizm fikri açık olarak politikaya ait egemenlik teorisini karşısına alır. Egemenlik ve egemenliğe ait tasarruflardan kaçınmaya çalışır.

Sonuç olarak erken kozmopolitizm düşüncesi temelde hukuk ve politika ayrışması üzerinden kendisini geliştirir. Ona göre hukuk politikaya, içinde cereyan etmesi gereken alanın sınırlarını ve koşullarını sunmalıdır. Bir yanda Crucé, Penn, Bellers, l'abbé ve Kant'ın içinde olduğu hukuk eksenli idealist-rasyonalist çizgi diğer yanda ise Bodin, Rousseau, Marx ve Schmitt'in içine dâhil edilebileceği politika eksenli praksis çizgisinden söz etmek bu noktada mümkündür. Her kozmopolitizm tartışmasının yaşandığı çağda açık bir şekilde bu iki eksen arasındaki polemiğin üretilmiş olduğunu saptamak mümkündür. Polemik şu şekilde formüle edilebilir: Hukuk politikayı düzenleyebilir mi?

b) Kant'ta kozmopolitizm bağlamı

Bu işaret noktalarından sonra Kant'a geçilebilir. Kant'ın bu konuda fikirleri genelde iki metnine dayandırılır: "Kozmopolitik açıdan Evrensel bir Tarih Düşüncesi" (1784); "Sürekli barış üzerine" (1795). Genellikle bunlara tamamlayıcı olarak da *1. Kritik* , *2. Kritik* ve *Ahlak Metafiziğinin Temelleri* metinlerinden faydalanılır. Öncelikle bu noktadan hareket edilecek akabinde ise Kant'ın bu hususta okunması zorunlu metinlerinden bahsedilecektir.

Kant, *Hukuk Doktrini* metninde sürekli barışı insanlığın önündeki ideal olarak sunar (Kant 2006, 179). Kant için barış ve ona bağlı olarak

kozmopolitizm her şeyden önce idealiteye ait bir figürdür. Kant gerçekliği bu fikir ile düzenlemek niyetindedir. Bir başka deyişle barış idesi düzenleyicidir.

Sürekli barış projesi metninde Kant bu projenin nihai hedefinin kozmopolitizm olduğunu belirtir. Bu da en temelde uluslararası hukuk tarafından sağlandığı şekliyle savaşların son bulmasını öngörür. Dolayısıyla *Hukuk Doktrini* paragraf 62'de belirtildiği gibi kozmopolitik hukuk insanların dünya yurttaşı olarak tanınmasına yönelik bir hedefi içinde barındırırken bunun da koşulunu savaşların son bulması olarak görür (Kant 2006, 179). Kant'a göre aklın "veto"su savaşı yasaklar.

Kant, *Hukuk Doktrini*'nde ve *Sürekli Barış* metinlerinde politik toplulukların çoğulluğunu ancak bu toplulukların tanıdığı bir hukuk alanının varlığı ile mümkün görür. Kant'a göre politik topluluk diğerlerinin haklarını tanıyan ve bu haklar içerisinde savaş hakkını tanımayan bir topluluktur. Bu bağlamda Kant'ın bahsettiği tarzda çoğulluk kaynağını barış fikrinden alır. Dolayısıyla Kant tek bir dünya devleti yerine devletlerin bu düzenleyici fikre göre hareket ettiği devletler konfederasyonunu öngörmektedir.

Kant için barış bir kez daha tekrarlamak gerekirse bir olgu değil idealdir. Onun kozmopolitik anayasası kendinde bir şeydir. Bu Kantçı kozmopolitizmin en önemli özelliğidir.

Peki, cumhuriyet fikri Kant'ın kozmopolitizminde nerede durmaktadır? Kant açısından cumhuriyet insan özgürlüğünü hukuk aracılığıyla garanti altına alan rejimdir. Temsilidir. Herkesin hukuka boyun eğdiği bir politik düzene işaret eder. Bu sebepten dolayı Kant'ın devletler federasyonu fikrinin en önemli dolayımı cumhuriyetlerin inşasından geçmektedir.

c) Kozmopolitistlerin Kant yorumu ve dünya algısı

Kant kozmopolitizmi üzerine derleme bir kitap yayınlayan ünlü Fransız felsefeci Zarka, bu cumhuriyet fikrine ilişkin farklı bir Kant yorumu sunar. Ona göre cumhuriyet fikri ile devlet fikri çelişmektedir: Kozmopolitizmin insanlığın (humanité) politikasını sunması nedeniyle...(Zarka 2008, 18) Zarka ilginç bir şekilde politik bir topluluk ile o politik topluluğu kuran birliği ayırt etme denemesine girişir. Ona göre büyük bir politik topluluk olarak insanlık politik birlikleri yani devletleri aşma kapasitesine sahiptir. Zarka'nın devletler ötesi bir moment olarak düşündüğü kozmopolitizm bir politik bağlamın üzerinde bir meta-politika alanı olarak belirmektedir. Kısacası Zarka, politik meseleyi hukuk ve "insanlık" gibi kısmen ahlaki fikirlerden destek alarak çözmeyi denemektedir.

Bu anlamda Zarka, Kant kozmopolitizmini yabancı figürüne dayandırır. Kant'ın yabancı karşısındaki konukseverlik düşüncesini Zarka temel bir konuma yerleştirir. Böylelikle Zarka politik alandaki meselelere çözüm olarak, politik-olmayan alanlardan taşıdıkları öğelerle çareler aramaya

girişir. Aksine Zarka için konukseverlik/misafirperverlik düşüncesi bizzat politik eylem tarzıdır. Fakat bu nasıl bir politik eylemdir ki kendi gücünü sadece hukuk ve ahlak alanından almaktadır?

M. Castillo da Kant'çı kozmopolitizmin bir kültür sorunu olduğunu belirtir (Castillo in Zarka 2008, 31 – 32). Buna göre yine bir kozmopolitist, politika dışında bir alana işaret ederek sorunu çözmeye yönelir. Üstüne üstlük Castillo'da, tıpkı diğer kozmopolitistler gibi politika ile hukuku özdeş tutma eğilimi vardır. Castillo'ya göre uluslararası hukuk düşmanlıkları engelleyerek kozmopolitik kültürün oluşmasına imkân tanıyacaktır. Dolayısıyla Castillo'nun kozmopolitizmi hukukî bir zeminden ibarettir. Bu durumda üç temel soru sormak gerekmektedir: Birincisi yabancı meselesi hukukun meselesi midir yoksa politikanın mı? İkincisi ve daha önemlisi politik alandaki düşmanlık hali hukukî düzenleyiciliğine bağlı olarak geliştirilmiş kozmopolitik kültüre ait konukseverlik eylemi ile ikâme edilebilir mi? Üçüncüsü ise dünya yurttaşlığı düşüncesi politik bireyin dışarıda bırakılmasına mı yol açmaktadır?

Ferrari de kozmopolitizm düşüncesini ahlakın ve hukukun aklın düzenleyiciliğinde gerçekleşmesi olarak düşünmektedir. Kozmopolitik hukuk, hukukun hukuk olarak mutlak onaylanması sürecini içerir. Ferrari burada hukukun otonomisinin altını çizer (Ferrari in Zarka 2008, 65).

Caroline Lafaye ise Zarka ve Castillo'dan bir adım öteye giderek kozmopolitizmi ahlaki bir zorunluluk olarak görür. Gayet açıktır ki Lafaye açısından kozmopolitizm politik alana ahlak ikame edilmesidir (Zarka & Lafaye 2008, 92). Lafaye şunu yazar Kant'tan alıntılayarak: [Kozmopolitizm meselesinde] iyi niyet esastır. Görüldüğü gibi yazar ahlakı ve iyi niyeti tüm politik sorunların merkezine koyarak kozmopolitistlerin bu düşünceye atfettiği metafizik önemi de ortaya çıkarmış olur.

Figüratif önem taşıması açısında belli başlı bu kozmopolitistlerin görüşleri ele alındıktan sonra bunların iki ayakta eleştirisine girişilecektir. Birincisi Kant okumaları açısından diğeri ise politika alanına hukuk ve ahlak ikame etme çabaları açısından.

d) Kervégan'ın Kant okuması: Kant'ta hukukun ahlak karşısında otonomlaşması

Jean-François Kervégan'dan hareketle kozmopolitistlerin Kant okumalarını temel bir noktadan hareketle eleştirmek mümkün görünüyor: Her şeyden önce Kant metinlerinde ahlaki söylem ile hukuki söylemi ayırt etmek gerekmektedir (Kervégan 2006). Kozmopolitik hukuk, hukuk ile etik arasında bir köprü de değildir. Aksine Kant'ın göz ardı edilen 1796-1797 metinlerinde bu iki alan arasında ciddi bir ayrım görülmektedir.

Ahlak Metafiziği ya da Hukuk Doktrini olarak bilenen metinlerinde Kant, Rechtlehre ile Tugendlehre arasında bir ayrım yaparak hukukun otonomisini tesis etmeye çabalar (Kervégan 2002). Böylelikle Kant

burada hukuk, etik ve ahlak arasında farklılaştırmaya başvurur. En temel ayrım yasallık ile ahlaksallık arasındadır. Çok açıktır ki bu ayrıma 2. Kritik'te rastlanabilmektedir ancak burada ahlaki felsefe dışında "ahlaki antropoloji" yoktur. *Hukuk Doktrini* ve *Teori – Pratik* metinlerinde Kant vurguyu tamamen hukuki normativitenin yasallığı ve bunun otonomisi üzerinde yapar (Kant 1994, 45 – 50). Yine Benjamin Constant'a yanıt olarak kaleme aldığı "Yalan Söyleme Hakkı" yazısında Kant, üstüne basarak yükümlülüğün etikten değil hukuktan kaynaklandığının altını çizer (Kant 1994, 97). Buna bağlı olarak "Sürekli Barış"ta Kant ahlakı şu şekilde tanımlar: "Politikacılar ahlak karşısında ellerini dizlerine koymalıdırlar". Ancak burada söz konusu ahlak etik değil "hukuk doktrini olarak ahlak"tır. Dolayısıyla bu ahlak algısının bir etik anlamlandırması bir de hukuki anlamlandırması söz konusudur. Hukukun görevi politikacılara geçerli ve etkin normların buyurulmasıdır.

Fakülteler Çatışması kitabında Kant hukuka etik karşısında otonomi tesis etme çabasını sürdürür (Kant 1994, 203). Kant'ın uygulamalı pratik felsefesi olarak hukuk saf pratik felsefesinin alanında değildir. Kant a priori ilkelerini aramaktasızın hukukun bağımsızlığı sağlama çabasındadır. Ona göre hukuki normun en temel özelliği dışsallığıdır. İkinci özelliği ise evrenselliğidir. Dolayısıyla evrensellik sadece ahlaka özgü bir özellik değildir. Kant bu metinde, hukuki ilkelere ilişkin a priori doktrini bulmaya çalışmaz aksine ampirik hukukun kurallarını aramaya yönelir. Bu bağlamda hukukun ilerlemesi Kant'ın gözünde kozmopolitik cumhuriyetin ve kozmopolitik toplumun oluşması ile paraleldir.

Ahlak Metafiziği'nde Kant, hukuki normativitenin varoluşuna dair bir alanın gerekliliğinden bahseder. Kervégan'a göre, kozmopolitistlerin ve bazı Kant okumalarının yanıldığı nokta, Kant'ın ahlak ile hukuk arasında hierarşik bir ilişki oluşturmamış olmasını es geçmeleridir. Hukuk insan eylemlerindeki kabalığı çerçeve içine almaya yönelik bir girişimdir.

Ancak bu noktadan hareketle Kant'ın kozmopolitik hukuk düşüncesine geçilebilir. Kant'ın iki kozmopolis düşüncesinden bahsettiğine rastlanmaktadır. Birincisi bütün insanlığın ahlaki amacına uygun olarak tesis edilecek bir cumhuriyet ya da insanların Evrensel Devleti. İkincisi ise insanların dünya üzerinde serbestçe dolaşacabileceği konukseverlik koşullarının oluşturulmasına dair bir girişim olarak kozmopolitizm. Kant'ın bu iki kozmopolis'i açık bir şekilde hukuki bağlamda şekillenmektedir, ahlaki değil…

Kant'ın kozmopolis tasavvuruna göre, hukuk zorunlu bir amaç buyurmamaktadır aksine birey ile halklar arasındaki ilişkide dışsal hukuk koşullarını oluşturmaktadır. Bir başka deyişle hukuk ahlak gibi bir Sollen buyurmaz aksine ilişki ağını sınırlamaya ve çerçevelemeye yarar. Buradan da hareketle yinelemek gerekirse kozmopolitik hukuk pratik felsefenin ama saf pratik felsefenin değil uygulama pratik felsefenin yani antropolojinin alanındadır.

Peki Kant bu iki kozmopolis tanımı arasında bir seçim yapmakta mıdır? Hayır Kant'ın bu ikisi arasında kozmopolitistlerin bir çok yorumunda rastlanıldığı gibi bir seçim yoktur. Özellikle konukseverliği öne çıkarmak ya da sadece cumhuriyet fikrini muhafaza etmek gibi bir düşüncesi belirtilmemiştir. Kant'ta özetle hukukun anlamı şudur: Devletler-üstü hukuk, kozmopolitik hukuk olarak belirmektedir.

Sonuç olarak Kant'ta hukuku otonomlaştırma çabasını ve hukukun ahlak alanı ile olan farkını iyice açmadan Kant'ta kozmopolitizm bahsini açmak çok uygun görünmemektedir. Kozmopolitistlerin Kant'ta hukuk ve ahlakı neredeyse birbirlerinin yerine geçebilir olarak görmesi ya da ahlakı – ahlaksallıktan ayırt etmeden, hierarşik anlamda üstün bir konuma yerleştirmesi Kant'ın Hukuk Doktrini, Teori ve Pratik, Fakülteler Çatışması ve Yalan Söyleme Hakkı metinleri ile uyuşmamaktadır.

e) Carl Schmitt'in "barışçıl dünya" ideolojisine itirazları

Carl Schmitt açısından temel soru hukukun devletler alanını nasıl sınırlayacağıdır; daha doğrusu sözde "vahşeti" sınırlayacak olan hukuku kim vazedecektir? Hukukun vazedilmesi hukuktan önce politikanın alanına girer. Schmittt politikaya özgü konuların ahlak ve hukuk alanlarına özgü içerik ve biçimlerle çözülemeyeceğini düşünür.

Schmitt'in akıl yürütmesi "insanlık" adına kurulan uluslararası hukuk düzeninin aslında politik bir hâkimiyet alanına işaret ettiğini göstermektedir. Schmitt, Proudhon'dan alıntılar : "Kim insanlıktan söz etmek istiyorsa o aldatıyordur" (Proudhon aktaran Schmitt 1992, 96). Schmitt, insanlık kavramının savaş yürütemeyeceğini belirtir zira insanlığın düşmanı yoktur. Ona göre nerede bir savaş insanlık adına yürütülüyorsa orada tekil bir politik birliğin çıkarı maskeleniyordur. Schmitt bu kavramın ne kadar emperyal faaliyetlerin kullanımına müsait olduğunu yazar (Schmitt 1992, 97).

Ne zamanki insanlık kavramı kullanılır o zaman Schmitt'e göre düşmanın insan niteliği sorgulanır hale gelir. Buna göre düşman insanlığından soyulur. Düşman, "hors-la-loi" yapılır ve "hors l'humanité" ilan edilir (Schmitt 1992, 98). Yasanın ve insan alanının dışına atılan düşman kavramı ile birlikte, aslında savaş insanlık-dışı bir noktaya sürüklenmiş olur. Oysa Schmitt açısından, savaş en insani eylem olan politikanın bir uç noktasıdır. Savaşın insani özelliklerini yitirmesi insanın alanlarından birini kaybetmesi anlamına gelmektedir. Schmitt ısrarla vurgular : "İnsanlık politik bir kavram değildir, üstüne üstlük buna uygun hiçbir politik birlik ve topluluk da yoktur" (Schmitt 1992, 97). Bu yüzdendir ki liberal ve doğal-hakçı teorisyenler insanlık kavramını, dünyadaki bütün insanları bir kavram olarak kurgulamakta haksızdır.

İnsanlık kavramına dayalı tek dünya devleti örneklerini çoğaltmak mümküdür. Örneğin "Milletler Cemiyeti". Bu tarz yapılanmalar tehlikeli bir kurgu şeklinde apolitik ve pasifist bir evren tahayyül ederler. Ne var

ki, bu tahayyül tüm barışçıl görüntüsüne rağmen sadece en güçlü olanın amacına hizmet eder. Universum görüşü gerçekleşirse politikanın mekânı kalmamış olur. Alman düşünüre göre bu tarz oluşumlar jus belli'yi ortadan kaldırmaz aksine jus belli'yi kendilerine devrederler.

Kısaca, tek bir dünya devleti mümkün değildir. Politik-olan çoğulluğu gerektirir. İnsanlığın hepsini karşılayacak bir devlet fikri gerçekleşemez bir fikirdir. Özünde antagonizmanın son bulması durumunu içerir. Bu ise arzulanabilir olmaktan oldukça uzaktır. Schmitt dünyanın gitgide ekonomik ve teknik gelişmelerle birlikte tekleşmesinin sorunlu bir hal olarak düşünür. Bu gücü kim kullanacaktır? (Schmitt 1992, 100). Liberal amentüye göre işler kendiliğinden ayarlanacaktır ama Schmitt bu aygıtın mutlaka bir odağın yönetimi altına gireceğini belirtir. O halde tek dünya devleti dünyada insanlığın hâkim olması değil aksine bir insan topluluğunun diğerlerine – hatta diğerlerini yasanın dışına atarak, hâkim olmasıdır.

Dolayısıyla Schmitt kozmopolitizmin çatışmasının sınırlandırılması görüşünü aslında bir takım politik birlik ya da birliklerin başkalarınınkini sınırlaması olarak algılar. Ona göre gerçek çoğulluk çatışma imkânının her politik birliğe özgü olmasına dayanır. Aksi bu devletler konfederasyonu bile olsa hâkim bir politik birliğin tahakkümü olarak vuku bulur.

Uluslararası Hukukta saldırı suçu ve "Nullum Crimen, nulla poena sine lege"nin temeli (kanunsuz suç ve ceza olmaz) kitabında Schmitt, fiilen uluslararası hukukun nasıl uygulandığını ve bu uygulamanın sanıldığı kadar şiddet azaltıcı olmadığını ortaya koyar (Schmitt 1994, 15). Schmitt'e göre bu durumda esas mesele isnat edilen suçu kimin kime hangi araçlarla itham ettiğidir. Her benzer içerikli eylem fiilen suç sayılmakta mıdır? Yoksa muktedirlerin hukuku hangi eylemin suç sayıldığına hükmetmekte midir?

Schmitt 1914 deneyiminden ve yine II. Dünya Savaşı sonrası deneyiminden yola çıkarak üzere "savaş suçu" kavramının kesinlikle bu kelimeleri kullananın gücünü yansıttığını sonucuna varır. Sözde "saldırganlık"ların azaltılması hedeflenirken, aslında bir takım politik birliklerin politik güçlerinin sınırlandırılması hedeflenmektedir (Schmitt 1994, 16 – 17). Dolayısıyla hukuka dayalı bir barış her zaman için muktedirin barışı olacaktır. Bu barış diğer politik odakların etkisinin azaltılması ile mümkündür. Kozmopolitizmin idealindeki çerçeve hukukun ya da ahlakın gücüne yaslanmayı hedeflediğinden bu barışın kimin ya da kimlerin barışı olduğunu göz ardı etmektedir. Galiplerin mağlupların gücünü sınırlama arzusuna sürekli barış denilemeyeceğine göre barış ideali politik eylemin sınırlandırılması talebini bünyesinde barındırmaktadır. Politik eylem kaynağını çatışmadan alır: Çatışmanın yatıştırılması talebi ise önceki çatışmayı kazananın diğeri ya da diğerleri üzerindeki tahakkümü dışında bir anlam taşımayacaktır. Schmitt 1919-39 arasındaki süreyi izlemeyi önerir: Saldırı savaşının cezalandırılması adına söz konusu olan kaybedenlerin politik anlamda nötralizasyonudur. Briand-Kellogg Paktı

bu hususta spesifik örnekler arasında sayılabilmektedir (Schmitt 1994, 80).

Söz konusu olan uluslararası hukukun, kendi onaylamadığı her tür savaş eylemini korsanlık olarak nitelemesidir. Dolayısıyla eski savaş hukuku bir kenara bırakılmıştır. Eski Avrupa Kamu Hukuku'na göre savaş yapan taraflar arasında bir denklik mevcuttur. Üstüne üstlük savaşan tarafların hakları saklıdır. Fakat yeni dünya düzeninde uluslararası hukuk savaşan tarafı hors-la-loi yapmaktadır. O savaşan bir ülke, kriminel bir vaka olarak değerlendirilmektedir. Savaşma hakkı ise muktedirlere saklı kalmaktadır. Muktedirlerin hukukunun özü ayrımcılığa dayanmaktadır.

Schmitt'in *Dünya'nın Nomos*'u kitabında eleştirerek dikkat çektiği bir başka husus ise Kant'ın kozmopolitik dünya hedefini işaret etmektedir: Nasıl ki Kant ticaretin yapılmasını konukseverlik düşüncesinin en temel ayaklarından biri olarak düşündüyse – ki ticaretin merkezi rolü burada tartışılır, Schmitt de tüm bu politik nötralizasyon sürecinin arkasında politika yerine ekonominin öne çıkarılması arzusunun olduğunu düşünür.

Uluslararası hukuk eliyle yaratılmış barışçıl dünya her şeyden önce hukuki değil politik bir eylem alanıdır. Kant'ın öngördüğü şekliyle düzenleyici olmaktan çok ikincil bir konumdadır. İkincisi diğer politik birliklerin politik güçlerine kast etmektedir. Bu haliyle uluslararası hukuku kuran politik birlik ya da birlikler diğer politik odaklara karşı üstünlüklerini bu yolla pekiştirmektedirler. Onların barışı aynı zamanda onların tahakkümü olarak zuhur etmektedir. Üçüncüsü ise hukuk ekonominin önünü açan ona zemin hazırlayan konumundadır. Dolayısıyla fiilen hukuk barışçıl bir politik zeminin oluşmasına yol açmamaktadır ama "özgür" dünya ticaretinin koşulu olmaktadır. Serbest dolaşım ve konukseverlik düşüncesi ise hakim politik birliklerin taleplerine göre düzenlenmiş tek taraflı bir süreç olarak işlemektedir. Bunun ahlaki ve yahut hukuki yolla düzenlenmesi mümkün görünmediği gibi teorik anlamda da sıkıntılı bir kavramsallaştırmaya işaret etmektedir. Politika alanının normativitenin kurucusu olduğu fikri yok sayılmaktadır. Ayrıca Kant da fark etmişti: Hiçbir barış anlaşması içinde savaş gerekçesi barındırmamalıdır. Schmitt bundan bir adım öne gitmeyi önerecektir: Mevcut dünyanın hukuku ve barışı, yeni savaşların gerekçesi olmasının ötesinde potansiyel olarak bir çok düşmanlığın da kaynağıdır. Kozmopolitizm bir ideal ufuk olarak sunulmaktadır ancak bu idealin bastırmış olduğu gerçeklikleri fark etmek kozmopolitistlerin kendilerine görev edinmesi gereken bir husustur. Yoksa Habermas'tan Zarka'ya geniş bir filozof topluluğunun yaptığı gibi Schmitt'in realist tavrına yüklenmek, uluslararası hukuk alanının fiilen nasıl muktedirler lehine bir depolitizasyon süreci olarak işlediğini açığa çıkarmamaktadır. Kant nasıl ki insanın doğası gereği toplumsallaştırılamayan toplumsallık [*ungesellige Geselligkeit der Menschen*] gibi bir antagonizma durumunda yaşadığını düşünüyor ise devletlerin de barıştırılamaz barış durumunda eylemde bulunduğunun farkındadır. Meselenin esas düğümü şudur: Barış fikrini, imkânsız barışın

alanına yani devletlerin alanına; düzenleyici hukuk olarak mı vazetmek gerekir yoksa bu düzenleyici hukukun da tahakküm edici bir boyuta eriştiğini göstermek mi? Kozmopolitist gelenek ile Schmitt'in kavgası tam da bu noktadan kaynaklanır.

Paris I Panthéon-Sorbonne Üniversitesi (NoSoPhi) ve İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, ertankardes@gmail.com.

Kaynakça

Arendt, Hannah. 2003. *Juger, sur la philosophie politique de Kant*. trad. M. R. d'Allons, Paris: Éditions du Seuil.

Goyard-fabre, Simone. 2000. *La Construction de la paix ou le travail de Sisyphe*. Paris : Vrin.

Habermas, Jürgen. 2010. «Öteki» olmak, «öteki»yle yaşamak, Siyaset Kuramı Yazıları. çev. İ. Aka, İstanbul: YKY.

Kant, Immanuel. 1990. *Opuscules sur l'histoire*, trad. P. Raynaud, Paris: GF Flammarion.

Kant, Immanuel. 2006. *Vers la paix perpétuelle Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? : Et autres textes*, trad. F. Proust, J. – F. Poirier, Paris: GF Flammarion.

Kant, Immanuel. 1998. *Sur le mal radical dans la nature humaine*, Paris**:** Rue d'Ulm.

Kant, Immanuel. 1994. *Théorie et Pratique, D'un prétendu droit de mentir par humanité, La fin d toutes choses*, trad. F. Proust, Paris: GF Flammarion.

Kant, Immanuel. 2006. *Métaphysique des mœurs II, Doctrine du droit, Doctrine de la Vertu*, trad. A. Renaut, Paris: GF Flammarion

Kervégan, Jean-François. 2002. «Kant, Doctrine du droit», Notes de Séminaire, Paris, Novembre,

Kervégan, Jean-François. 2006. «Le droit cosmopolitique comme droit», Notes de Séminaire, Paris, Février

Renaut, Alain. 1999. *Kant Aujourd'hui*, Paris: Flammarion.

Saint-Pierre, Castel de Charles-Irénée. le 3 avril 2009. *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, 1712, ftp://ftp.bnf.fr/010/N0105087_PDF_1_-1DM.pdf.

Sawadogo, Karjougui. 2003. *De l'Universalité du droit et la particularité des Etats, Le Cosmopolitisme juridique kantien comme horizon de salut pour la philosophie politique et la philosophie du droit international*, Lille:ANRT.

Schmitt, Carl. 1994. *Das internationalrechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz „Nullum crimen, nulla poena sine lege"*,

Herausgegeben, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Helmut Quaritz, Berlin: Dunker & Humblot.

Schmitt, Carl. 1992.*La Notion de Politique,* suivie de *Théorie du Partisan*, trad. Marie-Louise Steinhauser, Paris: Flammarion.

Schmitt, Carl. 2001. *Le Nomos de la terre dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, trad. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris: Presses Universitaire de France

Schmitt, Carl. 2005. *Frieden oder Pazifismus, Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke, Berlin: Dunker & Humblot.

Schmitt, Carl. 2007. *La guerre civile mondiale, Essais (1943-1978)*, trad. C. Jouin, Paris: Éditions Ère.

Schmitt, Carl. 2007. *Machiavel, Clausewitz, Droit et politique face aux défis de l'histoire*, Paris: Krisis.

(sous la direction de) Zarka, Yves Charles & Guibet Lafaye, Caroline. 2008.

Kant cosmopolitique, Paris: Éditions de l'éclat.

"Her Şeyi Söyleme Hakkı": Jacques Derrida'da Edebiyat-Demokrasi Bağıntısı

Ali Utku

> Edebiyat olmadan demokrasi, demokrasi olmadan edebiyat yoktur.
>
> (Derrida 1995a, 28)

Derek Attridge'le "Edebiyat Dedikleri Şu Tuhaf Kurum" başlıklı bir söyleşide Jacques Derrida, edebiyat "[d]ünyadaki en ilginç şeydir" der, "belki de dünyadan daha ilginç ve bu yüzden bir tanımı yoksa, edebiyat adı altında ilân edilen ve reddedilen şey, herhangi bir başka söylemle tanımlanamaz" (Derrida 2010, 50). Derrida hiçbir tanıma sahip olmadığını vurgulasa da edebi söyleme, dünyanın kenarında dünyayla bağlantısına, okurda ortaya çıkarttığı, edebi kültürümüzü dönüştürme olanağına sahip bağlılığa önem atfeder. Jonathan Culler'ın ifadeleriyle bu, gelişmiş eleştirel yaklaşımların edebiyatı diğerleri arasında bir söylem olarak ele alıp ona ayrıcalık tanımayı elitist bir hata olarak gördükleri bugünlerde çok fazla işitilmeyen türden bir edebiyat kutlamasıdır ve aslında edebi dilin veya estetik başarının ayrıksılığına tanınan bir üstünlük değildir (Culler 2005, 869). Başka bir noktaya, Derrida'da edebiyatın estetik veya biçimci ilgilerin ötesinde pek çok şeyle –örneğin yasa, armağan, öteki, tekillik, sırlar, nükleer felaket, kıyamet, Tanrı– ilişkisine dikkat etmek gerekir, zira Derridacı yapıbozumun odağı, edebi eserin önemi, örneğin yalnızca dar anlamıyla "yazı" üzerine değil, ayrıca edebiyatın tarih, politika, demokrasi, yasa ve dünya hakkında düşünme tarzlarımızı dönüştürmedeki önemi üzerinedir (Kronick 1999, 4). Bu yüzden, "yapıbozum ... edebiyatla uzlaşmaktır" (Derrida 1985, 9) önesürümünün de vurguladığı üzere, Derrida'nın düşüncesinde "edebiyat"ın konumu stratejik görünür ve yazılarının edebi olarak yorumlanmasından ya da yapıbozumun edebi metinlere uygulanmasına yönelik bir dikkatten fazla bir şeyi talep eder (Erkan-Utku 2010, ix).

1980'de Sorbonne'daki doktora tezi savunmasını içeren "Tez Zamanı"nda ("The Time of a Thesis: Punctuations") edebiyata duyduğu uzun süreli yoğun ilginin erken işaretlerinden biri olan bir pasajda, "Edebiyat nedir? ve her şeyden önce 'yazmak' nedir? Yazma olgusu 'nedir?' ve hatta 'ne anlama gelir?' sorusunu nasıl rahatsız edebilir? Bunu *başka bir şekilde söylemek* gerekirse –ve burada başka bir şekilde söylemek benim için önemlidir– bir yazı ne zaman ve nasıl edebiyat haline gelir ve bu olduğunda gerçekleşen nedir? Neye ve kime bağlıdır bu?" (Derrida 1983, 37-38) diye sorar Derrida. Kendisini çokça meşgul eden genel "soru sorusu" ("... nedir?") bağlamında "Edebiyat nedir?" sorusunu formülleştirirken, yine

bir edebiyat tanımı sunmanın güçlüğünü ima eder. Ne var ki edebiyat, bilindik türde bir "nedir?" olarak anlaşılamaz. Bu sorunun, estetik güzellikle, kurguyla, şiirle veya "edebiyat" adı verilen diğer kurucu türlerle ilişkisi olması gerekmez. "Edebiyat" veya "edebi yazım", Derrida tarafından sıkça geleneksel edebiyat nosyonundan farklı bir anlamda kullanılır; yazılarında edebiyat, *belles lettres*'den veya şiir, roman ve tiyatro olarak işaret ettiğimiz yazım tarzlarından başka bir şeydir, ayrıca edebiyat veya "edebi yazım", deneyime musallat olan, yine de temel oluşturucu bütün kökenlerin performatifliği ve baskın gücü ile ilişkili olan şeydir (Kronick 1999, 1). Derrida'nın metinlerinde edebiyatla temsil edilen "olay", edebiyat deneyiminin sunduğu tuhaf ontoloji, "'... nedir?' sorusunun otoritesini ve yerindeliğini ve bütün ilişkili öz ya da hakikat rejimlerini sarsan bütün yapıbozumcu sarsıntıları" (Derrida 2010, 51) kateder ve Derrida'nın yanıtı olumsuz bir biçim kazanır: "[E]debiyatın özü, edebiyatın hakikati, edebiyatın edebi-varlığı ya da edebi-oluşu yoktur" (Derrida 2010, 190) veya "kesinlikle bu şekilde tanımlanabilir edebi bir öz ya da özgül biçimde edebi bir alan gibi bir şey yoktur; ya da gerçekten de 'edebiyat'ın isimlendirme dramasıyla, ismin yasasıyla ve yasanın ismiyle ilişkili olması için bu edebiyat ismi uygunsuz kalmaya, hiçbir kriteri ya da sağlama bağlanmış kavramı veya göndermesi olmaksızın kalmaya mahkûmdur" (Derrida 2010, 202). Rodolphe Gasché'nin tespitiyle bu ifadeler, her şeyden önce Platon'un ya *aletheia* veya *homoiosis*/*adequatio* olarak "hakikat süreciyle yönlendirilen" mimesis nosyonunun, edebiyat tarihini, edebiyatın doğum belgesinin, isminin ilanının kendi yok oluşuyla örtüştüğü bir tarih olarak başlattığını öne sürer. Edebiyat, on dokuzuncu yüzyıla kadar süren bu tarihten doğmuş ve bu tarih yüzünden ölmüştür (Gasché 1986, 256-257). Bu yüzden başından beri edebiyat, Platoncu yasaları askıya almaya ve sorgulamaya çalışır, ancak Stéphane Mallarmé'nin metniyle işaretlenen belirli bir tarihsel uğrağa kadar, der Derrida, bunları yerinden edemez (Erkan-Utku 2010, xv): Mallarmé'ye kadar edebiyat, felsefe ve felsefi hakikatle bağlantısı içinde anlaşılmıştır (Derrida 2010, 141); öyle ki bir metni o metnin temsil ettiği "aşkın" ya da metin dışı bir hakikate göre okuruz (Derrida 2010, 108). "İkili Oturum"da Mallarmé'nin "Mimik"inde Platon'un edebiyata şaibeli saldırısını ve mimetik sanatların felsefi hakikate karşı ikincil (yalnızca kurmaca) statüsünü, mimetolojizmi yerinden eden açık bir metinsel aynalar oyunu bulan Derrida, Mallarmé üzerinden ilksel felsefi hakikat ve türetilmiş, mimetik edebiyat arasındaki yalın karşıtlığı yapıbozuma uğratır (bkz., Derrida 2010, 135-194). Edebiyata dışsal ya da "aşkın" bir hakikatin temsili olarak değil, ancak basitçe metnin dışına yerleştirilemeyen şeyi okumaya yönelik olumlu ya da olumlayıcı bir "çağrı" olarak yaklaşır. Attridge'le söyleşisinde "Herhangi türden bir metnin aşkın-olmayan türden bir okuması yapılabilir" der Derrida, "Dahası *kendinde* edebi olan hiçbir metin yoktur. Edebilik metnin doğal bir özü, içsel bir niteliği değildir. Metinle yönelimsel bir ilişkinin, bir bileşen ya da bir yönelimsel tabaka olarak, uylaşımsal ya da kurumsal –her hâlükârda toplumsal– kuralların örtük bilincini kendisinde birleştiren yönelimsel

bir ilişkinin bağlaşığıdır. Elbette edebiliğin yalnızca izdüşümsel ya da –her okurun empirik öznelliği ya da kaprisi anlamında– öznel olduğu anlamına gelmez bu. Metnin edebi karakteri yönelimsel nesne tarafına, denilebilir ki noematik yapısına kaydedilir ve yalnızca noetik edimin öznel tarafına değil. Metnin 'içinde' edebi okumayı talep eden ve edebiyat uylaşımını, kurumunu ya da tarihini hatırlatan özellikler vardır" (Derrida 2010, 46-47). Edebiyatın özünü, hakikatini, edebi-varlığını ya da edebi oluşunu olumsuzlayan bu ifadeler, tarihsel, kültürel ve toplumsal açıdan özgül bir uylaşımlar ve beklentiler bağlamını da öne çıkartır: Edebiyat her şeyden önce bir kurumdur –diğer metinler ve kurumlar gibi metinsellik yasasına tâbidir– tarih içinde ve tarih boyunca sürekli değişen biçimler ve içerikler dizisiyle var olabilir. Attridge'le söyleşisinin başka bir yerinde Derrida, edebiyatın "kurumun dışına taşma eğilimi gösteren bir kurum" (Derrida 2010, 38) olduğunu söyler: "Kendi kuruluş yasasını ihlâl edip dönüştürmeye, böylece üretmeye dayalı bir kurumdur bu; ya da daha iyi ortaya koymak gerekirse, tam da bir temel kuruluş olanağına, en azından 'kurgusal biçimde' kendi güvenilmezliği içinde karşı çıkıldığı, bu olanağın tehdit edildiği, yapıbozuma uğratıldığı, sunulduğu söylemsel biçimler, 'eserler' ve 'olaylar' üretmeye dayalı bir kurum" (Derrida 2010, 76). Yine başka bir söyleşide, edebiyat der Derrida, "aynı anda kurum ve karşı-kurumdur, kurumdan bir uzaklığa, kurumun *kendisinden kendisi aracılığıyla bir uzaklığa yerleşmek* için kendisiyle oluşturduğu açıya konumlanır" (Derrida 1995b, 346). Özel amacı olmayan ve nihayetinde sürekli çözülme eşiğinde kırılganlığı ve yeniden-icadıyla işaretlenen tuhaf bir kurum olarak edebiyat, "[h]em kurumsal hem vahşi bir yer, ilkece bütün kurumun tartışmaya açılmasına, her hâlükârda askıya alınmasına izin verilen kurumsal bir yer"dir (Derrida 2010, 61). Edebiyatın "yasal yıkıcılığı", onun "kurulmuş oluşuna", kurulmuş olarak varlığına dayanır, yani edebiyat ne salt doğal ne salt geleneksel veya kurumsaldır (Kronick 1999, 53). Bu sıfatla bir dizi yapısal olanağa ve bir dizi tarihsel koşula karşılık gelir. Bu iki dizi arasındaki ilişki simetrik değildir ki bu, "edebiyat nedir?" sorusunun dikkate değer süreğenliğini ve fakat yanıtlanamazlığını açıklar (Hill 2007, 107).

Edebiyatın tarihsel ve kültürel özgüllüğü konusunda hassas olan Derrida'nın, Mallarmé'den başlayarak geçen yüzyıldaki Avrupalı (özellikle Fransız) edebi yazıma özel bir ilgi göstermesi bu bakımdan anlamlıdır. İster Mallarmé, Antonin Artaud, Franz Kafka, James Joyce, Paul Celan'ın eserlerini, isterse Philippe Sollers, Maurice Blanchot ya da Hélène Cixous gibi çağdaş yazarların eserlerini yanıtlıyor veya karşı-imzalıyor olsun, Derrida bu eserlerin yazı, edebiyat veya edebilik sorularıyla nasıl meşgul olduklarına odaklanır. Bu metinlerin "hepsinin edebiyatın *eleştirel* bir deneyimi içine kaydedilme ortak özelliği vardır. Kendi içlerinde ya da, şunu da diyebiliriz ki, işlettikleri edebi edimlerinde bir soruyu, aynı soruyu, ancak her seferinde tekil ve başka türlü işlettikleri soruyu taşırlar: 'Edebiyat nedir?' ya da 'Edebiyat nereden kaynaklanır?' 'Edebiyatla ne yapmalıyız?' Bu metinler bir tür geri dönüştür, bizzat bunlar edebi

kurum üzerinde bir tür geri dönüş*tür*. Ahmakça ve cahilce söylentilerle sık sık öne sürüldüğü gibi, yalnızca düşünümsel, aynasal ya da spekülatif olduklarından değil, başka bir şeye göndermede bulunmayı askıya almalarından değil" (Derrida 2010, 44). Derrida'nın bu tür metinlerin *eleştirel* uğrağını, edebiyat kurumuna geri dönüşlerini vurgulaması, bunun yalnızca bir düşünümsellik meselesi olmadığını hatırlatması, hem edebi olana ilişkin talebini hem de "edebiyat dedikleri şu tuhaf kurumu" –ya da edebiyatın yarı-kurumsallığını– anlamamıza yardımcı olabilir. Bu tür metinler düşünümsellikten çok, yeniden-işaret –yani her zaman zaten çifte olan, kendileri olmaksızın metnin okunamayacağı bir dizi normla, kuralla, uylaşımla, kısacası bir kurumla ilişkisine işaret eden, ancak aynı zamanda kendi tekilliği içinde kendisine işaret eden bir tür eklentisel işaret– yapısı sergiler (Bass 2004, 9). Derrida'nın belirttiği üzere söz konusu olan, daima iki hareketi içeren tekil bir eserdir: Edebi kurumun arşivlenmesi ve eleştirisi. Edebiyat kurumsallaşma veya meşrulaşma ekonomisini, yapıyı ve yapının sınırlarını düşünme olanağını temalaştırır, bu yüzden kurum olduğu kadar karşı-kurumdur. Hem biri hem de diğeridir, *différance*'ın sonsuz oyunudur. Başka bir deyişle tekil bir edebi eser-olay, hem tekil olayları hem de kendi olanağının evrensel düşünümünü bir araya getiren bir performanstır (Szafraniec 2007, 32; Kronick 1999, 64-65). Yani Derrida'nın ilgisi, tekil olay ve kurum, edim ve arşiv arasındaki basit karşıtlığa indirgenemez, aksine tekil ve evrensel arasındaki bulaşmayla ilgilenir ya da bunun düşüncesidir. Derrida bunu "yinelenebilirlik" olarak adlandırır. Yinelenebilirlik, kendisini kökensel olarak tekrar eden köken değerine sahip olması için kendisini değiştiren kökeni gerektirir (Kronick 1999, 29). Kökensiz tekrarın bu olanaksız mantığı tam da herhangi bir deneyimin olanağıdır. Olayın tekilliğini kuran şey yinelenebilirlik olanağıdır. Bir edebi eserin statüsünü edim ya da icat olarak sürdürebilmesi için geçmişe, onu biricik olarak kabul etmemizi sağlayan bir uylaşımlar ve yasalar dizisine geri dönmek zorundayız. Bu yüzden edim ve arşiv edebi eserde buluşur. Çünkü edebi eser yeninin gelişini, bir sisteme, genelliğe yeniden kaydıyla birleştirir. Bu, edebi eseri bir ilk kez ve bir son kez kılar, "kendisini kendisi hakkında konuşmakla, kendinden *söz etme edimiyle* üretiyor görünen bir olay" kılar (Derrida 2007b, 29). Bir edebi eserin tekil, yalnızca bir kez gerçekleşen ve aynı zamanda bu şekilde tanımlanan bir performans olması gerekir. Bir eser olarak ve bu yüzden deyişsel olarak tekrarlanabilmelidir. Bir eserin tekil olması için yinelenebilirlik, o eserin kendisini tekil bir biçimde tekrar etmesini, tekil olarak kendisini koruması için kendisini değiştirmesini talep eder. Başka bir deyişle, yeni eser asla yalnız başına gelmez; kendisini bir bağlama ve bir soykütüğe kaydeder (bkz., Kronick 1999, 29-35, 67). Eğer okunacaksa bu yeni eser biricik oluşunun koşullarını ve yanıt verme olanağını kurar. Böylelikle Derrida'nın edebiyatın tekilliği ve performatifliğine ilişkin açıklaması bir yazı olayı ya da deneyimi vurgusuna dönüşür: "[B]u yazım deneyimi bir buyruğa "tâbi"dir: Tekil olaylar için uzam sunmak; artık teorik bir bilgiden, yani konstatif

bildirimlerden ibaret olmayan yazı edimleri biçiminde yeni bir şey icat etmek; en azından, dili değiştirirken dilden daha fazla değişen kuruluş ve yasama vaatleri, emirleri ya da edimlerinin performatifliğine benzer şiirsel-edebi bir performatifliğe kendini vermek" (Derrida 2010, 67). Bunu düşünmenin bir başka yolu, kurgu olarak edebiyat zaten verili ve temsil edilecek bir gerçekliği varsaymadığından, ancak bunun yerine kendi hakikatini öne sürdüğünden kendi bağlamını kaydetmesi, kendi sahnesini kurması ve bize bu kuruluşun deneyimini sunmasıdır. Derrida'nın bu performatif kuruluş düşüncesinin önemli bir boyutu gerçek olaylar olarak adlandırdığımız şeylerin bu tür edebi olaylarda resmedilen kurgusallık yapısına dayanmasıdır. Edebiyat bir sahneyi sürdüren, bir uzam açan, daha sonra yaşamlarımızın edebi-olmayan olaylarında harekete geçirilen olanakları kuran sınırları ve kıvrımları gösterir (Culler 2005, 872-873).

Derrida, edebiyatı bir "öz" değil, bir icat olarak, belirli tarihsel uğraklarda, belirli toplumlarda, belirli yazarların dilde mevcut olanaklar temelinde icat ettikleri bir şey olarak ele alırken, hem Avrupalı hem de "görece modern biçimiyle" sınırlandırır. "Bana göre Yunanca ya da Latince şiirler, Avrupalı olmayan söylemsel eserler, kesin konuşmak gerekirse, edebiyata ait değildir" (Derrida 2010, 39, 42) der. Bu önesürüm edebiyatın modernliğe daraltıldığı özgül bir kurumsalcılık biçimine dayanır. Edebiyat bir dereceye kadar yakın zamanlı bir fenomendir: "Haddizatında edebi üretimin kurumsal ya da toplumsal-politik uzamı yeni bir şey"dir (Derrida 2010, 42-43). Bu bağlamda Derrida'nın edebiyat üzerine düşünceleri kaçınılmaz biçimde edebiyat ve demokrasi arasındaki, modern edebiyat kavrayışı ve modern demokrasi kavrayışı arasındaki belirli bir ilişkiyi aydınlatmaya yönelik görünür. Burada, hem metaforik hem de metonimik bir ilişkiden söz edilebilir. Metaforiktir, çünkü edebiyatın performatifliği yasaların performatifliğine benzer. Metonimiktir, çünkü edebiyat demokrasiye yol açan şeyle bağlantılıdır. Bu ilişki modern edebiyat ve demokrasi fikirlerini ya da kurumlarını bir araya getiren iki etkileşimli faktöre dayanıyor görünür: Birinci faktör, edebiyatın ve gidimli politika rejimlerinin performatifliğidir. Derrida bu bağlamda son üç yüzyıldır bir performatif olanaklar sistemi olarak gelişen edebiyat olayının modern demokrasi biçimine eşlik ettiğini öne sürer. "Politik kurumlar edebi yapıların kuruluşununkine özdeş gidimli bir rejime sahiptirler" (Culler 1995, 42). Hem edebiyatın hem de gidimli politik rejimlerin söylemi, tanımlıyor göründükleri durumları varlığa getirmeye çalışır. Performatiflik neyin gerçekleştiğinin, hangi koşullar altında söylenebileceğini belirleme güçlüğüne ve olayın basitçe verili bir şey olmadığı olgusuna dikkat çeker. İkinci faktör, mutlak yanıt vermeme hakkını içeren özgül bir tür sorumluluğu, aşırı sorumluluğu gerektiren bir özgürlüktür. Edebiyat adı verilen ve hiçbir pozitif hukuka girmeyen bu yeni kurum, herhangi bir kurum önünde yanıt vermez. "İlkece ona mutlak bir açık sözlülük, mutlak bir özgürlük bahşedilir". Bu özgürlük aracılığıyla edebiyat edimleri sorumluluk kavramında etik ve politik bir dönüşüme yol açar. Şüphesiz Batı'nın tarihinde bir yanda demokrasi, yani

kamusal uzamda her şeyi söyleme yönündeki ilkesel hak ile diğer yanda edebiyat olanağı arasında sıkı bir ilişki vardır. Avrupa'da tanımlandığı şekliyle "edebiyatın statüsüyle uyum içinde her şey *yayınlanabilmeli* (özel edebiyat yoktur), her şey kamusal alanda açığa vurulabilmelidir". Sözcelemleri işlevsel ve pragmatik herhangi bir şey olmayan, "ancak bir *hitap*, belirli bir *hitap tarzı* olan" edebiyat kendi normlarını üretir, kendisini kendisiyle meşrulaştırma eğilimi gösterir. Böylece "*kendi* hakkını üreterek herhangi bir mevcut yasanın önüne çıkma celbine yanıt" vermez, hiçbir otoriteyi peşinen tanımaz (Derrida 2004, 127-128). Tıpkı felsefe gibi edebiyat da "bütün dogmatizmden şüphelenme, her önvarsayımı, hatta etiğin ya da sorumluluk politikasının varsayımlarını çözümleme yönünde sınırsız hak"kı (Derrida 1995a, 28-29) temsil eder. Edebiyat, "her şeyi söyleme hakkı"dır; "belirli bir sansüzsüzlük", "belirli bir demokratik özgürlük (basın özgürlüğü, konuşma özgürlüğü vb.) uzamı"dır. Herhangi bir şeyi ve her şeyi söyleme hakkı, sınırsız yazma ve okuma hakkı, yasaklama yasalarını ihlâl etme hakkı, başat gerçeklik duygusuna karşı kurgular üretme hakkı olarak edebiyat(Derrida-Caputo 1997, 58) "modern demokrasi fikrinin doğuşuyla bağlantılıdır" (Derrida 2010, 49), demokrasi uzamını açan, demokrasiyi kuran belirleyici ve yaratıcı bir güçtür.

"Edebiyat modern bir icattır", der Derrida, demokrasiyle ilişkilendirilen "ilkece *her şeyi söyleme hakkı*nı güvence altına alan uylaşımlara ve kurumlara kaydedilir". Başka bir deyişle edebiyat, *kamusal* bir kurumdur, doğuştan *demokratik* bir kurum: Her şeyi alenen söyleyebilme yetkisiyle dili egemen rejimin baskılarından kurtarır, bu yüzden insan haklarından ve ifade özgürlüğünden ayrı düşünülemez. Demek ki demokrasi, felsefe (düşünme) ve edebiyat (yazma) hakkı korunduğu ölçüde yaşar ve canlanır. Bu haklar sansürlenir sansürlenmez, demokrasi tehlikeye girer (Derrida 1995a, 28). Ancak Derrida, dışlayıp marjinalleştirmemek için her şeyin söylenmesini, bütün sırların verilmesini talep eden bir kamusal uzam konusunda ihtiyatlıdır, çünkü her şeyin söylenmesi insanın tekilliğinden, başkalığından vazgeçmesi anlamına gelir. Bu bağlamda edebiyatın herhangi bir şeyi söyleme hakkının gizli öznelliklerin tekilliğine tanıklık etmenin yanı sıra, sır tutma veya herhangi bir şeyi söylememe hakkını saklı tuttuğuna da dikkat çeker: "[H]er şeyi söyleme yetkilendirmesi, yanıt verme, yanıt verebilme ya da vermek zorunda olma söz konusu olmadığında mutlak yanıt vermeme hakkı tanır. Bu yanıt vermeme iktidar ve ödev kipliklerinden daha özgün ve daha gizlidir, çünkü temelde bunlara heterojendir" ((Derrida 1995a, 29). Sırlar olmazsa demokrasi olamaz, çünkü "Sır hakkı korunmazsa biz totaliter bir uzamda oluruz" (Derrida 2001, 59) diyen Derrida, sır nosyonunu şöyle açar: "[S]ır içimde tuttuğum bir şey değildir, o ben değildir. Bu sır insanın zihninde tuttuğu ve söylememeyi seçtiği temsil sırrı değildir, aksine o, tekillik deneyimiyle aynı alanı paylaşan bir sırdır." Nitekim her sözcüğe, her isme, "her anda" musallat olan (Royle, 2003, 126) Derridacı sır nosyonu, psikanaliz tarafından tedavi edilebilen ya da yeniden-kurulabilen bilinçdışı bir

temsil veya öznellik düzeni değildir, ne dünyevi ne de kutsaldır, dini açınlamanın bir etkisi değildir, özel olduğu kadar kamusaldır, içsellik biçimi değildir, ancak içerisi ve dışarısı arasında kavramsal ayrıma indirgenemeyen yapısal bir etkidir. Sır, uygunluk ya da örtüsünü açma olarak hakikat düzeninden kendisini geri çeker, "bilgi ve tarihsel anlatı"ya yabancı ve "bütün dönemleştirmelerin, bütün çağlaştırmaların dışında" (bkz., Derrida 1995a, 24-27) kalmak zorundadır. Öyleyse sır, tekillik deneyimini karşılayan bir diğer sözcüktür –çünkü bütün sınıflandırmalara ya da genellemelere direnç gösterir, ancak herhangi bir yasa tarafından tanınamaz; kamusal alanın sır ve tekillik deneyimi üzerinde hiçbir hakkı ve iktidarı yoktur (Derrida 1996, 81), başka bir deyişle "edebiyatın bulunduğu yerde kamusal alan kavramı kendisini dönüştürülmüş bulur." (Derrida 2004, 127) Geleneksel anlamıyla, aktarılabilen ya da açığa çıkarılabilen sır, mahremiyet hakkıyla eşdeğerdir, her şeyi bilme kamusal iddiası temelinde feshedilebilir bir kabul olarak peşinen ihlâl edilen bir hak. Ancak Derridacı sır, özel olarak isimlendirilmese bile, "kamusal alana indirgenemez, kamusallığa ve politikleştirilmeye de indirgenemez", yine de "bu sırrın temelinde kamusal alan ve politik alan var olabilir ve açık kalabilir" (Derrida 1996, 81). Burada şu önemli noktanın da hatırlanması gerekir: Kamusal ve özel arasındaki ayrım, bir yandan bir deneyim alanını –sıkça liberal gelenekte, ekonomik etkinlikte, dini inanç veya ahlâkta– politik bir müdahaleden korumak için kullanılırken, diğer yandan devlet tarafından daima çiğnenebilen bir sınırı kaydeder: Yurttaş olarak özel kişi zaten bütünüyle yasaya bağlıdır(Thomson 2005, 39-40), ancak edebi öznenin bu tür bir sorumluluğu yoktur. Edebiyatın sırrı, günün birinde ilkece "açıklanabilir", "çözümlenebilir", "açığa çıkarılabilir", açımlanabilir bir şey değildir, ona nüfuz edilemez. O halde edebiyat, sırları söyleme(me) nin bir yoludur (Smith 2005, 53; Miller 2005, 35), daima "her şeyi söyleme ve her şeyi gizleme hakkı", herhangi bir şey kastetmeme ya da söylemek istememe hakkı dolayısıyla sırsız sırdır (Sherwood, Hart, 2005, 64). Hemen belirtelim ki, "her şeyi söyleme özgürlüğü çok güçlü bir politik silah"sa da aynı zamanda "derhal kendisini bir kurgu olarak nötrleştirebilen bir silah"tır (Derrida 2010, 40). Nitekim edebiyatın eleştirel işlevi tam da edebiyata yıkıcı gücünü bahşeden şey ile, yani her şeyi söyleme özgürlüğü ile temelden yoksun kılınır.

Konuşma özgürlüğü ilkesiyle ve her şeyi söyleme hakkıyla güvence altına alınan edebiyat, hem gerçeği söyleyip (konstatif) hem de edimde bulunmakla (performatif), yani sahip olduğu yinelenebilirlik potansiyeliyle belirli bir radikal sorumsuzluk içerir. Şöyle ki, yazar yayıncıyla bir sözleşme imzalayıp kendisini birçok kurala bağladığından dolayı yasanın önünde sorumlu olsa da yayınladığı *şey*den, edebi içerikten sorumlu değildir. Edebiyatın her şeyi söyleme hakkı "paradoksal biçimde yazarı eserlerindeki, bizzat kendisinin yazdığı varsayılan kişiler ya da karakterlerin söylediklerinden ve yaptıklarından kimseye, hatta kendisine karşı sorumlu olmayan bir yazar kılar" (Derrida 1995a, 28-29). He zaman "Gerçek kişilere herhangi bir benzerlik sadece rastlantısaldır"

ya da "burada konuşan ben değilim, kurmaca bir karakter veya anlatıcı konuşuyor", demekle konuşan ben, "yasa öznesi olarak gerçek yazar veya imza sahibi" olmayan kurmaca bir "ben"e dönüşür (Derrida 2004, 129). Edebiyat tam da bu nedenle sorumluluğu reddetme olanağını destekler. Nitekim Derrida bu olanağı şöyle kutlar: "...yazar, en azından, kendisini toplumsal-politik ya da ideolojik organlar önünde aşırı belirlenmiş sorumluluklara geri çağırmaya çalışan ... ideolojik güçler konusunda belirli bir sorumsuzluk talep edebilir, hatta diyebilirim ki etmelidir"(Legrás, 2008, 5). Derridacı sorumluluk nosyonu bilinçli olarak niyetlendiğiniz şeyle veya içinde bulunduğunuz grup ya da ulusa sorumluluğunuzla sınırlanmayan bir sorumluluktur; "bir yandan hesap verebilirlik, ikame fikrinden dolayı genel açısından ve genellik önünde genel bir kendisi için yanıtlama ve diğer yandan ikame edilemezlik, tekrar edilemezlik, sessizlik ve gizlilikten dolayı biriciklik, mutlak tekillik talep eden" bir sorumluluk (Derrida 1995c, 61; Culler 2005, 874). Blanchot'nun "Günün Deliliği" ve Kafka'nın "Yasanın Önünde"si gibi belirli edebi metinler bu hesap vermeye çağrılışı reddeder ve kendi içlerinde bu reddedişi sahnelerler (Jarvis 2000).

Bu noktada Derrida her şeyi söyleme veya sır tutma hakkının demokratik ilke ile edebi ilke arasında özsel ve fakat hiperbolik bir ilişki kurduğunu ve bu yüzden demokrasinin radikal bir çelişki içerdiğini öne sürer. Şöyle ki, bir yandan demokrasi söylediği ya da yaptığı, yazdığı şeylerden sorumlu tutulabilen, yasanın önüne celbedilebilen ve "gerçeği, bütün gerçeği, yalnızca gerçeği" söylemeye, yani sorumlu biçimde yanıt vermeye zorlanabilen sorumlu yurttaş nosyonuna dayanırken, diğer yandan edebiyatta her şeyi söyleme özgürlüğü, mutlak yanıt vermeme hakkı, sır saklama hakkı anlamına gelir. Edebiyat açıklanmak zorunda olmayan veya her türden işkenceyle bile açıklanamayan bir sırrı saklar. Edebiyat yanıt vermez (Miller 2001a, 65), onun ahlâki, dinî, politik ya da diğer yerleşik otoritelere itaat etmeme sorumluluğu vardır (Hill 2007, 112). Öyleyse edebiyat bir tür kamusal gizli faaliyettir, ötekinin ortaya çıkması için kamusal uzamı hazırlar ve aynı zamanda ötekinin sırlarını korur (Smith 2005, 53). Burada sır belirli ya da olanaklı bir içerik değil, ancak politik bir sınır sorunudur. Bu sınır hem devlet iktidarına arzulanabilir bir kısıtlamayı hem de bu şekilde politik sorumluluk üreten bir sınırı gerektirir: Yalnızca her bir yurttaşın bir yurttaş olmaması, yani sayılabilir bir tekillik olmaması ölçüsünde müzakereye gereksinim vardır. Yalnızca bir kez sonsuz sorumluluk varsa her tür sorumluluk vardır. Bu sır herhangi bir şey olmayabilir, ancak sırrın ilkesi herhangi bir politika varsa indirgenemez. Belki de bu anlamda sır, edebiyat ve konuşma özgürlüğü, tarihin bir ilineği aracılığıyla görülmekten çok, demokrasinin zorunlu koşulları olarak görülür. Derrida, sırrı "kesinlikle belirlenmiş ve tarihsel olarak sınırlanmış bu tür bir demokrasi kavramıyla, kendisini hesaplanabilir, hesap verebilir, suç isnat edilebilir ve sorumlu bir özne kavramıyla bağlantılandıran bir kavramla çelişiyor görünen bir hiperbolik demokrasi koşulu"yla bağlantılandırarak tam da bunu önerir (Derrida

1995a, 29; Thomson 2005, 40). Herhangi bir yere veya herhangi bir kimseye ait olmayan sır nosyonu, edebi özgürlüğü politik kısıtlamalardan koruyan belirli bir sorumsuzluk –aslında aşırı bir sorumluluk– zorunluluğunu beraberinde getirir. Adaletin de vazgeçilmez koşulu olarak, bazılarına değil, her bir ve her ötekine karşı koşulsuz biçimde sorumluluk. Bu andan itibaren demokrasi, sınırsız sorumluluktur. Bu, mantıksal ya da tarihsel bir durumdan çok, dile ya da söyleme indirgenemeyen bir deneyim ya da koşuldur. Demokrasi, bu "indirgenemez tekillik ya da başkalık" yasasının, mutlak ve sınırsız sorumluluğun –her ötekine bütünüyle öteki olarak duyulan sorumluluğun– kabulüdür. Bu, yasadan önce gelen ve yasaya indirgenemeyen paradoksal bir yasadır (Thomson 2005, 24). Ve bu radikal sorumluluk (sorumsuzluk) görevi, "insanın düşünceleri ya da yazıları için devlet güçlerine karşı yanıt vermeyi reddetme görevi, belki de en yüksek sorumluluk biçimidir," der Derrida: "Kime karşı, neye karşı? Bu tür bir deneyim tarafından vaat edilen ya da bu tür bir deneyime vaat edilen geleceğin ya da olayın, tam da gelecek demokrasi adını verdiğim şeyin bütün sorusudur bu. Yarının demokrasisi değil, yarın mevcut olacak bir gelecek demokrasisi değil, ancak kavramı gelecek-olanla bağlantılı bir demokrasi, verilmiş bir vaadin deneyimiyle bağlantılı" (Derrida 2010, 40). Bu gelecek, günümüzde eylemlerimiz üzerine en buyurucu etik, politik taleplerde bulunur.

Modern anlamda demokrasi eşitliğe ve çoğunluk kuralına yönelimiyle özgürleştirici bir değere sahipken, bu demokratik yönelim herhangi bir teori veya pratik tarafından politik sorumluluk olanağını kapatan bir ilke etrafında örgütlenen yurttaşlar topluluğuna temellendirilerek sınırlandırılır. Bu yüzden Derrida demokrasi içerisinde daha fazla demokrasi olma olanağını doğrulayan bir şeyi, yani demokrasi içindeki vaat boyutunu olumlar (Bkz., Thomson 2005, 25, 29). Gelecek "demokrasi bir olayın vaadi ve bir vaadin olayı[dır]. Demokratik olanı kuran bir olay ve bir vaat" (Derrida, Caputo, 1997, 60). Gelecek demokrasi geleceğe açılan şeydir; ancak bu, bir gelecek-şimdi açısından gelecek düşüncesi değildir. Demokrasinin nihayetinde tamamıyla varacağı bir nokta yoktur, o daima sonsuz bir vaattir, asla gerçekleştirilmiş olarak ilân edilemez, daima gelecek olarak kalır. Yalnızca demokrasiyle değil ayrıca adaletle de özdeşleştirilen vaat "her bir mevcut yaşamın ötesinde zaten 'ben, şimdi' diyebilen her canlı varlığın ötesinde" bulunan bir geleceğe bağlılıktır (Miller 2001b, 168). Bir gelecek demokrasinin bu vaadi hem *evet* deneyimiyle, "olumlamanın isyan edici gücü"yle hem de yasayla ve özgürlükle bağlantılı olan edebiyatla, "olanaksız olanın deneyimi"yle sıkı bir biçimde birbirine geçmiştir (Royle 2003, 44). Ancak Derrida vaat konusunda bir uyarıda bulunur: Vaat tehditten ayrılamaz, çünkü bir vaadin zorunlu koşulu onun gerçekleşmeyebilmesidir. Demokrasinin ötesinde, başka bir demokrasi ya da dostluk, eşitlik deneyimine davet edilirken, bu daveti korkunç, ürkütücü ve rahatsız edici olarak ya da "mutlak tehlike" olarak düşünebiliriz. Demokrasinin yapısı özgürleşme, daha fazla demokrasi, daha fazla adalet vaadi ve daha az demokrasi, demokrasi uğrağının

yok oluşu tehdidi arasında kalır. Çünkü gelecek demokraside geleceğin gelecekliği, varışı öngörülebilecek bir şeyin düzenine ait değildir, ne de bir teleolojiyle ilişkilendirilebilir. Derrida'nın tanımladığı şey, demokrasiyi başka bir şeyin gerçekleşme olasılığına açan performatif bir yarılma ilkesine benzer. Çünkü bu "başka şey" belirlenemez, "iyi" ya da "kötü" – daha çok eşit ya da daha az eşit- olabilir (Thomson 2005, 29). Nitekim "Tehdit vaat*tir*, tehdidin vaadi tehdit etmesi anlamında" der Derrida, "vaat olmasaydı, hiçbir tehdit, tehlike deneyimi olmazdı. Vaat olmasaydı, bir tehdit olarak adaleti beklemek hissedilemezdi. Tehdit bizzat vaattir ya da daha iyisi, tehdit ve vaat daima vaat *olarak* bir araya gelir. Bu, vaadin yalnızca her zaman zaten tehdit edildiği anlamına gelmez, ayrıca vaadin *tehdit edici* olduğu anlamına da gelir" (Derrida 2007a, 237).

Sonuç olarak Derrida demokrasiyi edebiyata indirgemez, onu edebi bir fenomen olarak tanımlamaz. Ancak orijinal kipliklerine göre farklı olsalar da demokrasi ve edebiyat bazı ortak *olanakları* belirlerler: Edebiyat tarihsel bir fenomendir, "edimlere, doğum yerlerine, geleneklere, miraslara sahiptir". Edebiyatın sırrı ve sorumluluğu, beklentilere ya da hesaplamalara indirgenemeyen ve ahlâki, politik, ideolojik vb. normların kavrayışının ötesindeki bir gelecekle ilişkilidir. Demokrasi "*ilkece* kendi eleştirisini hoş karşılamakla ve kusursuzlaştırılabilirliğini kabul etmekle *kendisini vaat ederek* –tarihselliğiyle ve tarihselliği içinde, tam da *gelecek geleceği* ile ve gelecek geleceğine göre kendisini tanımlayan tek rejimdir". Edebiyatın tarihsel bir tarzda performatif meşrulaştırımı, yani yasal bir devlet kurumu olarak ve kamusal alanda "her şeyi söyleme hakkı kurumuyla birlikte kurgu *olarak* meşrulaştırımı bir kurgu erkine ve bir tür kurgusallığa bahşedilen güvenceye dayanır" (Derrida, 2004, 130; Hill, 2007, 113). İşte bu yüzden edebiyat olmadan demokrasi, demokrasi olmadan edebiyat yoktur.

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, aliutku@hotmail.com

Kaynaklar:

Bass, Alan. 2004. 'Literature'/Literature. *Jacques Derrida: Critical Thought* içinde, ed. Ian Maclachlan, 14-23. Aldershot: Ashgate.

Culler, Jonathan. 1995. Deconstruction and the Lyric. *Deconstruction is/in America: A New Sense of Political* içinde, ed. Ansel Haverkamp, 41-51. New York: New York University Press.

Culler, Jonathan. 2005. Derrida and the Singularity of Literature. *Cardozo Law Review* 27: 869-875.

Derrida, Jacques, John D. Caputo. 1997. *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. New York: Fordham University Press.

Derrida, Jacques. 1983. The Time of a Thesis: Punctuations, trans. Kathleen McLaughlin, *Philosophy in France Today* içinde, ed. Alan Montefiore, 34-

50. Cambridge: Cambridge University Press.

Derrida, Jacques. 1985. Deconstruction in America: An Interview with Jacques Derrida. With James Creech, Peggy Kamuf, and Jane Todd. *Critical Exchange* 17: 1-33.

Derrida, Jacques. 1995a. Passions: 'An Oblique Offering'. *On the Name* içinde, ed. Thomas Dutoit, trans. David Wood, 3-31. Stanford, California: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. 1995b. *Points… Interviews, 1974-94*, ed. Elisabeth Weber, trans. Peggy Kamuf et al. Stanford, California: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. 1995c. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press.

Derrida, Jacques. 1996. Remarks on Deconstruction and Pragmatism. *Deconstruction and Pragmatism* içinde, ed. Chantal Mouffee, 77-88. London, New York: Routledge.

Derrida, Jacques. 2001. I Have a Taste for the Secret, Jacques Derrida and Maurizio Ferraris. *A Taste for the Secret* içinde, ed. Giacomo Donis, David Webb, trans. Giacomo Donis, 3-92. Cambridge: Polity Press.

Derrida, Jacques. 2004. Of the Anti-Semitism to Come. *For What Tomorrow…: A Dialogue* içinde, ed. Elisabeth Roudinesco, trans. Jeff Fort, 106-138. Stanford, California: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. 2007a. "Nietzsche ve Makine," *Nietzschelerin Şöleni* içinde, der. ve çev. Ali Utku, Mukadder Erkan, 189-238. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Derrida, Jacques. 2007b. *Psyche: Inventions of the Other*. Stanford, California: Stanford University Press.

Derrida, Jacques. *Edebiyat Edimleri*, ed. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2010.

Erkan, Mukadder, Ali Utku. 2010."Sunuş: Jacques Derrida: Edebiyat Sahnesinde Tekillik Deneyimleri," *Edebiyat Edimleri* içinde, ed. Derek Attridge, çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, vii-xxxvii. İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Gasché, Rodolphe. 1986. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

Hill, Leslie. 2007. *The Cambridge Introduction to Jacques Derrida*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

Jarvis, Stephen. 2000. Belonging without Belonging: Deconstruction, Literature and the Institution. *Culture Machine* 2, http://www. culturemachine. net/index.php/cm/article/ view/306/291.

Kronick, Joseph G. 1999. *Derrida and the Future of Literature*. Albany: State University of New York.

Legrás, Horacio. 2008. *Literature and Subjection: The Economy of Writing and Marginality in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Miller, J. Hillis. 2001a. "Derrida and Literature," *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader* içinde, ed. Tom Cohen, 58-81. Cambridge: Cambridge University Press.

Miller, J. Hillis. 2001b. "Derrida's Topographies," *Deconstruction: A Reader*, ed. Martin McQuillan, 161-171. New York: Routledge.

Miller, J. Hillis. 2005. "Sovereignty Death Literature Unconditionality Democracy University," *Deconstructing Derrida: Tasks For the New Humanities* içinde, ed. Peter Pericles Trifonas, Michael A. Peters, 25-36. New York: Palgrave-MacMillan.

Royle, Nicholas. 2003. *Jacques Derrida*. London, New York: Routledge.

Sherwood, Yvonne, Kevin Hart. 2005. *Derrida and Religion: Other Testaments*. London, New York: Routledge.

Smith, James K. A. 2005. *Jacques Derrida: Live Theory*. London: Continuum.

Szafraniec, Asja. 2007. *Beckett, Derrida, and the Event of Literature*. Stanford, California: Stanford University Press.

Thomson, Alex J. P. 2005. *Deconstruction and Democracy: Derrida's Politics of Friendship*. London, New York: Continuum.

Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde

Serpil Tunç

Bu yazıda, öncelikle konukseverlik kavramının, Immanuel Kant ile birlikte nasıl bir hak olarak, hukuk olarak ele alındığını sorgulamayı amaçlıyorum. Daha sonra ise, hukuksal çerçeveye sığdırdığımız bu kavramın nasıl onu aştığını, aşması gerektiğini ve nasıl bir etik anlayışı oluşturduğunu bu defa çağdaş düşünürlerden Emmanuel Levinas ve Jacques Derrida ile birlikte ele almayı hedefliyorum.

Konukseverlik kavramını gerek hukukta gerekse hukuk ötesi bir çerçevede tartışmanın önemi aslında bugünkü, ulusal ve uluslararası bağlamda egemen olan göç politikaların yabancının ağırlanmasına, onun kabul edilmesine karşı olumlu yaklaşımlar barındırmamasından ileri gelir. Aslında teorik olarak, yani yazılı yasalar olarak yabancılar dolaşım özgürlüğü, özel hayata saygı hakkı ve kişisel güvence hakkı gibi temel özgürlüklerden yararlanmaktadırlar. Buna karşılık uygulamaya geçilince, bu özgürlüklerin giderek daha ciddi kurallarla sınırlandırıldığı görülmektedir. Örnek olarak Schengen anlaşmasına bakıldığında, bir yandan Avrupa Birliği içerisindeki ülkelerde sınırların açıldığını öte yandan birliğin dışında kalanlara karşı bu sınırların daha da çok kapatıldığı görülür. Aynı şekilde geçmiş yıllara oranla, sığınma hakkı isteklerinin daha çok reddedildiği görülür. Üstelik bu sığınma hakkı arayışı bugün daha hukuki düzleme ulaşmadan, sınır polisi tarafından engellenmektedir. Öyleyse dolaşım özgürlüğünün önü vize uygulamalarının genelleştirilmesi, sınırların kapatılması, geri iade edilme anlaşmaları gibi engellerle kesilmektedir. Ayrıca bu engellere son yıllarda sayıları giderek artan mülteci kampları, sınırlardan kaçarken gerçekleşen ölümlerinin artması gibi durumlar da eklenebilmektedir.

İşte bu güncel hukuksal ve politik sorunlar üzerine felsefi olarak düşünme isteği, beni en genel anlamıyla yabancının karşılanması, kabulü anlamlarına gelen konukseverlik kavramı ile buluşturmuştur. Zira tarih boyunca temel bir kavram olan konukseverlik dinsel, toplumsal, ahlaksal ve hukuksal anlamlar içermiştir. Onu felsefenin ve filozofun konusu yapansa, onun hukuksal ve ahlaksal tanımında saklanmaktadır. Bu yazıda amaçlanan da konukseverliğin gerek hak olarak, gerekse bir ahlak olarak nasıl ele alındığı ve pratik sorunlarla nasıl bağlanabileceğini ele almaktır. Bunu yapmak için temel olarak iki düşünür seçtim. Biri aydınlanmanın düşünürü olan ve konukseverliği hukuk ile hak olarak sınırlayan **Immanuel Kant** ve diğeri de çağdaş felsefenin düşünürü olan ve yine çağdaş Fransız düşünür olan Emmanuel Levinas'dan etkilenerek konukseverliği bir ahlak olarak bize sunan, koşulsuz konukseverlikten söz eden **Jacques Derrida**. Bu düşünürler etrafında bu sunumda

sorgulanacak temel sorular ise şöyle ifade edilebilir:

Hangi ölçüde konukseverlik yabancı sorununa, kozmopolitizm düşüncesine, politik ve hukuki düzenlemeler ile bunların ötesinde etik bir düşünceye bağlanabilir?

Konukseverlikten bir hak, hukuk olarak mı bahsetmeliyiz ya da bu haktan, hukuk olmaktan öte bir kavram olarak mı bahsetmeliyiz?

Öyleyse, ilk olarak konukseverliğin ilk olarak hukuk içerisinde nasıl ele alındığını temellendirmeye çalışıp, daha sonrasında bu düşüncenin neden yetersiz kaldığını görüp ötesini düşünmenin gerekliliği anlayarak bu düşüncenin ötesine geçmeyi amaçlayalım.

Hak olarak, hukuk olarak konukseverlik dediğimiz de neden Kant'ı düşünmemiz gerektiği onun *Sürekli Barışa Doğru* adlı eserinde konukseverliği kozmopolitik hukukun(dünya vatandaşlarının insan olarak hakları olarak da anlaşılabilir.) dolayısıyla da sürekli barışın şartı olarak ileri sürmesinden gelir. Bu anlamda *"Felsefe tarihinde ve modern hukuk tarihinde, Kant'ın konukseverlikle ilgili düşüncesi tamamıyla bir dönüm noktasıdır"* (Scherer 1997: 64)

Bilindiği üzere, Kant'ın *Sürekli Barışa Doğru* adlı metni 1795 yılında Prusya'nın Bale antlaşmasıyla Fransa ile olan anlaşmazlığını çözmek üzere olan bir dönemde Könisberg'de yayınlanmış bir eseridir. Bu anlamda genel ve kesin bir barış ümidini içermektedir. Aslında, sürekli barış projesinde, geçici çözümler için faydacı tavsiyelerden bahsedilmemektedir, aksine aklın bütün insanlar ve her durum için koyduğu buyruklardır bunlar. Yasaların kategorik formlarının maddelerinden söz edilmektedir.

Öncelikle Kant projesini iki bölümde incelemiştir. Birinci bölümde devletlerarası sürekli barış için ön koşulları bize sunmaktadır. Yani bu koşullar sağlanmadan, sürekli barıştan söz edilmesinin bir değeri yoktur. Bunlar sürekli barışın koşullarıdır. İkinci bölümde ise, devletlerarası sürekli barış sağlanması için gereken kesin koşullardır. Bunlar gerçek anlamda ve sürekli, kalıcı barışın üç önemli koşuludur. Biz konukseverlikle bağlantılı olarak daha çok bu üç madde üzerinde duracağız.

Bu üç koşulun ilki *'Her devletin anayasası cumhuriyetçi olmalıdır' (le droit civique*) (Kant 1991: 83) diye ifade edilerek bir medeni hukukun olması gerektiğinden bahseder. Bu maddedeki ana düşünce Kant'ın Fransız devrimi fikirlerinden etkilenerek ortaya koyduğu özgürlük, eşitlik ilkelerine dayalı, yasama ve yürütmenin ayrı olduğu bir cumhuriyetçi anayasanın oluşumudur. İkincisi *"devletlerarası hukuk özgür devletlerden kurulu federasyona dayalı olmalıdır"(le droit des gens)* (Kant 1991: 84) şeklinde ifade edilir. Burada Kant özgür devletlerin ittifakından bahseder. [Volkerbund] Milletler Cemiyeti fikri ya da bugünkü birleşmiş milletler fikri kökenlerini Kant'ın bu VOLKERBUND teriminden alır: Her biri özgür devletlerin federasyonu ve onların garantisi olduğu bir hukuk. Bugün uluslararası hukuk bu bağlamda düşünülebilir.

Ama Kant'a göre bu iki hukuk sistemi de sürekli barışın tesisi için yeterli değildir. Bu yüzden üçüncü maddeyi de koyar. İşte konukseverlik kavramı da bu maddede ortaya çıkmaktadır. Zira burada Kant *"Kozmopolitik hukuk[le droit cosmopolitique] evrensel konukseverliğin sınırları ile kısıtlanmalıdır"* (Kant 1991: 93) demektedir. Bu maddede ilk açıklanması gereken, kozmopolitik hukuktan ne anlamamız gerektiğidir. Bu hukuk devletlerarası hukukun, uluslararası hukukun üstünde olan bir hukuk düşüncesidir. Burada sözü edilen artık devletlerarası ilişkiler değil, bireyin, ortak bir dünya vatandaşı olarak hakkıdır. Bu düşünce barış içinde insanlığı temel alır. Artık sözü edilen dünya yurttaşlığı hukukudur. Kozmopolitik hukuk, aynı zamanda, her birimizin özgürlüğünün diğerlerinin özgürlüğüyle bir arada var olmasını sağlayarak, insan özgürlüğünü en geniş anlamıyla mümkün kılar.

Aslında her birimizin özgürlüğünün diğerlerinin özgürlüğüyle aynı anda var olması bir gereklilik olarak tezahür eder. Çünkü Kant kozmopolitik hukuku dünyanın yuvarlaklığının bir sonucu olarak görür. Dünya yuvarlak olduğu için uluslar ötesi ilişkiler ister istemez kesişmektedir; dünya sonsuz olmadığı için insanların karsılaşması kaçınılmazdır.

> *insanin bir yuvarlak üzerinde yaşaması, bunu bilmesi onu ister istemez kozmopolit bir hayvan yapar, mekanik, patolojik olarak diğer tüm insanlarla toplum oluşturmaya yönelmiş bir hayvan, en azından onun doğal olarak tanıma ve zevk alma isteği ile dolu olduğunu düşündüğümüzden beri* (Kant 1991: 93)

İşte Kant bu kozmopolitik hukuku daha tanımında konukseverlik ile koşullandırarak, onu bir iyilikseverlik, insan sevgisi, ahlak ya da din öğesi olarak değil de, hukuki bir öğe olarak çoktan almış olur.

Peki, Kant'a göre kozmopolitik hukukun koşulu olan bu konukseverlik ne anlama gelmektedir? Konukseverlik genel anlamıyla ya *hospes*, yani konuk kabul eden ve konukseverlik göstermekle sorumlu kişi anlamında, ya da *hostis,* yani yabancıyı kabul eden kişi anlamına kelimelerden türemiştir. Bu ikisi ayni kökenden gelir: konuk *(hôte)*

Ancak bu noktada Schérer sözcüğün Fransızca ve Almancadaki kullanım farkına dikkat çeker. Konuk *(hôte,* Almancada *gast)* kelimesi konukseverliğin (*Hospitalitat,* ziyaret hakkı anlamına gelen *Besuchrecht'ı* betimler*)* kökeni değil, karşılamanın(*Gastlichkeit*) kökenidir. O halde, Kant'ın "konukseverlik"i karşılama/kabul etme anlamında değil, ziyaret hakkı anlamında kullandığını akıldan çıkarmamak gerekir. Bununla birlikte, kozmopolitik konukseverlik yabancılar karşısındaki düşmanlığın aşılması olarak görülür. Böylelikle kozmopolitik hukuk bir yandan ziyaret hakkı anlamına gelirken, öte yandan yabancılar hukukuna/hakkına karşılık gelir. Yani, söz konusu olan kozmopolitik hukuk, yabancıların ziyaret hakkıdır. Başka bir deyimle, kozmopolitik hukuku oluşturan ziyaret hakkı, yabancıların konukseverlik hakkı olarak görülür.

Aslında ziyaret hakkı, yeryüzünün ortak sahibi olma fikrine dayanır.

Daha önce söylediğimiz gibi, nasıl ki dünyanın yuvarlaklığı yan yana yaşamayı gerektiriyor ise, Kant'a göre, aynı şekilde yeryüzünün ortak sahipliği de konukseverliği gerekli kılmaktadır. Çünkü Kant için insan ırkının tümünün yeryüzüne sahip olma hakkı vardır. Bu nedenle serbest dolaşım hakkı temel bir insan hakkı olarak belirir. Demek ki kozmopolitik hukuk bir devlet hakkı değil, insana özgü bir haktır. Bu daha açık şöyle ifade edilebilir. Kozmopolitik hak, bir devletteki yurttaşların hakkı ya da ulusların hakkı olarak değil, dünya vatandaşlarının insan olarak haklarını ifade eder. Göç etme ya da ülkesinden ayrılma hakkı bu anlamda kozmopolitik hukukun başlangıcını oluşturur. Bu ziyaret hakkı çerçevesinde konukseverlik bize zorunlu bir durum olarak görünür. Kant bu düşünceyi yine Sürekli Barış Projesi adlı eserinde şu şekilde ifade eder:

> *Kozmopolitik hukuk herhangi bir yabancının gittiği ülkede düşman olarak muamele görmemesi hakkıdır.* (Kant 1991: 94)

Böylece konukseverlikten bahsettiğimiz zaman, yabancılar karşısında konuksever bir davranışı ima edebiliriz. Düşmanlığın aksine burada söz konusu olan ötekini, her şeyden önce düşman olarak karşılamamak anlamında, dünya vatandaşı olarak ele almaktır. Yabancılar karsısındaki bu konukseverlik, konuk karşılayan devletin kamusal alanında tezahür eder.

Aslında Kant bu yabancı haklarını *Hukuk Öğretisi*'nin 50. paragrafında, *"Yurttaşın vatanı ve dış ülkelerle hukuki ilişkisi üzerine"*(Kant 1994: 161) başlıklı kısmında anlatır. Kant bu hakları devletin yabancılar karşısındaki ödevleri olarak ortaya koyar. O halde diyebiliriz ki Kant kozmopolitik hukuktan bahsederken, yabancı karşısındaki tutumları dönüştürmeye çalışmaktadır. Daha önce belirttiğimiz üzere, yabancı öteki olarak görülmekte ve hatta ulus-devletin ortaya çıkışıyla birlikte düşman sayılmaktadır. Ancak kozmopolitik hukuk, mübadeleyi ve insanların dolaşımını desteklemektedir.

Buna karşın Kant'ta kozmopolitik hak oldukça sınırlı ve sınırlayıcı kalır. Ayrıca çok sayıda paradoksa barındırır. Her şeyden evvel kozmopolitik hakkın sadece ziyaret hakkını içerdiğine, yani ikametgâh hakkı veya yerleşme hakkına yer vermediğine dikkat çekebiliriz. Bu sınırlama zorunludur. Zira bu sınırlama ile birlikte aynı zamanda yurttaşların mülkiyeti korunur. Yabancılar yalnızca toprak üzerinde bulunma hakkına sahiptirler.

Böylelikle Kant'a göre kozmopolitik hukuk insanları birbirleriyle iletişime geçirmeye yönelik bütün eylemleri destekler, fakat yabancıları yurttaşların mülkiyet alanına sokmaya yönelik olanları devletin onayına tabi tutar. (Chavuier 1996: 48) O halde Kant konukseverlik hakkını ikamet etme hakkını dışlayan bu ziyaret hakkı çerçevesinde ele almaktadır. Yani söz konusu olan, ziyaret hakkını kullanan yabancının konukseverlikle karşılanmasıdır, yabancıya koşulsuzca konukseverlik gösterilmesi değil. Bu anlamda Kant'ın *hospitalitat* kelimesini *Gastlichkeit* kelimesinin

kullanımına tercih etmesinin nedenini ortaya koyabiliriz. Öncelikle kozmopolitik hukukun devletlerin özgürlüğü ve güvenliğiyle bağdaşması zorunluluğu oldukça önem arz eder. Yabancıya düşman muamelesi yapmamak aynı zamanda onu arkadaş olarak kabul etmek anlamına gelmez.

Öte yandan, Kant kozmopolitik hukuku yabancıların hakkı olarak görse de, buradaki yabancı belirsiz kalmaktadır. Yani yabancı tam olarak dünya yurttaşı anlamına gelmez, kozmopolitik hukuktan yararlanabilmesi için bir ülkeye aidiyeti gerekir. Zaten Kant'taki sığınma hakkına yakından baktığımızda kozmopolitik hukukun gerçekten sınırlı olduğunu görüyoruz. Ona göre sığınma hakkı gerçek bir hak değildir. Çünkü insan özgürlüğünün bir sonucu değildir. Bu bir anlamda istemsiz bir yabancılıktır. O yüzden kabulü uygulamayla koşullandırılmış bir haktır. Eğer insan eziyet görme tehlikesiyle karşı karşıyaysa, sığınma hakkını elde edebilir. Yani Kant'a göre sığınma hakkı devletin yükümlüğü olarak sayılmalıdır. O halde Kant yabancıdan bahsederken daha çok gönüllü bir yabancıyı kastetmektedir. Stephan Chauvier'ye bu gönüllü yabancılar ticaret yapmak, görmek ve öğrenmek isteyenlerdir. (Chauvier 1996: 48) Yani oldukça sınırlı sayıdadırlar. Kant konukseverlik hakkından bahsederken iste bu gönüllü yabancılara gönderme yapmaktadır. Sonuç olarak, tüm bu figürler için ziyaret hakkından bahsettiğimiz halde, sığınma hakkı için etik bir yükümlükten söz etmiş oluyoruz. Aslında bugün bu gönüllü yabancılara karşı bile konukseverlik hakkından uzaklaşıyoruz. Ancak, her şekilde bu konukseverlik hakkının asgari bir hak olduğunu görüyoruz.

Örneğin Seyla Benhabib bize Kant düşüncesinde konukseverlik koşullarının sığınmacılar ve ikamet etmek isteyen insanlar için geçerli olmadığını gösterir. (Benhabib 2006: 46)

Aslında Chauvier'ye göre, Kant kozmopolitik hukuktan ziyaret hakkı olarak bahsederken, Avrupalıların Amerika ya da Asya topraklarına müdahalelerini meşrulaştırmaktadır. Yani sömürgeciliği haklı göstermektedir. Zaten Kant kozmopolitik hukuku ticarete elverişli etkisinden dolayı telaffuz etmektedir.

«*Halkların diğer yabancı haklarla ticaret yapma hakkından* » (Kant 1991: 94*)* söz ederken bu amacını dile getirir. Daha sonra ise, Hukuk Öğretisi'nde, tanımlamak amacıyla, kozmopolitik hukukun karşılıklı değişime elverişli olma fikri olduğunu ekler. Alain Boyer Kant'ın bu düşüncesini şu şekilde ifade eder:

> *Kozmopolitik hukuk kendi evinde karşılanma/kabul görme hakkı değildir; o halde konukseverlik hakkı olarak çevirmemek gerekir, mübadele önerme hakkıdır.* (Zarka 2008: 131)

Bu yorumlardan itibaren denilebilir ki kozmopolitik hukuk fikrine ticari düşünüş egemendir. Hatta Boyer'e göre, Kant'ta kozmopolitizm meselesi ticaret meselesinden ayrı düşünülemez. Bu düşünce Kant'taki kozmopolitizm düşüncesini sömürgeciliğe götüren bir fikir olarak

yorumlanmıştır. Buna karşın çürütülebilirdir. Çünkü biliyoruz ki kozmopolitik hukuk ziyaret hakkı ile sınırlıdır, yerleşme hakkını içermez. Öyleyse bu durumda sömürgeleştirmek olanaksız hale gelmektedir. Başka bir deyişle, Kant, ziyaret hakkının yabancıların kendilerinin olmayan bir devlette ileri sürebilecekleri tek hak olduğunu söyleyerek, özellikle toprak edinme hakkını elemektedir. Buna karşın Benhabib'e göre, Kant kozmopolitik hukuku Aydınlanma çağının çocuğu olan ilerleme fikrinden dolayı gündeme getirmiştir. O halde konukseverlik hakkı ne insan sevgisidir ne de koşulsuz bir konukseverlik.

Aynı şekilde Alain Renaut Kant'ın çözümlerinin nihai olmadığına dikkatimizi çeker. Ona göre bu kavramlar oldukça belirsizdirler. Elbette Kant konukseverliği kozmopolitik hukuka atfederek ulus-devletin sınırlarını aşmakta, ulus ötesi bir aşamadan söz etmektedir. Ancak Schérer'in belirttiği gibi federasyon fikri ulus-devlet varsayımı üzerine kuruludur. Kant ulus ötesinden bahsetse de, onun düşüncesinde konukseverlik hakkından yararlanmak için bir devletin vatandaşı olmak gerekir. Öyleyse bu şart gerçek anlamda konukseverliği engellemektedir. O halde Kant Sürekli Barış Projesini yeni ulus-devletlere hitap ederken yanılgılar içerisindeydi. Bu anlamda Kant düşüncesinde kozmopolitizmin temellerinin yetersiz kaldığını söyleyebiliriz. Tam da bu nedenle Schérer der ki, bireyler ve halklar genellikle konuksever olsalar da devletler ve uluslar nadiren öyledirler. (Schérer 1993: 56) Bundan ötürü bizi konukseverliği başka bir şekilde, yalnızca hukuki çerçevede ele alınmayan bir şekilde düşünmeye davet eder. Bu davet gerçekten de zorunludur. Zira düşünceleri sadece teoride kalmamış bir düşünür olarak Kant'ın birçok fikri gibi (özellikle de Milletler Cemiyeti fikrinin Birleşmiş Milletlere temel olması gibi) konukseverlik hukuku düşüncesi de güncel hukuksal düzenlemelerde yerini almıştır. Bununla birlikte bugün uluslararası antlaşmalarda serbest dolaşım hakkı, mülteci hakkı, göç etme hakkı ya son derece sınırlı ya çıkarlar doğrultusunda ya da engelli ya da uygulamadan yoksun olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada birçok güncel anlaşmalara referans verilebilir. İnsan Hakları Beyannamesi, Cenevre Sözleşmesi, Bu anlaşmalarda serbest dolaşım hakkı temel hak olarak karşımıza çıkar ama bunlar hep soyut ve sembolik kalır. Avrupa'daki anlaşmalara gelince(Amsterdam, Roma, Maastricht, Schengen) bunlarda sözü edilen konukseverlik daha çok kendi vatandaşlarına ya da ticari kaygılara yönelik olarak karşımıza çıkar. Ulusal ya da uluslararası bütün politik ve hukuksal düzenlemelerin bu devletlerin üyesi olmayanları dışladıkları söylenebilir. Diğerleri hukuk devletinin dışına atılmışlardır. Bütün hak arayışları, uluslararası anlaşmalar, hukuk ulus-devlet bünyesinde kalmaktadır. "Biz" ve "diğerleri" arasındaki ayrım gittikçe artmaktadır, yasalarda "önce biz" ve "onlar dışarı" fikirleri daha çok görünürdür. Bu anlamda konukseverlik yasalarından değil de daha çok ***konuk sevmezlik*** yasalarından bahsetmekteyiz.

Yani buraya kadar özetlemek gerekirse, Kant için konukseverlik

kozmopolitik hukukun ve dolayısıyla barışın şartıdır. Ama bunlar hep sınırlı ve ütopik olarak kalır. Konukseverlik hukuk alanına girdiği andan itibaren anlamını kaybeder. Güncel hukuksal düzenlemelere bakıldığında da durum Kant'ın bahsettiği anlayıştan bile çok uzaktadır. Bu anlamda bütün bu problemleri kapsayan yeni bir düşünce gerekmektedir. İşte bu konuk sevmezlik bağlamında Derrida'nın bahsettiği koşulsuz konukseverlik yeni bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu düşünce *sorgusuz sualsiz, nereden geldiğini ve nereye gittiğini sormadan kapıları herkese açmaktan.*(Dufourmantelle 1997: 19) söz etmektedir.

Derrida'nın bu koşulsuz konukseverlik fikri köklerini Emmanuel Levinas'ın konukseverlik etiği düşüncesinden almaktadır. Bu nedenle burada kısa da olsa Levinas'ın bu konukseverlik etiğinden, onu Kant'ın etik anlayışıyla karşılaştırarak söz etmek yerinde olacaktır.

Öncelikle her ne kadar Kant'ın bahsettiği konukseverlik hukuku onun düşüncesinde son kertede bir ahlak yasasına bağlansa da Kant için konukseverlik etiğinden söz edilemez. Zaten burada Levinas'ı radikalleştiren tam da ahlak anlayışının temeline konukseverlik kavramını koymasıdır.

Bu konukseverlik etiği Kant'taki gibi akla dayalı, öznenin sınırlarında kalan bir ahlak anlayışı değildir. Levinasçı etik Kant'ın etiğinden ilk olarak aldığı kaynak konusunda ayrılır. Artık akıldan gelen bir yasa ve evrensellik söz konusu değildir. Levinas'da bu evrensellik başkasından gelir, soyut bir prensipten[1] değil. Ona göre ahlak başkasının yüzüyle karşılaşmamızdır. Burada artık soyut bir yasaya boyun eğme yoktur. Ahlak başkasının yüzünde uyanır. Levinas bize başkasının yüzüyle karsılaşmadaki şoktan bahseder. Bu şok ahlakın uyanmasıdır. Öyleyse Kant evrensel ve soyut bir ahlaki yasadan bahsederken, Levinas başkasının ağırlanmasından, karşılanmasından uyanan ahlaktan bahseder. Bu ahlak ilkesini dış bir kaynaktan alır, iç kaynaktan değil. Öyleyse Levinas'da ahlak bu yüz ile karşılamadaki bir cevaptır. Hiç bir şey irade gereği ahlaki olamaz. Özne ahlakiliğini akıl yolu ile değil başkası yoluyla keşfeder. Aynı şekilde Kant'ın öznesi otonom ve sonlu iken, hiçbir yabancıya, insana ya da tanrıya boyun eğmezken, Levinas bu öznenin otonomluğuna övgüyü paylaşmaz. Yani Kant'ın aklın otonomluğunu öne çıkartan bir etik yerine heteronom bir etikten bahsedilir. Çünkü etiğin başlangıç noktası artık başkasıdır. Etik de, felsefe de başkasının konukseverlikle kabulünden geçmektedir.

Kimdir bu başkası? Nasıl bir ilişkidir bu?

Negatif bir tanımla, başkası ben olmayan'dır ve bir şey değildir. Ona sahip olamam. Hatta onu tanımlayamam. Bu yüzden bir başkası kavramı yoktur.

> *Başkası başkası olarak sadece başka bir ego değildir; o ben olmayandır, karakteri, ya da fizyolojisi ya da psikolojisi gerekçesiyle değil, başkalığı nedeniyle ben olmayandır."* (Levinas, Zaman ve Başka, alıntı Hansel)

> *"Başkası saf bir konuşmacı olarak, bilinen, nitelenebilen, yakalanabilen bir içerik değildir, o sadece kendisine referans veren bir yüzdür."* (Levinas, Aramızda, alıntı Hansel)

Pozitif bir tanımla ise başkası konuşur. Yani başkası kendini dilde gösterir. Bana bakan ve konuşan bir yüz. Burada yüzü ve başkasını eş anlamlı olarak kullanıyoruz. Yüz ise yine bir alıntı ile tanımlanabilir:

> "Yüz simdi burada olandır, ifadedir. İfade yaşamı varlığın bir tema olarak, ya da kendisinin dağıldığı formu yenilgiye uğratır. Yüz konuşur..." (Levinas, Bütünlük ve Sonsuzluk, alıntı Hansel)

Bu yüz ile başka ile ilişkiye gelince bunu bir değiş tokuş ilişkisi değil de simetrisiz ve devamı için merak uyandıran bir ilişki olarak ele alabiliriz. Bu ilişkide "kendinden kendi dışına doğru bir çıkış hareketi" vardır. Bu transandantal bir harekettir. Kant'ın transandantal öznesi yerine Levinas'da transandantal bir ilişkiden söz edilir dolayısıyla. Bu transandantal ilişkide benim kimliğim başkası tarafından kesilir. Burada bir yer değiştirme vardır. Ben başkasının rehini haline gelirim, benim biricikliğim sorumluluk gereği kaybolur bu ilişkide. Başka bir deyişle Kantçı özgür, bilinçli, akıl ve iyi irade ile donatılmış özne başkasının sorumluluğu ile kesintiye uğrar. Levinas'da ilk önce benim özgürlüğümü koymak yerine, başkasının özgürlüğünü korumak gelir. Böylece etik özne ortaya çıkar. Aşkın hareket de, yine kendine dönüş vardır ama artık baştaki kendilik yoktur, anlama ilişkisidir bu kavrama ilişkisi değil. Zaten daha önce de söylediğimiz gibi, başkası tarif edilemezdir. Kendi kapasitemi aşarak, başkasını öğrenmeye çalışırım. Başkası bana benim içerdiğimden daha çok şey öğretir. Böylece Kant'ın tersine, Levinas'da akıl otonom değildir, başkasına açılır.

Aslında başkayla ilişkide ben ve başka arasında bir yükseklik vardır. Başka her zaman benden yüksektedir. Başkası yabancı figüründe somutlaşır. Yabancı bütünüyle başkadır. O ve ben arasından hiç bir ortak nokta yoktur. Yabancı buradan değildir, onun nerden geldiğini bilemem. Onunla ilişkim benim kapasitemi aşar ve benim özgürlüğüm, biricikliğim onun tarafından kesintiye uğrar. Bu benim belirlemediğim bir ilişkidir. Levinas'a göre, benim ve onun arasında bu uzaklık hiç aşılmamalıdır. İşte bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi Derrida bunu Konukseverliğin Yasası olarak adlandırır. Ama bu uzaklığın ilişkiyi engellemediğinin altının çizilmesi gerekir. Başka bir deyişle bu başkaya açılış, konukseverlik ya da karşılamadır. Öyleyse konukseverlik başkasının yüzüne açılmadır. Derrida bu metafiziği bir "eşik" olarak niteler. Sonlunun sonsuzluğa açıldığı yerdeki eşiktir konukseverlik. (Derrida 1997: 88) Biz bu eşik kavramını ben ile başkası arasındaki eşik olarak yorumlayabiliriz. Böylece Levinas'daki sonsuzluk fikrini sonsuz konukseverlik fikrine bağlayarak, Derrida'nın buna "koşulsuz konukseverlik" dediğini ifade edebiliriz. İşte Koşulsuz Konukseverlik fikri temelde düşüncesini Levinas'ın bu konukseverlik etiği düşüncesinde bulur. Şimdi Derrida'nın bu düşünceyi nasıl yorumladığına bakabiliriz.

Derrida'nın bize bahsettiği koşulsuz konukseverliği anlamak için, öncelikle yine yabancı kavramına, Derrida'nın bu kavramı nasıl ele aldığına bakmak gerekir. Derrida'ya göre, yabancıyı "anonim bir gelen" olarak düşünmek gerekir. Yani Derrida, *isimsiz, sahipsiz, sosyal statüsüz* (Dufourmantelle 1997: 27) olarak yabancıyı algılar. Başka bir deyişle o "tamamen farklıdır". Böylece Derrida başkalığı yabancının temel karakteristiği olarak düşünür hatta bu başkalık Levinas'ın dediği gibi etiğin başlangıcıdır. Yabancı bir anlamda egoizmin ölümünü temsil eder. Konukseverlik etiği de bu yabancıya gösterilen etiktir. Yabancının, yüzün kabulüdür. Yüzün kabulü, konukseverliğin somutlaşması ve bu konukseverlikten itibaren etiğin düşünülmesidir.

> Etik, konukseverlik ışığında, başkasını ona hiçbir şey dayatmadan, kural koymadan kabul eden bir oyundur. Başkasını kabul etmek, onun hâlihazırda yüzünü kabul etmektir.
>
> Mutlak Konukseverlik, konukseverlik anlaşması ile hukuksal ya da ödev haline gelen konukseverlik yasasını kesintiye uğratır. Mutlak Konukseverlik evimin, kendimin yalnızca yabancıya değil mutlak, tanınmayan, ifade edilemeyen, bilinmeyen başkaya açılmasıdır. Ben ona hiç bir karşılık hatta isim bile sormadan yer veririm, onun gelmesini sağlarım, sunduğum yerde yer sahibi olmasını sağlarım. (Dufourmantelle 1997: 29)

Bu tanımda, görüyoruz ki, koşulsuz konukseverlik, koşullu konukseverlikten tamamen farklıdır. Bu yüzden Derrida'ya göre, Kant evrensel konukseverlikten bahsederken aslında onu tamamen yok eder. Zira koşulsuz konukseverlik, ödev konukseverliği gibi aklın rol oynadığı bir durum değildir.

Derrida mutlak konukseverliğin bir davet olmadığına dikkat çekmektedir. Bu daha çok beklenmeyen bir ziyaretçinin ziyaretidir. Burada benin işgal edilmesinden söz edilmektedir. Başka bir deyişle, kendiliğin kesintiye uğramasıdır. Başkası yararına benin bir dönüşümü söz konusudur. Burada Levinas'ın yerine geçme, konuğun rehinesi olma terimlerine referans verilebilir. Böylece davet eden ile davet edilen yer değiştirir. Zaten konukseverlik yasası ev sahibi ile konuk arasındaki bu ilişkiyi içerir. Bu anlamda, göçmen beklenmeyen ziyaretçi olabilir. Peki, o geldiği ülkeyi işgal mi edecektir? Aslında Derrida başkayı tanımlayacak bütün sorulardan kaçınmaktan söz etmektedir. Sadece bir sorunun sorulmasından bahseder: "Nasıl çağrılırsın?" Ama dikkat edilmelidir ki bu soru *bir şart, bir polis soruşturması ya da bir sınır kontrolüne*[3] dönüşmemelidir.

Bu yüzden bir davetten değil de bir ziyaretten bahseder. Bu ilişkinin belirlenmemiş olması gerekmektedir.

> Ev sahibi, kendi yerinde kendiliğinden hapis durumuna düşerek, ev sahibi, davet eden konumundan rehine konumuna dönüşür (Dufourmantelle 1997: 111)

Öyleyse, bu konukseverlik ilişkisinde ev sahibi artık rehinedir. Hatta ona göre ev sahibi dışarıdan gelen ve konuğu sayesinde içeri girebilendir. Bu yasayı başkanın yaptığını kabul etmektir. Öyleyse bu konukseverlik benlik ideolojisinin tamamen yıkımıdır. Sorumluluk almaktan söz edilir. Başkası benim önümdedir artık. Benim rehineliğim aynı zamanda benim sorumluluğumdur. Bütünüyle Levinas'da bulduğumuz bu düşüncenin, yani sorumluluğun Derrida'nın koşulsuz konukseverliği içinde başlangıç noktasını oluşturduğu öyleyse söylenebilir.

Sonuç olarak, denilebilir ki bu koşulsuz, mutlak konukseverlik hukuksal ve siyasal hesapları asan bir karşılıksız armağan ya da bir bağışlamadır. O hukuksal kodları, yasaları her zaman aşar. Bu anlamda mutlak konukseverlik her yerde olup ama bununla birlikte imkânsızdır.

Peki, imkânsızlık içeren bu koşulsuz konukseverliğin hukukta ve politika da yeri olabilir mi?

Örneğin içlerinde Salman Ruşdi, Adonis, Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Edouard Glissant gibi yazarların, düşünürlerin bulunduğu Uluslararası Yazarlar Parlamentosu'nun Avrupa şehirlerinden birini mülteciler şehri olarak oluşturma projesi bu konukseverlik etiğinin bir uygulaması olabilir mi? Zira bu proje yabancıların devlete gönderme yapmadan en azından ailesel, belediyesel gibi yerel seviyelerde kabul edilmesi, konukseverliğin uygulanması fikri ile temellenmektedir. Derrida'ya göre, işte bu mülteci şehirlerinin yasaları, şartnameleri (charte) uluslararası hukuku aşan ve *konukseverlik ödevi ve sığınma hakkı tarihinde gerçek bir yeniliğe hitaben gözü pek bir çağrı* (Derrida 1997: 13) niteliğindedir. Yani, burada mülteci şehirlerinde masumun korunması ve bazen de bir suçlunun tarafsız olarak yargılanmasından söz edilmektedir. Bu iki durumda da bir "hayat kurtarmaktan" söz edilir. Burası bir hapishane, bir toplama kampı, bir ahır değildir, tam tersine insanlık için ve insancıl şehirlerdir.

Ama yine de şuna dikkat etmek gerekir ki, konukseverlik etiği ile mülteci şehirleri uyum içerisinde gibi gözükseler de, mülteci şehirleri Derrida'nın koşulsuz konukseverlik düşüncesinin pratik bir uygulaması değildir. Zira koşulsuz konukseverlik zaten imkânsızlığını içinde barındırır ve böylece onun uygulamasının olmasından da söz edilememektedir.

Bu ilişkiyi şu şekilde açmak yerinde olacaktır. Elbette ki konukseverlik Derrida'nın gözünde sadece poetik bir eylem, bir ütopya değildir. Koşulsuz konukseverlik kendini imkânsızlık üzerinden tanımlasa da, onun bir etkinliği vardır Derrida'ya göre. Koşulsuz konukseverlik sonsuz ve yasalara heterojen olsa bile, bu heterojenlik hali hazırdaki yasalarla bir zıtlık barındırmaz. Öyleyse koşulsuz konukseverlik ve hukuk bir yandan heterojen iken, diğer yandan ayrılmazlardır. Zira koşulsuz konukseverliğin etkili olabilmesi için de, onun belirlenmesi ve dolayısıyla da yasalara, şartlara ve uygulamalara yer vermesi gerekmektedir. Koşulsuz konukseverliğin hukuka, politikaya geçişi, onun koşulsuzluğunun bir düşüşünü ifade etse de, bu bir gerekliliktir çünkü bu gereklilik onun

etkinliğinin garantisidir. Ama Derrida bu ilişkiyi sadece ilham verme ile sınırlar. Yani koşulsuz konukseverlik yasalara çevrilemese de onlara ilham verebilir. Konukseverliğin yasası bir yandan yasanın dışında olan bir yandan da pratik anlamda konukseverlik yasalarına bağlı olan yasalardır.

Böylece koşulsuz konukseverlik yasası ve ödev gibi düşünebileceğimiz konukseverlik yasaları birbirlerini kapsarlarken aynı zamanda da dışlarlar. Aslında koşulsuz konukseverlik ulaşılmaz gibi görünürken bir yandan da gerçeklik içerisindeki yasalara müdahale etmelidir Derrida'ya göre.

Zaten, Derrida koşulsuz konukseverlik ile pratik arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir:

> öyleyse bir uzlaşma icat etmek gerekir; ne poetik kaynağın kaybolduğu, ne de hesabin yasa yasaların ama tek bir yasanın yetmeyeceğinin farkında olarak olabilecek en iyi yasayı oluşturma sorumluluğunu alarak ikisinin iyi bir kesişmesi. (Derrida 1999: 133)

O halde, bu bölümün başında sorduğumuz sorulara cevap vermek gerekirse, hala diyebiliriz ki, koşulsuz konukseverlik hukuka ve politikaya indirgenemez. Koşulsuz konukseverliğin riskin sunulmasından baksa bir şey olmadığının farkında olmak gerekmektedir. Kapımı birine açtığım zaman, büyük bir riske hazır olmam gerekir. Zaten Derrida'ya göre, bu riskten itibaren gerçek anlamda konukseverlik başlamaktadır, başka bir deyişle hesapsız ve şartsız. Kant'ın evrensel yasasının tersine, tekilliği, yüzün kabulünü içeren evrensel bir yasadan bahseder Derrida.

Böylece konukseverlik hukuki ve politik düzlemde Kant için, etik düzlemde ise Levinas ve Derrida için temel bir düşüncedir. Kant konukseverliği hukuk düzleminde karşımıza çıkartırken bahsederken, Levinas ve Derrida etik olarak konukseverlikten bahsetmişler ve bu kavramı düşüncelerinin temellerine oturtmuşlardır.

Hukuksal düzlemde konukseverliği ele aldığımızda gördük ki, kozmopolitizm düşüncesi içinde, Kant konukseverlik kavramına dayalı kozmopolitik hukuktan bahsetmektedir. Bugün kozmopolitik haktan bahsedemesek de, uluslararası hukuk, uluslararası şartnamelerle konukseverliğe yer verildiğini bir başka deyişle ziyaret hakkından bahsedebileceğimizi gördük. Buna karşın, bu bahsettiklerimizin teoride kaldığını da söyledik.

O halde dedik ki, konukseverlik üzerine kurulan kozmopolitik hak, ya da Kant'ın ifadesiyle yabancı olma hakkı, sadece ziyaret hakki ile sınırlanmıştır. Bugün ise, konuksever olmayan yasalarla birlikte, ziyaret etme hakkından bile bahsetmek çok zor olmuştur. Sınırların açılması ya Schengen yasaları ve ülkeleri çerçevesinde, ya da ekonomik çıkarlar doğrultusunda söz konusudur. Zaten biliyoruz ki hukuki konukseverlik Kant'ın sürekli barış projesinde bahsettiği teorik çerçevede de, bugün güncel ve somut uluslararası ya da ulusal yasalarda da sınırlı kalmıştır.

Bu yüzden ikinci kısımda hukuk ötesi konukseverlik kavramını inceledik.

Bu sefer etik bir düşünce olarak karşımıza çıkmıştır konukseverlik. Bu kez başkasının şartsız kabulünden bahseden koşulsuz bir konukseverlik söz konusudur. Bir anlamda bu düşünce bize bu umuda inanmamız için bir imkân verdiyse o anda onun imkânsızlığını da gördük. Koşulsuz konukseverliğin hukuk ve politika için sadece bir ilham olabileceğinde karar kılmış bulunduk. O halde koşulsuz konukseverliğin gerçek ile uyumsuzluğunu görürken, onun için gerekli olduğunu da söyledik. Ama her şekilde, gittikçe daha kötü bir hal alan yabancıların, göçmenlerin, kaçakların, evraksızların durumuna döndüğümüzde yasaların yetersiz olduğunu görmemiz gibi bu konukseverlik etiğinin de yetersiz olduğunu görmüş bulunduk.

Arş. Gör., Anadolu Üniversitesi, serpiltunc@anadolu.edu.tr.

Notlar:

1 Burada sözü edilen Kant'ın Ahlak Metafiziğinin Temelleri adlı eserinde sözünü ettiği kategorik buyruktur:

"Öyle bir düstura göre hareket et ki, aynı zamanda onun evrensel bir yasa olmasını isteyebilesin."(Wood 2009: 172)

2 Burada Zeynep Direk'in, Galatasaray Üniversitesi'nde 2006- 2007 yılı, ikinci dönem içerisinde açmış olduğu Levinas dersi notlarından faydalanılmıştır.

3 Burada DHOMBRES Dominique'in Jacques Derrida ile yaptığı ve 2 Aralık 1997 de Le Monde gazetesinde yayınlanan röportajdan alıntılara yer verilmiştir.

Kaynakça:

Benhabib, Seyla. *Ötekilerin Hakları*, çev: Berna Akkıyal. İstanbul: Iletisim Yayinlari, 2006.

Chalier, Catherine. *Pour une morale au delà savoir, Kant et Levinas,* Paris: Albin Michel, 1998.

Chauvier, Stéphane. *Du droit d'être étranger*, Paris: L'Harmattan, 1996.

Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée, 1997.

Derrida, Jacques. *Cosmopolites de tous les pays encore un effort !*, Paris: Editions Galilée, 1997.

Direk, Zeynep. *Başkalık Deneyimi*, İstanbul: Yapi Kredi Yayınları, 2005.

Dufourmantelle, Anne. *De l'hospitalité*, Paris: Calman- Levy, 1997.

Gotman, Anne. *Le sens de l'hospitalité*, Paris: Editions PUF, 2001.

Hansel, Georges. *Ethique et politique dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, http:// www.ghansel.free.fr

Kant, Emmanuel. *Métaphysique des mœurs II*, Paris: GF- Flammarion, 1994.

Kant, Emmanuel. Métaphysique des mœurs, *Doctrine du Droit,* Paris: Editions Vrin,1993.

Kant, Emmanuel. *Vers la paix perpétuelle*, traduit par J.François Poirier, Françoise Proust, Paris: GF- Flammarion, 1991.

Levinas, Emmanuel. *L'Au- Delà du Verset*, Paris: Editions de Minuit, 1982.

Levinas, Emmanuel. *Sonsuza Tanıklık*, derleyen Zeynep Direk, İstanbul: Metis yayinlari, 2003.

Lochak, Danièle. *Etrangers: De quel Droit,* Paris: PUF, 1985.

Renaut, Alain. *Kant Aujourd'hui*, Paris: Flammarion, 1997.

Scherer, René. *Hospitalités*, Paris: Ed. Economica, 2004.

Scherer, René. Zeus Hospitalier, Eloge de l'hospitalité, Paris, Armand Colin: 1993.

Tassin, Etienne. *Un monde Commun., Pour une cosmopolitique des conflits*, Paris: Le Seuil, 2003.

Zarka, Yves Charles. LAFAYE Caroline Guibet, *Kant cosmopolitique*, Paris: Editions de l'éclat, 2008.

Alquie, Ferdinand. *Leçons sur Kant*, Paris: Editions de La table Ronde, 2005.

Braz, Adelino, *Droit et éthique chez Kant: l'idée d'une destination communautaire de l'existence*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.

Dekens, Olivier. *Politique de l'autre homme, Levinas et la fonction politique de la philosophie*, Paris: Ellipses, 2003.

Derrida, Jacques. *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Verdier: Editions Unesco, 1997.

Derrida, Jacques. *Du droit à la philosophie,* Paris: Galilée, 1990.

Derrida, Jacques. *Sur Parole, Instantanés philosophiques*, Paris: Editions de l'aube, 1999.

Fabre, Simone-Goyard. *Kant et le problème du droit*, Paris: Editions Vrin, 1975.

Fabre, Simone Goyard. *La philosophie du droit de Kant*, Paris: Editions Vrin, 1996.

Hayat, Pierre. *Emmanuel Levinas, Ethique et Société,* Paris: Editions Kimé, 1995.

Hayat, Pierre. *Individualisme Ethique et Philosophique chez Levinas,* Paris: Editions Kimé, 1997.

Kant, Emmanuel. *Qu'est ce que les lumières?*. Paris: GF- Flammarion, 1991.

Kant, Emmanuel. *Sur le mal radical dans la nature humaine*, Paris: Editions Rue d'Ulm, 2001.

Kant, Emmanuel. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique,* http:// www.philotra.com.

Levinas Emmanuel. *L'Au- Delà du Verset*, Paris: Editions de Minuit, 1982. Poche, Fred. *Levinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne*, Paris: Editions Cerf, 2005.

Seffahi, Mohammed. *Manifeste pour l'hospitalité*, Paris: Editions Paroles d'Aube,1999.

Evrenselcilik-Tikelcilik Gerilimi Işığında Ötekiler'in Kaderi

Özgür Soysal

> Her ulusun bir ötekisi vardır, içeride ve dışarıda.
>
> Seyla Benhabib (2006a, 27)

Küreselleşmeyle birlikte yoksul ve zengin ülkeler arasındaki uçurumun hızla büyümesinin, giderek daha fazla sayıda insanın yoksulluktan kaçarak kaynak bakımından zengin Avrupa ülkeleri ve Kuzey yarımküreye sığınma çabası içinde yollara düşmesine yol açtığını görüyoruz. Birleşmiş Milletler'in verilerine göre, 2009 yılı itibarıyla, kendi ülkelerinin dışında yaşayan, "göçmenler" olarak nitelenen bireylerin sayısı 200 milyonu geçmiştir.[1] Hareket halindeki bu devasa nüfus içinde sadece ekonomik nedenler ile göç edenler değil, ırkı, dini, milliyeti, belli bir sosyal gruba mensubiyeti veya siyasi düşünceleri nedeniyle zulüm gördüğü için ya da göreceği konusunda haklı bir korku taşıdığı için ülkelerinden kaçan mülteciler, sığınmacılar ve 'yerinden edilmişler' de bulunmaktadır.[2] Uluslararası göçün çeşitli biçimlerinin yol açtığı bu küresel yer değiştirme hareketi, sınırları geçtiklerinde yurttaşlık haklarını artık kullanamayan ve insan haklarını kullanabilmeyi hatta talep etmeyi bile giderek daha zor bulan bu insanların (yurttaş-olmayanlar) içinde bulundukları talihsiz durumu, günümüzün en acil sorunlarından birisi haline getirmektedir.[3]

Yurttaş-olmayanların bu *hak-sızlık* durumlarına, uğradıkları ayrımcılık ve şiddete ilişkin sorunları güçleştiren temel bir husus, iltica etme, sığınma, belli bir yurttaşlığa sahip olma gibi hakları temel insan hakları olarak tanımlayan (İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, B.M. Mülteci Sözleşmesi gibi) uluslararası anlaşmaların yaptırımlarının yine egemen devletlerin tasarrufuna bırakılmasıdır. Devletler ise ulusal çıkarlarını ya da güvenliklerini, siyasi gerçekleri öne sürerek bölgesel egemenliklerinin sınırlanmasına direnmekte ve uymayı kabul ettikleri insani yükümlülükleri yerine getirmemektedirler. Her ne kadar küreselleşme ile birlikte devlet egemenliğinin ekonomik, teknolojik ve askeri alanlarda büyük oranda aşınmasına, ulusların karşılıklı bağımlılığın artmasına ve böylece ulusal sınırların gitgide geçirgen hale gelmesine tanık olmaktaysak da, mevcut devlet-merkezli uluslararası ilişkiler düzeni halen muhafaza edilmekte ve devletler, insan ticareti, iltica prosedürlerinin istismarı, kontrolsüz göçün ekonomik maliyeti gibi gerekçeler öne sürerek kapılarını mültecilere bile kapatma eğilimi içinde hareket etmektedirler. Böylece insan haklarının

başlıca garantörünün ulus-devlet olduğu uluslararası bir sistem içinde, göçmenlerin haklarına yönelik tartışma, ulusal egemenlik iddiaları (meşru kendini koruma ve öz-belirlenim hakkı) ve insan hakları talepleri (ötekilere karşı yükümlülükler) arasındaki giderek şiddetlenen çatışma sahası içinde kalmaktadır. Bu tartışma ise en başta, insan hakları politikalarının, egemenlik ilkesi etrafında örgütlenmiş (yani kişinin yasal statüsünü himaye altında bulunduğu devletin ona hakkı bulunduğu belgeleri düzenlemesine bağlayan) devlet-merkezli uluslararası düzendeki sınırlılıklarını ve sürüklendiği açmazları açığa vurmaktadır.

Bu açmaz ve sınırlılıkların özlü bir ifadesini, Arendt'in İkinci Dünya Savaşı sonrasında kaleme aldığı totalitarizmin kaynaklarına yönelik çalışmasında bulmak mümkündür. Arendt *Totalitarizmin Kaynakları*'nda, ulus-devlet sisteminin iki savaş arası dönemdeki krizi sırasında, yerinden yurdundan edilmiş ve hiçbir egemen devletin yurttaşı olmayan milyonlarca insan ortaya çıktığında, "devredilemez olduğu varsayılan İnsan Hakları'nın –anayasaları İnsan Hakları'na dayanan ülkelerde bile- uygulanabilir olmadığının görüldüğüne" dikkat çeker. (Arendt 1998, 298). Ona göre, devletsiz kalanların sadece yurttaşlık haklarından değil, "kendi başlarına alındığında yurttaşlıktan ve milliyetten bağımsız olduğu varsayılan ebedi İnsan Hakları'ndan da" (Arendt 1998, 298) mahrum olmalarının anlamı, aslında bu hakların, "yitirilmesi mutlak hak-sızlık durumuna yol açması gerekmeyen yurttaşlık hakları olduğudur". (Arendt 1998, 302). Zira uyruksuz kalmak, tüm İnsan Hakları anlaşmalarına karşıt olarak, Arendt'in terimleriyle söylersek, "insandan başka bir şey olmamanın soyut çıplaklığına düşmeye", yani *haklara sahip olma hakkını* (ya da örgütlenmiş politik bir topluluğa ait olma hakkını) kaybetme ve böylelikle her türlü insan hakkından mahrum kalmaya yol açmaktaydı. (Arendt 1998, 310). Bir başka deyişle, insan hakları, belli bir politik topluluğun üyesi olmayı gerektirmeyecek şekilde doğal olarak bu haklara sahip soyut bir insanı temel almasına rağmen bu haklar, ulusallık ilkesine göre örgütlenen bir uluslararası sistemde, ancak ulus-devletlerin yurttaşları için garanti edilebilir gözükmektedir. Arendt'e göre, haklara sahip olma hakkı ya da insanlığın bir üyesi olma (yani her insanın "eylemleri ve görüşleri ile yargılandığı bir çerçevede yaşama") hakkının *insanlık* tarafından garanti edilebilir olduğuna yönelik düşünce, "bu yönde çabalayan iyi niyetli hümaniter girişimlerin tersine, hala egemen devletler arasında varolan anlaşmalar arasında işleyen uluslararası hukukun mevcut sahasını aşmaktadır; ayrıca, ulusların ötesinde varolan bir alan şimdilik mevcut değildir. Üstelik bir 'dünya hükümeti'nin kurulması da bu ikilemi hiçbir biçimde ortadan kaldırmayacaktır". (Arendt 1998, 308).

Arendt'in bu ikileme yönelik tespitleri, uluslararası göç meselesinin yarattığı çağdaş tartışmaları açmaza sürükleyen temel gerilim hattını aydınlatma gücüne halen sahip gözükmektedir. Zira onun evrensel insan haklarına bağlılığın sınırlılıklarını açığa vuran görüşleri, göçmenlerin haklarına yönelik tartışmalara damgasını vuran temel gerilimi, çağdaş

politik düşüncenin tamamına yayılmış olan evrenselcilik-tikellik arasındaki gerilimin özel bir örneği olarak anlayabilmemize imkân tanımaktadır. Dahası onun evrenselciliğin sınırlamalarını tikelciliğin tehlikeleriyle birlikte ortaya koyan çözümlemeleri, bu temel gerilimin her iki tarafına yönelik eleştirel olmayan bağlılıkların beraberinde getirdiği sorunlar kadar onlar arasındaki olası ilişkilenme biçimlerinin önünde bulunan güçlüklerin de tartışılabilmesine zemin teşkil edebilmektedir. Arendt'in perspektifinden, bu tür bir tartışma, insanların siyasi yönetimlerinden yoksun kaldıklarında ve asgari haklarına (bütün siyasi yönetimlerden bağımsız olduğu varsayıldığı için 'devredilemez' olarak tanımlanan haklarına) geri çekilmek sorunda kaldıkları zaman, onları koruyacak hiçbir otoritenin ve kurumun kalmadığı olgusunu anlamakla başlar. (Arendt 1998, 296). Arendt'e göre bu durum ironik bir şekilde, Burke'un Fransız Devrimi'nin İnsan Hakları Bildirgesi'ne karşı çıkarken kullandığı, "insan haklarının bir soyutlama olduğu.. kişinin haklarının, devredilemez insan haklarından ziyade 'İngiliz'in hakları olduğunu iddia etmenin daha akıllıca olduğu" savını destekler görünmektedir; zira, kendi ifadesiyle, "Burke'a göre sahip olduğumuz haklar 'ulusun içinden' doğar; öyle ki hukukun kaynağı olarak ne doğal hukuka ne ilahi buyruğa ne de Robespierre'in 'insan ırkı', 'dünya egemenliği' gibi insanlıkla ilgili herhangi kavramsallaştırmaya ihtiyaç duyar". (Arendt 1998, 309). Bunun anlamı ise insan haklarının ihyasının ancak ulusal hakların ihyasıyla mümkün olduğu, yani insanın özgürleşmesini ya da haklara sahip olma hakkını ancak kurtulmuş bir ulusun garanti edebileceğidir. Bir başka deyişle, insanın haklara sahip olma hakkı, yani diğer kişiler tarafından haklara sahip olarak kabul edilmesi, ancak devletlerin kurumları tarafından otoriteye ve yaptırım gücüne sahip olarak karakterize edilen bir pozitif hukuk sayesinde korunabilir gözükmektedir. Buna karşı insan varlıklarını belli devletlerin yurttaşları olarak değil de kişiler olarak korumaya çabalayan insan hakları, pozitif devlet hukuklarının olumsal kaprislerine bakılmaksızın her bir kişiyi bağlıyor olarak kavranan etik yükümlülükleri vazeder ve bu evrensel yükümlülükleri kozmopolitan ve uluslararası bir hukukun temeli olarak sunmayı hedefler. (Post 2006, 2). Fakat kendisini, otorite için tikel devletlerin iradelerine bağımlı değil görünümünde sunan ve bir devlet sınırları içinde kökleri olmayan böylesi bir kozmopolitan hukuk kavrayışının nasıl sadece tavsiye edici ya da düzenleyici bir fikir olmanın ötesine geçerek, zorlayıcı ve bağlayıcı bir statüye ulaşabileceğini anlamak güçtür. Buradaki esas güçlük, zorlama gücüne sahip bir egemen tarafından arka çıkılmayan kozmopolitan normların otoritesinin kaynağının ne olabileceği sorunudur. Zira günümüz demokrasilerinde hukukun -artık basit bir şekilde Tanrının, Doğanın, kutsal yasa koyucuların ya da evrensel bir etiğin otoritesine başvurulamadığı için- demokratik öz-belirlenimin otoritesine başvurması gerektiği eğilimi yaygınlaşmıştır ve bu ise, demokrasilerin yasaları –ister yasama organı ister mahkemeler olsun- her zaman belirli bir şekilde tanımlanmış ve sınırları çekilmiş kişiler topluluğu, yani bir halk adına yaratmakta olduğunu ifade eder.

Bu perspektiften, kozmopolitan hukuka (ve dolayısıyla haklara sahip olma hakkına) temel teşkil edecek dünya çapında tek bir cumhuriyetin yokluğunda, insanlık birbirleriyle mücadele eden demokratik kendini yöneten halklara parçalanmış kalmak durumundadır. (Post 2006, 2).

Arendt'in bir dünya hükümetinin yol açabileceği tehlikeye yönelik eleştirisi, onun ulus-devlet temelli demokrasilerin zorunluluğu kadar tehlikesini de içeren ikili bir argümana sahip olduğu için, yurttaş-olmayanların ya da ötekilerin haklarına yönelik çağdaş tartışmalara damgasını vuran temel gerilimin iki bileşeni arasındaki ilişkinin güçlüğüne ışık tutabilir. Arendt'in eleştirisinin ilk argümanı, onun, modern ulus-devletin totaliter rejimler örneğinde sergilediği bir tehlikenin dünya çapında bir hükümet durumunda alabileceği biçime yönelik şüphelerinden yola çıkar. Arendt Hitler'in "Hak, Alman için iyi olandır" düsturunu örnek vererek, totaliter rejimleri karakterize eden insanlığa karşı suçların, nasıl hakkın, parçalarından bağımsız olarak bütün için iyi ya da yararlı olmakla eşdeğer kılınmak suretiyle haklı çıkarılabildiğine dikkat çeker: "dinin mutlak ve aşkın ölçüleri ya da doğanın yasası otoritelerini yitirir yitirmez, hakkı, 'için –birey ya da aile veya halk ya da en geniş sayı için- iyi' ile özdeşleştiren bir yasa anlayışı da kaçınılmaz hale gelir". (Arendt 1998, 308) Nitekim 20. Yüzyıl başlarında modern devletin hukukun egemenliğini icra edecek bir organ (hukuksal bir araç) olmaktan çıkarak, ulusun ya da ulusal çıkarın egemenliğine amade kanunsuz bir ayrımcılığa dönüşme süreci, devletlerin istenmeyen azınlıkları yurttaşlıktan atmasıyla, hatta kitlesel etnik temizliklerle ve milyonlarca insana tekabül eden yabancı ve uyruksuz insan topluluklarının ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. (Benhabib 2006a, 64). Böylece tanımı gereği (yani Westfalen modeline göre, kesin olarak belirlenmiş bir bölge –vatan- üzerinde mutlak yargılama yetkisine sahip egemen ve birleşik bir politik otoriteyi varsayması sonucu) kültürel, dinsel, etnik farklılıkları görmezden gelen ve kolektif kültürel birliğin kurulması adına tekil bir kimliği dayatma eğiliminde olan ulus-devletlerin egemenliğiyle birlikte 20. Yüzyıl başındaki bu dönemde insanların "yurttaşlar" ve "yabancılar", "istenenler" ve "istenmeyenler", tek kelimeyle "biz" ve "ötekiler" gibi kategorilere ayrılması tarihte emsali görülmemiş bir boyutta gerçekleşmiştir. (Benhabib 2006a, 14). İşte Arendt'in bir dünya hükümetine yönelik korkusu, modern ulus-devletin sapmasını ifade eden "için iyi"nin uygulandığı birimin insanlık kadar geniş olduğunda alabileceği biçime yöneliktir. Zira Arendt son derece örgütlü ve donanımlı bir insanlığın, gününün birinde bazı parçalarını tasfiye etmenin bir bütün olarak insanlık için iyi olabileceğine hem de demokratik bir biçimde –yani çoğunluğun yoluyla- karar verebilme ihtimalinin azımsanamayacağını düşünür. (Arendt 1998, 308-309).

Öte yandan Arendt'in bir dünya hükümetine yönelik eleştirisinin ikinci argümanı ise politik toplulukların sınırlara ihtiyaç duyması gerekliliğinde hareketle, -her ne kadar tüm insanlar için adalet ve eşitlik ereğine ulaşma konusunda şüpheli olsa da- ulus-devlet biçiminde örgütlenen modern

demokrasilerinin haklara sahip olma hakkının tek garantörü olabileceğini vurgular. Arendt'e göre bir dünya hükümeti, bireylerin paylaşılan ortak kamusal alanları savunmalarına izin vermeyerek, politikaların varlık alanlarını bütünüyle yok edebilir. (Benhabib 2006a, 71). Dolayısıyla bu eleştiri perspektifinden, ahlaki evrenselci konuma karşıt olarak, haklara sahip olma hakkı ancak bir bireyin eşitliğinin tüm bireylerin kabulü ile garanti alınmasına dayalı cumhuriyetçi yönetim biçimlerinin tesisiyle mümkün gözükür. Bunun sonucu olarak, insanlar arasındaki eşitsizlikleri ve dışlamaları eşit haklara dayalı bir rejime dönüştüren yegâne şeyin cumhuriyetçi anayasalar oluşturmaya yönelik bu tür hukuki fiiller olduğunu kabul etmemiz gerekir, ama bu kabul bizi, her cumhuriyetçi anayasal fiilin yeni 'içeridekiler'i ve 'dışarıdakiler'i yaratmasından kaynaklanan ve ortadan kalkmaz gözüken bir paradoks ile karşı karşıya bırakacaktır. (Benhabib 2006a, 75).

Bu paradoksal durumu Benhabib'in şu sözleri açık bir şekilde özetlemektedir; "Politik eşitlik sığınağı *bazılarını* koruyacak bir biçimde genişletilse bile asla *tümünü* barındıracak kadar genişletilemez". (Benhabib 2006a, 76). Bunun bir sonucu, yurttaş-olmayanların haklarına yönelik tartışmanın, hâlihazırdaki çözümün zaten sorunun bir parçası olduğu bir açmaza sürüklenmekte olduğudur. Zira yurttaş haklarını aşan ve ahlaki varlıklar olarak kabul edilen tüm kişilere genişleyen insan haklarının işaret ettiği kozmopolitan normların otorite ve bağlayıcılık konusundaki güçlüğü, Arendt'in çözümlemelerinin dikkat çektiği gibi, ötekilerin haklara sahip olma hakkının, bir devletin pozitif hukukuna üstün –egemen ulusların iradesini değiştirebilecek- bir hukuk tarafından korunamadığını göstermiştir. Ötekilerin haklara sahip olma hakkına dair kozmopolitan normların pozitif yasal statüler kazanabilmesinin önündeki bir diğer engel ise demokratik meşruiyetin temelinde yer alan ulusal egemenliğin zorunlu olarak sınırları gerektirmesidir. Zira insan haklarının evrenselci ahlaki perspektifine karşıt olarak, Benhabib'in ifadesiyle "politik aktörler –şehirler, bölgeler, devletler- içinde temsil, sorumluluk, katılım ve düşünüp taşınma mekanizmaları oluşturabilecekleri sınırlanmış topluluklara ihtiyaç duyarlar". (Benhabib 2006b, 169). Bir başka deyişle, bir politik topluluğun öz-belirlenim iddiası, belli bir sınırlanmış bölge üzerinde egemenliğini ilan ederek, biz ve onlar arasında sınırlar –egemen halka dâhil olanlar ve olmayanlar arasında- yaratmak suretiyle kendisini tanımlama hakkı anlamına gelir. (Benhabib 1999, 710). Demokratik meşruiyet açısından zorunlu gözüken bu sınırlılığın bir tehlikesi ise gördüğümüz gibi demokratik öz-belirlenimin modern biçimi olan ulus-devletlerin, kendi içinde, daima dışarıda bırakmaya dayalı adaletsizlik tohumlarını, kendi dışında ise saldırganlık potansiyelini taşımasıdır. (Benhabib 2006a, 71). Ulusal egemenlik bir halkın kendi sınırları kadar kendi bölgesine ve toplumuna yabancıları kabul etme ya da etmeme şartlarını belirleme hakkını da içerdiği için, göçmenlerin haklarına yönelik tartışma, ulusal egemenlik iddiaları (meşru kendini koruma ve öz belirlenim hakkı) ve insan hakları

talepleri (ötekilere karşı yükümlülükler) arasındaki gerilim hattı boyunca sürdürülebilmektedir. (Benhabib 1999, 711) Böylece göçmenlerin haklarına durumuna ilişkin çağdaş tartışmalara evrenselcilik ve tikelcilik arasındaki gerilimin bu spesifik biçimi damgasını vurmakta ve haklara sahip olma hakkına hukuki ya da politik bir temel teşkil etme girişimlerinin önünde giderilemez gözüken bir engel oluşturmaktadır. Ötekilerin haklarının kaderine ilişkin tartışmayı belirleyen bu gerilimi ortadan kaldırabilecek ya da en azından hafifletebilecek bir dolayım arayışı "insan haklarını vazeden kozmopolitan normların insanlığın zorunlu bölünmüşlüğü ile nasıl ilişkilenmesi gerektiği?" (Benhabib 2006b, 70), "egemenlik ve öz belirlenim iddialarının yabancıların ve ötekilerin adil ve hakkaniyetli bir muamelesiyle nasıl uzlaşabileceği?" (Benhabib 1999, 711) ya da "demokratik egemenlik ve insan hakları arasında, demokratik hukukun içeriğinin etik evrenselcilik ilkelerini yansıtacak çizgiler boyunca yeniden inşa edilebilir olup olmadığı?" (Post 2006, 4) gibi sorular kümesini de beraberinde getirmektedir.

Günümüz önemli politika düşünürlerinden Benhabib'in, bir devletin içinde yaşayan ama politikasından dışlanan kişilerin –yasal ya da yasadışı yabancılar- haklarına odaklanan incelemeleri, mevcut politik ve etik düzenlerimizin temelinde yer alan öğretiler ve göçmenlerin ihtiyaçları arasında oluşan bu gerilimin sadece yol açtığı güçlükleri değil sunabileceği imkânları da ele alması bakımından çağdaş tartışmalar içinde önemli bir yer tutmaktadır. Onun uluslar-ötesi göç hareketlerinin doğurduğu güçlüklere ve sorunlara yönelik çözümlemelerinin önemli bir özelliği, çağdaş politik teorideki evrenselcilik ve tikelcilik arasındaki her yere yayılmış gerilimi, -evrenseli tikele ya da tikeli evrensele indirgemenin politik ve ahlaki yaşamlarımızın karmaşıklığını inkâr etme girişimi olduğunu söyleyerek- basit bir şekilde iki yöne indirgemecilikten kaçınarak anlamaya çalışmasıdır. (Allen 2007, 200-201). Ona göre çağdaş politik düşüncede uluslar-ötesi göç hareketlerinin ampirik ve normatif boyutlarına yönelik tartışmaya damgasını vuran bu gerilimi daha da şiddetlendiren bir etken, günümüzde mevcut politik yapıların zayıflamış olmasına karşın küreselleşmenin yeni politik biçimlerinin ortaya çıkmamış olmasıdır. Bu yüzden Benhabib günümüzde ötekilerin hakları, bölgesel egemenlik iddiaları, yurttaşlık kuramları gibi konuları araştırmayı, farklı bir zamanda ve farklı ihtiyaçlara cevap vermek üzere yapılmış olan eski haritaların yardımıyla bilinmeyen bir bölgede seyahat etmeye çalışan gezginler gibi olmaya benzetir. (Benhabib 2006a, 16). Dolayısıyla onun asıl iddiası, yeni haritalar sunmaktan ziyade üzerinden geçtiğimiz bu yeni bölgeyi tanımamıza, onun geçicici fay hatlarını daha iyi anlamamıza katkıda bulunmaktır. (Benhabib 2006a, 16). Bu yeni bölgenin normatif-analitik boyutları (Kant, Arendt, Rawls tartışmaları gibi) kadar ampirik ve kurumsal bir resmini de (Avrupa Birliği uluslarının çok-katmanlı yurttaşlık modeli, Fransa'daki başörtü tartışması vb.) çizmeye çalışan Benhabib'in çözümlemelerindeki dikkat çeken bir nokta, onun insan haklarıyla ilgili uluslararası hukuki mekanizmalardaki sayı ve

çeşitlilik bakımından olağanüstü artışı, kendisi aracılığıyla kozmopolitan normların pozitif yasal statüler kazanır hale geldiği olumlu bir süreç olarak kavramsallaştırmasıdır. Nitekim o, Arendt'in haklara sahip olma hakkına dair düşünceleri aracılığıyla ulus-devletin çelişkilerini tartışırken, Arendt'in zamanından bu yana uyruksuzların haklarını sağlamaya yönelik uluslararası hukuk ve kurumlardaki pek çok gelişmeyi özellikle vurgular. İkinci Dünya Savaşı sonundan bu yana, Benhabib'e göre, dünya uluslarının geçmiş yüzyılın felaketlerinden öğrenme sürecini ifade eden pek çok kurumsal ve hukuki düzenleme yapılmıştır.[4] Ayrıca Benhabib'e göre küresel sivil toplumda, etik olarak, yasal ve yasadışı yabancılara temel insan haklarına uygun bir şekilde muamele edilmesi fikrine bağlı olan ve giderek büyüyen demokratik güçlerin gelişmesi, ötekilere karşı yükümlülükleri vazeden evrensel normlar ve demokratik çoğunlukların iradesi arasında arabuluculuk edebilecek süreçleri teşvik etmektedir. Ama bu gelişmelere rağmen ötekilerin haklarına yönelik uluslararası anlaşmaların halen –insanlığa karşı suçlar haricinde- zorlayıcı olmayan hümanitaryan rehberler olarak kaldığını da eklemek gerek. Zira bu alanda, ulus-devletlerin uluslararası anlaşmalar imzalamak suretiyle gönüllü olarak üstlendikleri yükümlülükler haricinde, halen ne egemen devletlerin mültecilere, yabancılara, göçmenlere davranış tarzlarını cezalandırabilecek yargılama yetkisine küresel adalet mahkemeleri, ne de böylesi mahkeme kararlarını çıkarabilecek küresel çapta hukuksal failler mevcuttur. (Benhabib 1999, 735). Ulus-devletlere böylesi bir dayatma ancak insanlığa karşı suçlarda (BM Güvenlik Konseyi) söz konusu olmaktadır. Ama uluslararası topluluk adına iktidar kullandığı iddiasıyla gerçekleşen "insani müdahalelerin", oldukça sorunlu bir şekilde tutarsız ve ikiyüzlü kullanımları, ulus-devletin zırhının insanlık suçlarına karşı delinebilir olduğu yönündeki düşünceyi bile tartışmalı bir konuma sürüklemiştir.[5] Ama uygulama ve yorumdaki bu olumsuzluklara rağmen Benhabib, "dünyanın herhangi bir ülkesindeki ya da bölgesindeki soykırımın dünya topluluğu tarafında genelleşmiş bir ahlaki ve yasal yükümlülüğü tetiklemesinin, sivil bir dünya topluluğunun düzenlenişi ve kozmopolitan normların yerine getirilişi olarak okunabileceği iddia eder. (Benhabib 2006b, 72). Benhabib bu konuda her ne kadar henüz yeterli hukuki, kurumsal mekanizmalar gelişmemiş olsa da, müzakere eden, gözleyen, denetleyen, ifşa ve ihbar eden küresel çaptaki insan hakları örgütlerinin (küresel kamuoyunun) mültecilerin, sığınmacıların, göçmenlerin gördükleri muameleye dair dünya çapında verilen mücadelelerin, böylesi eylemlerden çıkan ve zorlayıcı bir etkiye ulaşabilen "iletişimsel bir güç" bulunduğunu gösterdiğini düşünmektedir. (Benhabib 2006b, 72).

Öte yandan insan haklarının evrensel ilkeler olduğuna dair dünya çapında bir bilincin büyümesini teşvik eden küresel bütünleşme sürecine, ulusallığın, etnisitenin, ırk ve dilin tikelci kimliklerinin daha şiddetli bir şekilde öne sürüldüğü bir parçalanma sürecinin eşlik ettiği de görülmektedir. Küreselleşme kozmopolit bir düzen yaratmaktan uzak bir şekilde, insan hakları ve egemen kolektivitelerin öz-belirlenim iddiaları

arasındaki gerilimi daha da şiddetlendiriyor gözükmektedir. (Benhabib 1999, 709). Ama Benhabib'in iddiası, bu gerilimin tamamen ortadan kalkarak yerini kozmopolitan bir düzene bırakmaya başladığından ziyade Arendt'in, haklara sahip olma hakkını temel bir iddia olmakla birlikte çözümsüz bir politik sorun olarak sunduğu zamandan bu yana meydana gelen uluslararası hukuk ve kurumlardaki pek çok gelişmenin, bize ötekilerin haklarının güvence altına alınmasına yönelik olarak farklı imkânlar sunmakta olduğudur. Aslında Benhabib, evrenselci insan hakları talepleri ve demokratik egemenlik ilkeleri arasındaki çatışma ve gerilimin hiçbir zaman tamamen aşılamayacağını ama çeşitli dolayım mekanizmaları aracılığıyla (*demokratik yinelemeler*) zaman içinde ilerici bir şekilde geliştirilebileceğini iddia etmektedir. Göreceğimiz gibi, onun bu konudaki özgün katkısı, haklara sahip olma hakkına temel teşkil edebilecek "bir kozmopolitan hukukun ortaya çıkışını, sayesinde insan hakları ilkelerinin demokratik devletlerin pozitif hukuklarına ilerici bir şekilde dâhil edildiği dinamik bir süreç olarak kavramsallaştırmasıdır". (Post 2006, 4).

Bu yolda Benhabib 'evrenselci insan hakları talepleri' ve 'demokratik egemenlik ilkeleri' arasındaki temel gerilimi, çağdaş liberal demokrasiler için *kurucu* bir gerilim olarak yorumlayan bir çerçeveyi benimser ve böylece haklara sahip olma hakkının zeminini, çağdaş politik üyelik pratiklerini sorgulamak suretiyle bulmaya çalışır. Nitekim Benhabib *Ötekilerin Hakları* başlıklı kitabına, amacının 'politik üyelik' kavramına odaklanarak politik topluluğun sınırlarını araştırmak olduğunu söyleyerek başlar. (Benhabib 2006a, 11) Benhabib, yabancıları, göçmenleri, mültecileri ve sığınmacıları mevcut politikalara dâhil eden ilkelere ve uygulamalara işaret eden 'politik üyelik' kavramını incelemek suretiyle ulus-devlet sisteminin tanımladığı ve "bazı kişileri üyeler olarak tanımlarken diğerlerini yabancılar sınıfına koyan" politik sınırları sorgulamayı hedeflemektedir. (Benhabib 2006a, 11) Bu sorunun ona göre bu denli önemli olmasının bir nedeni, daha geniş bir fikir çatışmasının, birbirleriyle rekabet eden idealler çekişmesinin bir parçası olmasıdır. Gördüğümüz gibi temel gerilimin bir yanında demokratik kendini yönetme hakkı, öte yanında ise ötekilerin bu politikalara dâhil olma, içinde yer alma ve nihai olarak tam ve eşit üyeler olarak katılma hakları vardır. Benhabib buradaki tartışmayı, hukuk düzeni, insan haklarının korunması ve bireysel özgürlüğe saygıdan oluşan "liberal gelenek" ve temel fikri eşitlik, yöneten yönetilen özdeşliği ve halk egemenliği olan "demokratik" gelenek arasındaki eski tartışmanın bir parçası olarak konumlar. Böylece Benhabib felsefi bir bakış açısından uluslar ötesi göçlerin aslında "liberal demokrasi"lerin kalbinde yatan yapısal bir ikilemi ortaya koyduğunu belirtir. (Benhabib 2006a, 12). Bunun anlamı liberal demokrasi modelinin, hem "insanlık"a gönderimde bulunarak evrensel insan hakları ilkelerine bağlanan liberal yönelimi, hem de yapısı gereği kendisini belli bir toprak üzerinde yaşayan bir halk olarak sınırlandırmış olan 'demos'u zorunlu kılan "demokratik kendini yönetme hakkını" içeren gerilimli bir birlik teşkil ettiğidir. Benhabib'in iddiası ise

bu ikili taahhütlerin *içsel bir yeniden yapılandırması* aracılığıyla ötekilerin politik üyelik haklarının aydınlığa kavuşturulabileceğidir. (Benhabib 2006a, 12). Ona göre bunun yolu evrenselci insan hakları talepleri ve demokratik egemenlik ilkeleri arasındaki gerilimi, liberal demokrasileri işler kılan *kurucu* bir gerilim olarak anlamak ve bu iki yönelimin arasında kalan eleştirel bir konumu benimsemektir. Zira tüm sınırların ortadan kalkması ve hakların her yerde korunacağı evrensel bir rejimin tesis edilmesi yönünde bir ideale bağlanan liberal yönelim, -demokrasiyi hukuk devleti ve insan haklarının korunmasıyla özdeşleştirme yoluna girmek suretiyle- halk egemenliği fikrini bir yana koyma eğilimine kendisini kolayca bırakabilmektedir. Dolayısıyla evrenselci liberaller (liberteryanlar ve serbest pazarcılar), liberal demokrasilerin meşruluğunun, tam da halk egemenliği üzerine dayandığını göz ardı etmekle eleştirilmekte, hatta kozmopolit ideallerinin despotizm ve emperyalizmi davet ettiği gerekçesiyle itham edilmektedirler. Ama demokrasinin mantığının, "biz ve onlar" arasında ayrım çizen halkın kurulma sürecinin talep ettiği bir kapanmayı gerektirdiğini savunan öteki kutbun ise, demokratik meşruluk talebiyle sınırlı kalmayarak, ulusal şovenizme yaslanma eğiliminde olduğunu ve insanların davetsiz misafirlere karşı "kendi yaşam biçimlerini" koruma hakları olduğunda ısrar ettiklerini görüyoruz. (Benhabib 2006a, 27).

Benhabib ise bu iki kutbun birbirlerini sınırlayabilecekleri ve kontrol edebileceklerini düşünmekte ve kendi pozisyonunu onların aşırılıklarını eleştirmek suretiyle tayin etmeye çalışmaktadır. Zira ona göre modern liberal demokrasiler, "bir yandan demos'u egemen olarak inşa ederken, aynı anda bu demos'un egemenliğinin, temel insan haklarına bağlılık yoluyla meşruluk kazandığını ilan ederek kendilerini sınırlandıran topluluklar olduğu için", bu iki kutup da modern demokrasinin birbirlerini dengeleyen vazgeçilmez boyutlarıdır. (Benhabib 2006a, 186). Benhabib –bu dengeyi gözetmeyen- sınırları kapalı tutma taraftarlarını, sadece mevcut kazanımları, yani ulusların çoğunun antlaşmalarla mültecileri ve sığınmacıları kabul etme taahhüdünde bulundukları olgusunu yok saymakla kalmadıklarını, daha da kötüsü, ulus kimliğinin tanımlanmasının, kolaylıkla biçim değiştiren, açık ve ihtilaflı bir kamusal tartışma sürecinde meydana geldiğini göz ardı ederek ulusu değişmez bir özdeşlik, sabit bir öz olarak varsayma hatasına düştükleri için eleştirir. (Benhabib 2006a, 186). "Biz"i "onlar"dan ayıran sınırların genellikle araştırmaya dayanmayan önyargılardan, eskide kalmış çatışmalardan ve tarihsel adaletsizliklerden başka bir şeye dayanmadığını söyleyen Benhabib (2006a, 186) göçmenlerin bir halkın politik kültürünü ve yapısını zedelemek şöyle dursun, ona yeniden hayat verebilir, derinleştirebilir olduğunu savunmaktadır. (Benhabib 2006a, 100). Zira hakları için savaşan göçmenler, "biz, halk" kavramlarının anlamını tartışmaya açmak suretiyle genişletmekte, zenginleştirmekte ve böylece liberal demokrasi projesini daha fazla dâhil etmeye yönelik, dinamik ve müzakereye açık bir demokratik projeye dönüştürmektedirler. (Benhabib 2006a, 100).

Hak ve sorumluluk sahibi olmayı belli bir etnik gruba üye olmak ile ilişkilendirmeye yönelik milliyetçi eğilimin, demokrasi idealini aynılık, etnisite ve kan birliği yanılsamalarına indirgemesine karşı çıkmak, bir ulusun özü gereği demokrasiye yatkın olabileceği ya da olamayacağı gibi akıldışı iddiaları reddetmeyi ve bir göçmenin demokrasiye payı olmasını olanaksız kılan hiçbir şey olmadığını kabul etmeyi gerektirmektedir. Öte yandan Benhabib, dışlayıcı politik sınırların kutsallığına inanan egemenlik savunucuları ve cemaatçileri eleştirmekle birlikte, bu sınırlara meydan okuyan insan hakları savunucuları ve bazı kozmopolitan teorisyenlerin görüşlerine de ihtiyatlı yaklaşır. Bu görüşün tehlikeli bir biçimde gücün merkezileşmesini, değerlerin çoğulculuk-karşıtı bir uzlaşmasını gerektireceğini dikkat çeken Benhabib, daha da önemlisi, -Arendt'in eleştirisine paralel bir şekilde- demokrasinin kendini yönetme ilkesinin yani yasaya tabi olanların aynı zamanda yasanın koyucusu olmaları ilkesinin vazgeçilemez olduğunu ve sınırsız bir dünya hükümeti ya da uluslararası haklar rejiminde insanların bu yasa yapma, mevcut politikalara dâhil olma güçlerinin ulus hükümetlerindekinde olduğundan daha aza inecek olduğuna işaret eder. (Benhabib 2006a, 182-183).

Böylece Benhabib, önerisinin, ne devletin sonu ne de dünya yurttaşlığı olduğunu, "açık değil, geçirgen" sınırları savunduğunu belirtir. (Benhabib 2006a, 13). Bunun pratikteki anlamı ise demokrasinin yapısı gereği kendisini belli bir toprak üzerinde yaşayan bir halk olarak sınırlandırmış olan 'demos'u gerektirdiğinin kabul edilmesi, ama mülteci ve göçmenlerin demokratik süreçten dışlanmasının da, politik üyeliğin bireysel hakların gerçekleşmesi için zorunlu olduğu ilkesine dayanarak, savunulamaz olduğudur. Böylece Benhabib "yayılmacı ve dâhil etmeye dayalı ahlaki ve politik evrenselcilik" ve "tikelci ve dışarıda bırakmaya dayalı demokratik kapanmacılık" arasında çözümsüz bir çelişki olduğu ya da birinden feragat etmek durumunda olduğumuz yönündeki –Schmittci- görüşü açık bir şekilde reddeder. (Benhabib 2006a, 28). Buna karşılık, Benhabib, modern anayasal demokrasilerin bu iki bağlılığın birbirlerini sınırlandırmak için kullanılabileceğine, yeniden ifade edilebileceklerine, yeniden anlamlandırılabileceklerine dair bir inancı temel aldığını savunur. (Benhabib 2006a, 28). Ona göre "insan hakları ve yurttaşlar hakları birbirleriyle çelişmez tam tersine birbirini içerir". (Benhabib 2006a, 53). Böylece haklar konusundaki tikelcilik ve evrenselciliğin birbirleriyle rekabet içinde olan taleplerini uzlaştırmaya çalışan Benhabib, bu soruna yönelik çözümünü, "demokratik yinelemeler" kavramı aracılığıyla teklif eder. Bu kavramla kast edilen, liberal demokrasilerin kamusal alanında, evrenselci hak talepleri ve ilkelerinin demokratik çoğunluk iradesine sunularak bağlamsallaştırıldığı, referans noktası kılındığı ya da geçersiz kılındığı tartışmalara, mütalaalara dair karmaşık süreçlerdir. (Benhabib 2006a, 187). Buradaki bir tehlike ise "demos"un kendini tanımlamasıyla ilgili olan politik üyelik konusundaki demokratik yinelemelerin, basit bir şekilde, meşru kendini koruma ve ötekilere karşı yükümlülükler arasındaki zıtlığa mahkûm edilerek kısırlaştırılmasıdır. Bundan kaçınabilmenin

bir yoluysa, bu tartışmayı, az ya da çok homojen tasavvur edilen bir halkın tek taraflı bir eylemi gibi görmeyi bırakmak ve mültecilerin de, en nihayetinde kendilerinin tabi olacakları yasaların şekilleneceği bu müzakerede seslerinin olması gerektiğini savunmaktan geçer. Benhabib dışarıda bırakılanların, dışarıda bırakma ve dâhil etme kurallarını koyanların müzakere süreçlerinde yer alamayacakları paradoksunun ortadan kaldırılamaz gözükmesine rağmen, bu ayrımları, sürekli ve çok sayıda demokratik yineleme süreçleri aracılığıyla kolay şekillenir hale getirebilir ve tartışmaya açık kılabilir olduğumuzu savunur. (Benhabib 2006a, 185-186). Ona göre bu tartışmalardaki, kendi aramızda yaşayan yabancılara ve ötekilere yönelik sergilenen tutum liberal demokrasilerin ahlakı, vicdanı açısından olduğu kadar politik düşünümselliği için de önemli bir sınamadır. (Benhabib 2006a, 186). Zira Benhabib ötekilerin haklarının – gerek mülteci ya da misafir işçi, gerek sığınak arayan ya da maceracı olsunlar-, "biz, halk"ın kimliğinin tanımlandığı ve yeniden müzakere edildiği, sınırlandığı ya da çözüldüğü ve sınırların çekildiği ya da değişken kılındığı bir sınırın, bir eşiğin göstergesi olduğunu savunur. (Benhabib 1999, 735). Nitekim Benhabib, aslında "biz, halkın" kendisini inşasına karşılık gelen meşru sınırlar tartışmasında, yabancıları dışarı atma ve yeni gelenlere kapıları kapama isteğinin beraberinde daima kendi bölgesi içinde yaşayıp da sözde homojen gruba dâhil olarak görülmeyenleri, yani "içerideki ötekileri" baskı altında tutma ve reformu yeniliği, muhalefeti ve dönüşümü engelleme ihtiyacını getirdiğine dikkat çeker. (Benhabib 2006a, 181)

Dolayısıyla politik üyelik hakkının, kapsam açısından ayrımcı olmayan, şeffaf bir şekilde biçimlendirilen ve uygulanan -devlet ve devlet benzeri organlar tarafından ihlal edildiği takdirde mahkemelerde karar bağlanabilen- pratiklerle düzenlenmesi önemli bir gerekliliktir. (Benhabib 2006a, 14). Böylece Benhabib'e göre, tüm örgütlü politik topluluklar, yurttaşlık kriterlerini ve dâhil etme ve dışarıda tutma prosedürlerini kontrol altından tutma ve ülkeye girişin nicelik ve niteliği üzerine meşrulaştırılabilir bazı sınırlamalar koyma hakkına sahip olmalarına karşın birlikte (Benhabib 1999, 731), sınırların göçmenlere, mülteci ve sığınak arayanlara ve yabancı işçilere tamamen kapatılabileceği bir durum asla haklı çıkarılamaz. Zira bu tür bir kapatmaya, ahlaki bir bakış açısından itiraz edilebilir nokta, Benhabib'in ifadesiyle, "hiçbir surette vatandaş olmayacak yabancılar ve yabancı uyruklu mukimler için herhangi bir prosedürün ve olanağın bulunmamasıdır; yani, vatandaşlığa kabule hiçbir surette izin verilmemesi ya da dinsel, etnik, ırksal ve cinsel tercihler temelinde kısıtlanması, üyeliğe ilişkin insan haklarının ihlalidir". (Benhabib 2006, 151-152). Ayrıca ötekilerin politik üyelik taleplerine dair demokratik egemenlik tarafından tanımlanan kriterlerin, karşılanması gereken niteliklerin ya da takip edilmesi gereken prosedürlerin incelenmeye, tartışılmaya ve karşı çıkılmaya açık olması önemlidir. Zira Benhabib'e göre, birisinin niçin üye olamayacağı, ya da mülteci, kalıcı ikamet statüsü elde edip edemeyeceğini bilmesi ahlaki bir hakkıdır ve insan

özgürlüğünü ifade eden bu temel hak, bir ülkeye serbest giriş izni ya da politik üyelik taleplerinin otomatik olarak kabulü anlamına gelmemesine rağmen bu taleplerin bireysel ve tekil olarak incelenmesi ve meşru bir şekilde karşılık verilmesi görevini dayatır. (Benhabib 1999, 731). Öte yandan kendi ülkesini terk etmek isteyenlerin çıkışlarını engellememek ya da giriş isteyenleri tamamen bloke etmemek gibi karşılıklı yükümlülük ve görevler yaratan bu hak, ahlaki bir haktır, yani kurulu bir otoritenin zorlayıcı, hukuki güçleri tarafından savunulabilinen yasal bir hak değildir. Her ne kadar ulus-devletleri mültecileri ve sığınak arayanları ülkelerine kabul etmeleri için hiçbir zorlayıcı otorite olmasa da Benhabib, ilgili ülkelerin yurttaşlarının ya da hak örgütlerinin hükümetlerine ve devletin ilgili mercilerine karşı, onların insan haklarını, anayasayı, yönetimsel prosedürleri ihlal ettikleri gerekçesiyle dava açabileceklerine dikkat çeker. (Benhabib 1999, 740). Elbette yurttaşların yurttaş-olmayanlarla beraber mücadele etmesi ya da bu yolda devletlerine dava açmaları, ötekilerin haklarına yönelik bağlayıcı bir hak ile eşdeğer olmayacaktır. Yani evrenselcilik ile tikelcilik arasındaki gerilimin bir tezahürü -hukuk ile etiğin arasındaki gerilim- burada da karşımıza çıkar. Benhabib hukuk ile etiğin arasındaki gerilimin nihai olarak ortadan kaldırılabileceğini düşünmez, ama onun ötekilerin haklara sahip olma hakkını vazeden evrensel normların, yerel demokratik toplulukların kendilerine dair anlamalarıyla dolayımlandığı süreçler üzerine incelemeleri, bu gerilimin kurucu bir gerilime dönüştürülebileceği yolların keşfine katkıda bulunmayı hedefler.

Benhabib'in bu dolayımlanma süreçlerine yönelik çözümlemesinin gücü, onun kozmopolitan bir hukukun meydana gelişini, kendisi aracılığıyla insan hakları ilkelerinin demokratik devletlerin pozitif hukuklarına ilerici bir şekilde katıldığı dinamik bir süreç olarak kavramsallaştırmasından kaynaklanır. (Post 2006, 4). Bir başka deyişle, Benhabib'in "demokratik yinelemeler" adını verdiği bu süreç, evrensel normlar ve demokratik çoğunlukların iradesi arasında arabuluculuk rolünü oynayacaktır. Benhabib'in iddiası, demokratik yinelemelerin gücünün, pozitif hukuku değişmeye ve demos'un tanımını, yasal ya da yasa dışı yabancılar gibi kişileri, devlet hukukuna tabi olan ama şimdilik demos içine dâhil edilmemiş olanları da içerecek şekilde genişlemeye iteceğidir. (Post 2006, 4). Zira Benhabib'e göre demokratik yinelemeler, iki seviyede işlev göstermektedir: yinelemeler hem demokratik hukukun özünü değiştirirler ve böylece demokratik hukukun içeriğinin, etik evrenselcilik ilkelerini yanıtsan çizgiler boyunca yeniden inşa edilebilmesinin yolunu açarlar, hem de aynı zamanda demokratik devletlerin kendilerini tanımlandığı sınırları değiştirerek, politik toplulukların sınırlarını açık ve ihtilaflı bir kamusal tartışma sürecine sokarlar. (Post 2006, 4). Bu süreç, evrensel normların, yerel demokratik toplulukların kendi sınırlarına, yani "biz" anlayışlarına ilişkin tartışmalar içinde rol oynayabilmesine imkân sağlar. Şüphesiz kozmopolitan ilkeleri pozitif hukuka taşıyan bu dolayım süreci sonunda da, -demokratik egemenliğin zorunlu olarak sınırlara sahip

olması gereğinin sonucu olarak- belli dışlama pratikleri var olmaya devam edecektir. Ama Benhabib'e göre demokratik devletlerin yurttaşlarının kozmopolit normları içselleştirmesine yol açan demokratik yinelemeler sayesinde, önceki dışlama pratiklerine kıyasla yeni sunulanların haklı çıkarılma eşiği, - demokratik düşünümsellikte artışı ifade edecek şekilde- giderek yükselecektir. (Benhabib 2006b, 71). Böylece demos'un yinelemeler aracılığıyla kozmopolit normları kamusal tartışmalara dâhil etmesiyle birlikte, demos'un iradesini yansıtmak zorunda olan demokratik yasama organları da, dışlama pratiklerini kolaylıkla meşru kılamaz hale gelir. Bunun anlamı ise dışlama-dâhil etme kriterlerine yönelik kararların sadece yurtiçi hukuktaki anayasal kontrollere ve düzenlemelere değil, uluslararası arenadakilere de tabi kılınmasıdır. (Benhabib 2006b, 71).

Böylece Benhabib, dâhil etme ve dışarıda bırakma uygulamalarının, kozmopolitan normları içselleştirmiş yurttaşlar tarafından daimi bir gerekçelendirme sorgulamasına tabi bırakılmasını öngören konumu savunmaktadır. Elbette çağdaş liberal demokrasilerin yurttaşlarının niçin -giderek artan bir şekilde- kozmopolitan normları içselleştireceklerini ya da bu normların işaret ettiği etik yükümlülükleri üstleneceklerini sorabiliriz. Benhabib'in politik üyelik hakkını, yurttaşların savunabilecekleri evrensel ahlaki bir hak olarak sunabilmesinin temelinde, onun bu soruna, söylem etiği ve müzakereci demokrasiye ilişkin normatif bir bakış açısından yaklaşımı bulunur. Benhabib'in benimsediği söylem etiğinin temel öncülü, "söylem olarak adlandırılan özel ahlaki muhakemeler sırasında yalnızca, tüm ilgililer tarafından kabul edilebilir olan normlar ve normatif düzenlemelerin geçerli olduklarını" belirtir. (Benhabib 2006a, 22). Benhabib bu ilkeyi, geçerli addedilebilecek daha kesin normların, kendisi sayesinde sınanabileceği bir "meta-norm" olarak alır. Onun Habermas felsefesinden hareketle –kendi eleştiri ve katkılarıyla şekillendirmek suretiyle- benimsediği söylem etiğine göre bu meta-norm; hem "konuşabilen ve eyleyebilen her şeyi ahlaki etkileşimin katılımcıları olarak kabul etmemiz gerektiği anlamına gelen" *evrensel ahlaki saygıyı,* hem de "her bir kişinin söylemlerde çeşitli biçimlerde konuşma, ortaya yeni tartışma konuları atma ve konuşmaların önvarsayımlarının gerekçelendirilmesini isteme hakkını şart koşan" *eşitlikçi karşılıklığı* içerir. (Benhabib 2006a, 22). Böylece evrenselci bir ahlaki bakış açısını ifade eden söylem teorisine göre, "ahlaki etkileşimin kapsamı ulusal olarak tanınmış sınırlar içinde ikamet eden kişilerle sınırlanamaz; ahlaki etkileşimi, potansiyel olarak tüm insanlığı kapsayacak bir biçimde görmek zorundadır". (Benhabib 2006a, 23). Bunun anlamı ise hepimizin, eylemlerimizin bir şekilde etkileyebileceği her birey ve her ahlaki özneyle bir ahlaki etkileşim içinde bulunduğu ve dolayısıyla etkileşim içinde bulunduklarımıza karşı, *eylemlerimizi belli sebeplerle gerekçelendirme yükümlülüğümüzün* bulunduğudur. (Benhabib 2006a, 23). Benhabib söylem etiğinin bu şartlarının, daha ileri safhada normatif ayrıntılar olmaksızın, politik üyelik kavramına genişletilebilir olduğunu öne sürmez. Ama söylem etiği bu konuda, her şeyden önce egemen yönetim

biçimleri içindeki dâhil etme ve dışlama uygulamalarının ahlaki olarak izin verilebilir olup olmadığını belirlemeye yönelir. (Benhabib 2006a, 23-24). Böylece söylem etiğinin sunduğu evrenselci ve kozmopolitan bakış açısından, "sınırların gerekçelendirilmesi" ahlaki bir gereklilik olarak gözükmektedir.

Aslında burada da, evrenselcilik-tikelcilik geriliminin bu sefer birey ölçeğindeki bir tezahürü ile karşılaşırız. Zira Benhabib'in ifadesiyle "sınırlandırılmış topluluklara üyeliğimiz ve sırf insan olarak kabul etmek zorunda olduğumuz ahlaki perspektifin sonucu olarak ortaya çıkan ahlaki yükümlülüklerin arasında kaçınılmaz bir gerilim olacaktır". (Benhabib 2006a, 24). Benhabib'e göre, bu gerilimin kurucu hale getirilmesi, demos üyelerinin, söylem etiğinin sunduğu evrenselci bakış açısının sunduğu kozmopolitan normları ve ilkeleri, kamusal tartışmalar içinde kullanmak suretiyle *yinelemeleri* ve böylelikle bu ilkeleri argümanlar, tartışmalar, düzeltmeler ve itirazlar aracılığıyla kendi demokratik karar alma süreçlerine dâhil etmeleriyle mümkün olabilir. (Post 2006, 4). İşte bu noktada, liberal demokrasileri daha katılımcı demokrasilere dönüştürmek suretiyle, bünyesinde barındığı demokratik eksiklikleri gidermeyi amaçlayan müzakereci bir demokrasinin desteklenmesinin gerekliliği ortaya çıkar. Politik kararlar ve eylem yollarının, meşruluklarını ancak iletişimsel süreçler aracılığıyla kazandığı fikrinde temellenen müzakereci demokrasi modeli, kamusal alanda ahlaki ve siyasal olarak eşit kabul edilen yurttaşların kendi yaşam tarzlarını etkileyen kararların alımına katılmak için gireceği müzakere ve sorgulama süreçleri sonucunda varılacak konsensüse vurgu yapar. Dolayısıyla ancak böylesi bir müzakere sürecine imkân tanıyan bir şeffaf kamusal alanın garanti alınması halinde, yurttaşların kozmopolitan normların bağımsız geçerliliğine giderek daha fazla ikna olmasına imkân tanıyan ve kendi pozitif hukuklarına dâhil etme süreçlerini ifade eden "yinelemelerin" başarılı olması mümkün gözükmektedir. Bu bakımdan müzakereci demokrasinin hedefi, temsil ve yurttaş kavrayışlarının yetersizliklerine rağmen liberal demokrasinin tanımı gereği sahip olduğu ve yurttaşların etik görüşlerini devletin pozitif hukukuna tercüme eden şeffaf kamusal alanı işler kılmaktır.

Benhabib'in, haklar söyleminin metafizik sonrası bir gerekçelendirmesine yönelik görüşlerinin oldukça sofistike ve ikna edici olduğu kabul edilse dahi, halen liberal demokrasi yurttaşlarının, artan bir şekilde kozmopolitan normların bağımsız geçerliliğine ikna olacaklarına ilişkin beklentisi oldukça tartışmalıdır. Demos üyelerinin uygun şartlar altında evrenselci yükümlülüklerini içselleştireceklerini beklememizin olası bir nedeni, Post'un dikkat çektiği gibi, Benhabib'in evrensel etik normların özü gereği geçerli olduğunu düşünmesidir. Öte yandan onun ahlaki evrenselciliğin taleplerine bu güçlü vurgusu, evrenselcilik ve tikelcilik arasındaki gerilimi birini diğerini indirgemeden alma taahhüdüne yönelik eleştirileri de davet eder. Zira onun, demokratik egemenlik

ve insan haklarının demokratik yinelemeler aracılığıyla birbirlerini sınırlayabileceği ve kontrol edebileceğini ortaya koyan görüşleri, sadece demokratik yasanın içeriğini belirleme hakkına sahip yurttaşları ve oy verenleri tarif etmekle sınırlanmış gözüken bir demos'u göz önünde bulundurmaktadır. Onun, "biz, halkın" kimliği ve "biz" ve "onlar" arasındaki sınırların verili ve değişmez olmadığına ve daimi bir şekilde kamusal tartışma ve fikir teatileri aracılığıyla müzakere edildiğine yönelik görüşleri, ancak bu şekilde tarif edilen bir demos'un birliği temelinde mümkün gözükmektedir. Öte yandan, Benhabib'in de belirttiği gibi, ulus devletler tipik olarak paylaşılan bir yazgı, hafıza, dayanışma ve aidiyetin gücü tarafından bir araya bağlanmış bir topluluğun, yani bir "ethnos"un toplumsal dayanışması üzerine dayanırlar. (Benhabib 2006a, 218). Aslında Benhabib, bir halkın, bir yandan ethnos, öte yandan demos olarak, yani aynı ethnos'a ait olsalar da olmasalar da tüm yurttaşların demokratik anlamda oy hakkı kazandığı bütünlüğe dayalı olan *ikili bir kimliğe* sahip olduğunu düşünür. (Benhabib 2006, 218). Buradaki sorun, üyeliğin ancak içinde doğmakla (ya da evlenmeyle) kazanıldığı bir topluluğu imleyen ethnos'un, pozitif hukuk tarafından şartları belirlenen ve açık uçlu bir yeniden müzakere süreciyle üzerinde oynanabilir sınırları sahip olan bir demos'a karşıt olarak, özgür giriş ve çıkışa izin vermemesidir. (Benhabib 2006b, 65). Dolayısıyla Benhabib evrenselci etik ilkelerle uzlaşmaz bir çelişki içine giren ethnos'un ulusal dayanışmasını, demos'un birliğinden ayırt etmek gerektiğini düşünmektedir. Zira etnik ya da kültürel birlik, demos'un birliğinden farklı olarak, demokratik yinelemelerle "biz"in tanımını yasal ya da yasa dışı yabancılar gibi kişileri içerecek şekilde genişlemeye yönelten sürece karşı doğal bir direnç sahiptir ve sadece "bizim gibi olan" ötekilerle ilişki kurma eğilimindedir. Benhabib'in ethnos ile demos'un bir ulusal birliğin içinde nasıl ilişkilenmeleri gerektiği konusundaki görüşü ise, ethnos ve demos arasındaki sınırların, ulusal birliğin, kendisini daha evrenselci terimlerle yeniden oluşturabileceği (ki göçmenleri salt bir 'öteki' olarak görmek yerine onların sivil ve politik haklarını genişletebilsin, sığınma ve mültecilik politikalarını özgürleştirsin vb.) bir biçimde yeniden müzakere edilmesi yönündedir. (Benhabib 2006b, 174).

Benhabib ethnos ile demos'un bir tutulmasına (böylece demokratik halkı, haklar müzakeresine kapalı bir ethnos ile özdeşleştirmeye) karşı duruşuna paralel olarak "politik bütünleşme" ve "kültürel bütünleşmenin" birleştirilmesine de itiraz eder. Ona göre sağlam liberal demokrasilerde, -demos'un birliği ve ethnos'un birliğine atıfta bulunan- bu iki bütünleşmeyi ayırmak ve sınırların geçirgenliğini savunmak, mevcut demokrasi açısından bir tehditten ziyade onun demokratik çeşitliliğini zenginleştiren ve güçlendiren bir tutum olacaktır. (Benhabib 2006a, 130) Bireyleri, işleyen bir politik topluluğu şekillendirmek için bir araya getiren pratiklere, kurallara, yapısal geleneklere ve kurumsal zihin yapısına atıfta bulunan politik bütünleşmenin ilkeleri, zorunlu olarak kültürel kimlik ilkelerinden daha soyut ve genellenebilir niteliktedir. Dolayısıyla

Benhabib'e göre, yurttaşların olduğu kadar yabancı uyrukluların ve mukim yabancıların da saygı ve sadakat göstermesi gereken değer, herhangi bir ulusal kültürel gelenek değil, politik bütünleşmenin esas normatif unsurlarıdır. (Benhabib 2006a, 130-131). Dahası Benhabib, ulus kültürünün birliği ya da topluluk içi uyumu abartma eğilimi içinde olanların (ötekilere kapalı olan "çatışmasız bir kimlik", "çatlaksız bir bütünlük" ima eden bir "biz" varsayanların), ulusal kültürün kendisinin de çok sayıda geleneğin, anlatının ve tarihsel kazanım ve bozulmanın ihtilaflı bir çeşitliliği tarafından şekillendiği gerçeğini göz ardı ettiklerini belirtir. (Benhabib 2006a, 130).

Benhabib bu yolda bizi, -AB'nin çok-katmanlı yurttaşlık modeli gibi somut örnekleri tartışmak suretiyle- "sivil, sosyal ve bazı politik hakların" azami derecede "ulusal aidiyetlerden ayrıldığı koptuğu" bir geleceği göz önünde bulundurmaya davet eder. (Benhabib 2006b, 171). Bunun için yapılması gereken ise kendi ifadesiyle, ulusal sınırların tarihsel belirliliğinden kaçıp kurtulan ve böylece demokratik karar almanın "yerel, bölgesel olduğu kadar ulus-ötesi ve ulus-üstü düzeylerde de uygulanabilmesine imkân tanıyan demokratik otorite biçimleri tesis etmektir. (Benhabib 2006b, 171). Ama Benhabib'in kozmopolitan normların gerçekleşmesi olarak düşündüğü "yurttaşlığın dağılmasını" gerektiren bu gelecek hedefi, onun ahlaki evrenselciliğin talepleri ve kültürel tikelcilik arasındaki gerilime ilişkin tartışmada evrenselciliğe daha az eleştiri getiren bir konuma kaymış olduğuna işaret etmektedir. Onun politik bütünleşme ve kültürel bütünleşmenin birleştirilmesinin hata olduğuna yönelik eleştirisi, gerek içerideki gerekse dışarıdaki ötekilere yönelik haksızlık ve ayrımcılıkların önüne geçilebilmesi yolunda haklı bir ısrar olarak gözükmektedir. Lakin onun politik bütünleşmeye dair çözümlemeleri, -evrenselci geleneği, metafizik yanılsamalarını terk ederek yeniden formüle etme yönündeki genel projesiyle uyumsuz bir şekilde- kültürel bütünleşmeye ve dolayısıyla söylemsel müzakereci demokrasi ideallerinin kültürel köklerine çok az dikkat etmekte olduğu için eleştirilebilir. (Allen 2007, 203). Ayrıca küreselleşmenin uluslararası bağımlılıkları arttırmasının yanı sıra toplumsal-kültürel parçalanma ve etnik, milliyetçi, dinsel ve dilsel ayrılıkçılıklara da hız kazandırdığı günümüzde, etik evrenselcilik perspektifi, çoğulcu bir yapı içine yerleşerek birbirlerini meşru görmeyi reddeden kimliklerin çatışmalarını ya da tarihsel, kültürel ya da ekonomik sebeplerle meydana gelen keskin politik kutuplaşmalar ya da ideolojilerin mücadelelerini açıklamada güçlük çekmektedir.

Benhabib'in evrenselci etik perspektifinden haklara sahip olma hakkını ahlaki bir buyruğun gereği olarak yorumlamasına getirilecek güçlü bir başka eleştiri ise Rancière'in dikkat çektiği gibi, böylesi bir bakış açısının, insan haklarını, çaresiz ve bizim ahlaki yükümlülüklerimizi yerimize getirmemize ihtiyaç duyanların hakları olarak sunmasıdır.(Gündoğdu 2006, 19-20). Bir başka deyişle, haklara sahip olma hakkına ilişkin ahlaki perspektif, ötekileri, küresel piyasa güçleri tarafından sürüklenen, kendi

hakları uğruna etkin bir şekilde mücadele edemeyen, pasif ve apolitik özneler olarak sergileme tehlikesini içermektedir. Oysa Fransa'da gizliliğe, yasadışılığa ve hak-sız kalmaya mahkûm edilmelerini protesto ederek kendilerini görünür kılan ve haklara sahip olma hakları için giderek yaygınlaşan bir mücadele başlatan "belgesizler" (*Sans papiers*) örneğinin gösterdiği gibi, günümüzde yeni kolektif eylem ve politik öznellik biçimleri açığa çıkmakta ve bizi mevcut evrensellik, haklar ve insanlık anlayışlarımızı yeniden sorgulamaya davet etmektedir. (Gündoğdu 2006, 20). Dahası, niteliksel bakımdan yeni ihtiyaçların, toplumsal ilişkilerin ve birlik tarzlarının ortaya çıkışının zorunlu kıldığı böylesi bir sorgulamanın, yurttaş-olmayanları politik özneler olarak alması, haklara sahip olma mücadelesinin liberal demokrasi modelinin dışına (ya da bu modelin eksik bıraktığını daha uygun bir tarzda gerçekleştirmek suretiyle onu tamamlamaya çalışan girişimlerin dışına) çıkan alternatif biçimlerine de işaret etmektedir.

Arş. Gör., Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ozgursoys@gmail.com.

Notlar:

1http://www.un.org/esa/population/publications/2009Migration_Chart/ittmig_wallchart09.pdf, Erişim Tarihi: 27.10.2010

2 Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin 1951 tarihli Cenevre Konvansiyonu http://www.unhcr.org.tr/MEP/FTPRoot/Dosyalar/Anasayfa/sozlesme.pdf, Erişim Tarihi: 27.10.2010

3 *Yurttaş-olmayanlar* terimi, Gündoğdu'nun (2006, 1) dikkat çektiği gibi, içinde yaşadığı ülkenin yurttaşları olmayan çeşitli kategorilerde insanlara (göçmenler, mülteciler, sığınmacılar, belgesizler vb) işaret edecek şekilde kullanılmaktadır.

4 Etnik, dilsel, cinsel ve diğer azınlıkların çoğunluk tiranlığından korunması ya da parlamenter çoğunlukların anayasal mahkemeler tarafından özellikle insan hakları konusunda denetlenmesi için alınan çeşitli hukuki kurumsal önlemler, bu yolda oluşturulan"Mültecilerin Statüsüyle ilgili 1951 Cenevre Konvansiyonu", "BM Mülteciler Yüksek Komiserliği (UNHCR)", "Uluslararası Ceza Mahkemesi "(ICC) gibi uluslararası kurumlar ve anlaşmalar. (Benhabib 1999, 735).

5 "Niye sadece Bosna? Niye Ruanda ya da Darfur'da değil?". Irak 2003 savaşının gerçekten insani bir müdahale olduğuna nasıl inanalım? (Benhabib 2006b, 72)

Kaynakça:

Allen, Amy. 2007. "The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens" (Review), *Hypatia*, 22, (2): 200-204

Arendt, Hannah. 1998. *Totalitarizmin Kaynakları-2: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim

Benhabib, Seyla. 1999. Citizens, Aliens and Residents in a Changing World: Political Membership in the Global Era, *Social Research*, 66 (3): 709-744

Benhabib, Seyla. 2006a. *Ötekilerin Hakları-Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, çev. Berna Akkıyal, İstanbul: İletişim

Benhabib, Seyla. 2006b. *Another Cosmopolitanism*, Ed. ve giriş, Robert Post, commentaries, Jeremy Waldron, Bonnie Honig, Will Kymlicka, Oxford University Press

Gündoğdu, Ayten. 2006. *"Right to Have Rights": Arendt and Agamben on Politics of Human Rights,* Bildiri, UMN Political Theory Colloquium

Post, Robert. 2006. "Introduction" *Another Cosmopolitanism* içinde, Ed. ve yorumlar. Robert Post, Jeremy Waldron, Bonnie Honig, Will Kymlicka, (1, 13) Oxford University Press

Evrensel Konukseverlik ve Haklara Sahip Olma Hakkı

Özlem Duva

Haklar söylemi genellikle bir topluluğu teşkil eden ortakların, yani yasal topluluğun, halihazırda üyesi olarak kabul edilen yurttaşları arasındaki karşılıklı yükümlülükleri temel alır. Bu yönüyle "hak" terimi, bir yandan bireyin diğer yurttaşlar nazarında belli pratikleri hayata geçirmek konusunda yetkili olduğunu ifade ederken, diğer yandan da herhangi bir eylemin gerçekleştirilebilmesi için topluluğun üyesi olan bütün yurttaşlara yükümlülük atfetmektedir. Bireyin hak sahibi bir kişi haline gelme statüsü, içinde bulunduğu topluluğun bir üyesi olarak kabul görmesine bağlıdır ve bu nedenle hak sahibi olmanın kendisi arızi bir durumdur. Bu noktada şöyle bir soru doğmaktadır: Söz konusu bu kabule onay verecek olan ya da bunu bireylerden esirgeyecek olan kimdir?

Kant'a başvurarak söyleyecek olursak, bu konuda temel alacağımız referans, insanlık olmalıdır. İnsanlık hakkı, hükmü altında bulundurduğu yurttaşları bütünüyle hukuksal ortaklar haline getiren sivil yönetim sözleşmesini meşru kılan bir kavramdır. Kant'ın talep ettiği insanlık hakkı yurttaşlara, hukuksal-sivil haklardan yararlanmaya yetkili özneler olarak bir sivil topluluğun üyesi olma hakkını verir. Bu hak karşılıklılık ilkesinde temellenir ve bu karşılıklılık ilkesi, Kant'ın evrensel ve genelleşebilir karakterdeki normatif anlayışının özünü teşkil eder. Kant'ın kozmopolitan hak kavrayışını temellendirirken kullandığı evrensel konukseverlik hakkı da bu çerçevede değerlendirilmelidir. Evrensel konukseverlik, sivil birliğin dışında kalanlara geçici ikamet hakkını vermekle onları bu sivil birlik içerisine dahil eder ve Hannah Arendt'in ifadesiyle insanlara "birbirleriyle bağıntı kurma imkanı" tanır.

Evrensel konukseverlik kavramı özellikle Kant'ın "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme" adlı yazısında ve "Ahlak Metafiziği"nin ilk bölümünde tanımlanan uluslararası hak kavramında içkinleşmiş bir kavram olarak, Kant'ın kozmopolitanizm düşüncesi ile bağıntılı bir kavrayış olarak ortaya çıkar. Aslında evrensel konukseverlik kavrayışının Kant'ın öznelerarasılık kavrayışında temellenmiş bir düşünce olduğunu söylemek yanlış olmaz. Özel olarak ise onun hukuk anlayışını belirgin bir biçimde kavrayabileceğimiz "Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme" ve "Ahlak Metafiziği"nde karşımıza çıkan bu kavram, bugün de herhangi bir politik-sivil birliğin dışında kalmış olan insanların, "öncelikli olarak insan olma vasfıyla" içine dahil olabilecekleri bir politik-sivil birliğin imkanını aramak bakımından önem taşır.

Öznelerarasılık kavramına dayalı olarak temellendirilmiş olan

kozmopolitan hak kavrayışı, Kant'ın hukuk ve politika anlayışının temel yönelimlerinin cisimleştiği bir kavram olarak, dünyadaki bütün yurttaşların birbirleriyle bağıntı kurabileceği bir zemini ve ayrım gözetmeksizin bütün yurttaşlarla temasa geçmeyi sağlayacak evrensel ilkeleri sağlar.

Dünya yurttaşlığı düşüncesi, Kant'ın felsefi antropolojisine dayalı olarak her bir bireyin kendi varoluşunu gerçekleştirebilmesi, kendi "ben"ini tesis edebilmesi için gerekli olan karşılıklılık ilkesinden hareketle kavramsallaştırılır. Kant'ın kozmopolitan antropolojisi, insanın kendisini diğerleriyle birlikte kuran bir varlık olduğunu gösterir. Bunun hukuksal plandaki yansıması bütün yurttaşların temel haklarının ancak ve ancak birbirlerinin haklarını tanımakla mümkün kılınabileceği düşüncesi olduğundan, kozmopolitan toplum ideali, bu hakların sivil-politik birlik içerisindeki kullanımını esas alarak içeriklendirilir ve bu hakların kullanımına yönelik felsefi temelleri inşa eder.[1] Evrensel konukseverlik ilkesinin kozmopolitan amaçlarla bağlantısı da bu tür bir karşılıklılık ilkesi ve bunun pratik karşılığı olan öznelerarasılık düşüncesinde yatmaktadır. Ancak Kant'ın evrensel konukseverlik kavrayışının zemini olan kozmopolitanizm idealini, salt küresel ölçekteki bir adil dağıtım yasasına indirgememek gerekir. Nitekim uluslararası ölçekte yaratılacak bir sivil toplumun ve kamusal alanın, iletişim ve birleşmeyi sağlayacak koşullara sahip olmasına rağmen her zaman demokrasi ile özdeş olmayacağı bilinmektedir.[2] Bu noktada Kant'ın kozmopolitan hak kavrayışının "adil üyelik" gibi bir koşulla tamamlanacağını da belirtmek gerekir.

Kozmopolitan hakkın koşulu olan adil üyelik, mültecilerin ve sığınmacıların ilk kabul için yaptıkları ahlaki talepleri, göçmenler için geçirgen bir sınır anlayışını, ulusal haklardan mahrum edilmeye karşı korunma yasalarını ve ihtiyati tedbirleri; aslında genel olarak her insanın hakka sahip olma yani "tüzel kişi olma" hakkını içerir. Bütün bu haklar, kişinin politik statüsüne bakılmaksızın geri alınamaz haklar olarak tanımlandığında, vatandaşlıktan çıkarma da dahil olmak üzere hiçbir statü değişikliği, kişiyi temel haklarından yoksun bırakacak bir yaptırım olarak şekillenemeyecektir. Bununla birlikte adil üyelik, belli koşulları karşılamış olan yabancılara vatandaşlık haklarının verilmesini de gerektirmelidir. Böylece politik üyelik hakkı ayrımcı olmayan, herhangi bir etnik ya da kültürel temeli yeterli ve gerekli koşul saymayan, şeffaf bir biçim ve uygulamaya sahip olan, devletler ve bütün hakim otoriteler tarafından hiçe sayıldığı durumlarda mahkemelerde karara bağlanabilir pratiklerle düzenlenebilen bir kavram olarak anlam kazanacaktır. Kant'ın evrensel konukseverlik kavrayışını işte bu çerçevedeki politik üyelik hakkı ve genel olarak kozmopolitanizm düşüncesi ile birlikte değerlendirmek gerekmektedir. (Bu durumda Kantçı hukuk anlayışı içerisinde kozmopolitanizm, aynı zamanda devletin toplumsal aktörler ve dinamikler üzerinde tesis edeceği bir hükümranlığı ortadan kaldırmak için de teorik bir zemin sağlamaktadır.)

Kant, "Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme" adlı yazısında konukseverlik terimini "bir hayırseverlik meselesi değil, hak sorunu" olarak adlandırır. Böylece konukseverlik, bir kişinin kendi ülkesine dışarıdan gelen veya tarihsel-toplumsal koşullar nedeniyle kendisine bağımlı hale gelmiş kişilere karşı göstereceği "iyilikseverlik, hayırseverlik ya da merhamet duygusu" ile açıklanabilir bir kavram olmaktan çıkıp, dünya yurttaşlığının potansiyel üyesi olarak kabul gören insanlara dair bir yükümlülük gerektiren, varoluşsal bir mesele olarak anlam kazanacaktır. Kişinin kendi varoluşu ve insan oluşu dışında herhangi bir koşula bağlanmaksızın tesis edilmiş bir konukseverliğin zemini, dünya yurttaşlığı idesinden doğan temel haklardır. Kant'ın ifadesi ile:

> Konukseverlik (Wirtbarkheit), bir kişinin ülkesine gelen yabancının düşman olarak muamele görmeme *hakkı* anlamına gelir. Bir ülkenin yerlisi olan, yabancının yok oluşuna yol açmadığı sürece bu yabancıyı ülkesine kabul etmeyebilir; ancak yine de yabancı yerini barışçıl bir biçimde edindiği sürece ona düşmanca bir tavırla yaklaşmaması da olasıdır. Bu durumda yabancı kişinin talep edebileceği hak sürekli ziyaretçilik hakkı (Gastrecht) değildir. Bir yabancıya belirli bir zaman kesitinde vatandaşlığa geçme hakkının verilmesi için özel bir yararlılık anlaşması gerekebilir. Bu, yalnızca geçici bir ikamet, tüm insanların sahip olduğu ortak haktır. İnsanlar bu hakka, sonsuza dek yayılamayacakları için sonunda başkalarının varlığını kabullendikleri dünya yüzeyine ilişkin ortak mülkiyetleri vasıtasıyla sahiptirler.[3]

Kant'ın bu ifadeleri, onun sürekli ikamet hakkını geçici ikamet hakkından ayırdığı, bununla birlikte sürekli konukseverlik hakkını bir ahlaki yükümlülük olarak tanımlamakla kalmayıp aynı zamanda, yurttaşların kendi aralarında özgürce tesis edecekleri bir "yararlılık anlaşması" olarak takdim ettiği bir anı temsil eder. Böylece konukseverlik Kant'ın bu düşünceleri ile birlikte, somut bir biçimde tanımlanarak yabancılara imtiyaz tanıyan bir hak olarak içeriklendirmiş olur. Bunun yanı sıra konukseverlik hakkı aynı zamanda reddedilmesi mümkün olmayan bir geçici ikamet hakkını da sağlar. Kant'ın konukseverlik hakkını bir ahlaki yükümlülük olarak tanımlayıp bırakmak yerine, bir hak olarak bu şekilde içeriklendirmesi, yersiz-yurtsuz olarak tanımlayabileceğimiz insanlara, savaş mağdurlarına, vatansızlara karşı insanlık dışı muamelelerin ortadan kaldırılması için hukuksal bir zemin sağlar. Burada konukseverlik hakkı, herhangi bir yabancıyı kabul eden devletlere, söz konusu yabancıya ikamet hakkı tanınmasına dair bir yükümlülük getirmesinin yanı sıra bu yükümlülüğü, cumhuriyete dayalı kozmopolitan amaçlarla güvence altına almaktadır.[4] Aslında belirtmek gerekir ki Kant, özgürlüğe dair insani talebin bir uzantısı olarak insanlığın kozmopolitan bir topluma doğru yavaş yavaş evrilmesine hizmet eden birleşmeyi arama hakkını, dünyanın ortak mülkiyetine dayalı kurgu ile sağlamaya çalışmaktadır.

Bu kurgu ve bu temellendirme biçimi pek çok yönüyle tartışılabilir, eleştirilebilir ancak yadsınamayacak bir gerçek vardır ki o da Kant'ın bu

temellendirmelerinin, bütün eksik ve kusurlu yanlarına rağmen politik düşünce tarihinde yeni bir alanı tanımladığıdır. Bu yeni alan, -her ne kadar Kant hakka sahip olma hakkını kendi kendini yöneten cumhuriyete dayalı toplulukların bir ayrıcalığı olarak tanımlamış olsa da- ayrımcılık, dışlama, ötekileştirme ve bunu takip eden baskı ve zor pratiklerinin açığa çıkarılarak ortadan kaldırılmasını hedefler ve öznelerarası diyalog ekseninde tanımlanır. Dolayısıyla onun kozmopolitan toplum idealinin pek çok yönüyle muğlak kalmış mirası, aslında uyruksuzluk sorunu ekseninde beliren "politik kötü"nün ifşa edilmesi açısından önem taşır.

Kant'tan sonra bu mirası eleştirel bir biçimde değerlendirip politik analizlerine konu edinen kişi Hannah Arendt'tir. Arendt, politik kötü ve uyruksuzluk meselesine odaklanarak bu meselenin yirminci yüzyılda çözülmesi en zor mesele olarak kaldığını; bunun nedeninin de totalitarizmin kaynaklarından biri olan ulus-devletin çöküşü olduğunu belirtir. Ulus-devletin çöküşü, ulusallık statüsü ile birlikte "hakka sahip olma hakkının" neredeyse son bulduğu ve böylece (bütün yurttaşlık haklarından mahrum bırakılma anlamında) uyruksuzluğun acımasız bir biçimde baş gösterdiği bir süreci teşkil eder. *Totalitarizmin Kaynakları* adlı çalışmasının *Emperyalizm* adlı ikinci bölümünde Arendt, Avrupa totalitarizmini irdelerken, modern devletin hukuksal bir araç olmaktan saptırılarak ulusun hizmetine amade, kanunsuz bir ayrıcalığa dönüşme sürecinin devletlerin, istenmeyen azınlıklara karşı kitlesel bir vatandaşlıktan çıkarma pratiği ile başladığını belirtir. Böylece sınır dışı edilmiş milyonlarca sığınmacı ve uyruksuzun, yani genel olarak yersiz-yurtsuzların, ulus-devletin eylemleri ve aynı zamanda çöküşü sonucunda yaratılan kategoriler olduklarını görürüz.[5]

Arendt'in ulus-devlet sisteminin zayıflığını eleştiren bir düşünür olarak uyruksuzluğun ulus-devletin çöküşü ve ulusallık statüsünün yitirilmesi ile belirgin bir biçimde ortaya çıktığını vurgulaması şaşırtıcı olsa da, bunu onun kozmopolitan bir dünya devletine şüpheyle yaklaşmasının bir sonucu olarak okumak gerekir. Diğer yandan politik kötü ile mücadelenin moral ilkelere bağlılıkla gerçekleşemeyeceğini düşünen Arendt, insanların kötüye dair bir kapasitelerinin olduğu gerçeğinin de kabul edilmesi gerektiğini düşünür.[6] Bu nedenle Arendt, Kantçı kozmopolitanizm idealini, sivil-politik birliğin imkanı doğrultusunda ele aldığı hakka sahip olma hakkı ile bağıntılı bir biçimde ele alır ve bunu, bütün arızi niteliklere üstün gelen bir hak olarak değerlendirir. Arendt'e göre hakka sahip olma hakkının bir ahlaki yasa olarak değil, sivil toplum ilişkisi içerisindeki bireyin özgürlüğüne yönelik bir işleyişi ve somut yaptırımı olan bir hak olarak tanımlanması gerekir. Bu hakkın karşılanma talebi ise Kant'ta olduğu gibi yeryüzünün ortak mülkiyeti değil, daha çok bütün haklara üstün gelen insanlık hakkı ve buna bağlı olarak gelişen özgürlük hakkı olmalıdır.

Arendt, salt moral ilkelerle gerekçelendirilmiş bir hak tasavvurunu metafizik temelciliğin bir yansıması olarak gördüğü için, bu hakkın sivil-

politik bir birliğin içine dahil olabilecek bireylerin talep ve mücadeleleri ile kazanılabileceğini düşünür. Daha da ötesi Arendt için bu mücadeleyi sağlayacak olan şey de yine insanlık hakkına dayanması gereken örgütlenme, bir araya gelebilme hakkıdır. Zira insanlar eşit doğmazlar, ancak eşit oranda sözlerini söyleyebilecekleri bir kamusal alanda etkinlik gösterdikleri sürece eşit yurttaşlar olarak tanımlanabilirler. Bu durumda politik alanda söz sahibi olmanın kendisi, insana bu temel haklarını kullanmak için gerekli zemini sağlar. Bir kişinin yabancı topraklara girdiğinde evrensel bir konukseverliği etkin kılacak pratikler sayesinde kişi olma hakkını kullanabilmesinin güvencesi moral buyruklar olamaz. Bu nedenle Arendt'e göre Kantçı kozmopolitanizm idealini yeryüzündeki bütün yurttaşlar için etkin kılabilmenin yolu onları, bütün taleplerini özgürce dile getirebilecekleri bir kamusal alanın içine dahil edebilmekten geçer.

Arendt'in Kantçı evrensel konukseverlik ilkesini bu şekilde dönüştürmesi, bize mevcut tarihsel pratiklerde kendisini ayrımcılık, dışlama, göçe zorlama, daha genel anlamda haklardan yoksun bırakma olarak gösteren totaliter ve antidemokratik uygulamaları eleştirme imkanı tanır. Şeyla Benhabib'in de belirttiği gibi hakka sahip olma, yani *tüzel kişi olma* hakkının korunması, vatandaşlık haklarına değil, temel haklara bağlı olmalıdır.[7] Bu durumda kişinin temel hakları, vatandaşlıktan çıkarılma durumunda da devam edecektir. Ancak temel hakların bu şekilde etkin kılınması mümkün müdür? Bir bakıma Kant'ın geçici ikamet hakkını evrensel konukseverlik ekseninde politik üyeliğe ulaştıracak en son adımı açıklamadan bırakması ve bunu cumhuriyet erkinin yetkisine bırakması gibi Arendt de haklara sahip olma hakkını kamusal alanda söz söyleme sonucunda elde edilecek bir şey olarak görmektedir. Buradaki öngörünün muğlaklığı Arendt'in her bir cumhuriyet rejiminin içerideki-dışarıdaki ayrımını kaçınılmaz olarak yarattığı teşhisi ile birlikte düşünüldüğünde kozmopolitanizm ile yerellik arasındaki gerilimin Arendt'in düşüncesinde de sürdürüldüğünü görürüz. Kant ve Arendt'in kozmopolitan hak kavrayışının bu noktada yetersiz kalacağını öne süren Şeyla Benhabib ise hak kategorisinin, ezileni ve dışlananı merkeze aldığı ölçüde daha demokratik hale getirilebileceğini düşünür.

Bu durumda haktan yoksun bırakılmanın mağduru olan özneleri; sığınmacıları, azınlıkları, uyruksuzları ve yersiz yurtsuz insanları da kapsayacak daha adil bir normatif sistem mümkün olabilecektir. Kozmopolitan hak kavrayışının bir anlamı olacaksa bu, politik üyelik hakkını şeffaf bir biçimde şekillendirmiş, kapsam açısından ayrımcı olmayan ve devletler tarafından ihlal edildiği takdirde uluslar arası mahkemelerde yargılanması mümkün bir yasal sistemin tesisi sayesinde açığa çıkarılabilir. Benhabib'e göre uluslar arası hukuk sözleşmelerinde yer verilmiş olmasına karşın örneğin bir sığınma hakkının hala bir "yükümlülük" olarak egemen otoritenin inisiyatifine bırakılmış olması, egemen olana bir imtiyaz hakkını tanıması nedeniyle riskli ve hakka sahip

olma hakkını korumak bakımından yetersizdir.

Diğer yandan ulus devlet kapsamındaki bir hak tanımının kozmopolitan amaçlarla ne kadar çakışabileceğini de irdelemek gerekmektedir. Benhabib, Arendt'in düşüncelerinin eleştirisinden hareketle haklara sahip olma hakkının halen evrensellik-yerellik (ya da daha genel olarak evrensellik-tikellik) gerilimi arasında sıkışıp kaldığını anlatmaya çalışır. Arendt her ne kadar etnik temeldeki özerklik talep eden bir egemenlik ile politik katılıma dayalı halk egemenliğini birbirinden ayırmış olsa da, giderek çokuluslu, çokkültürlü ve aynılaştıcı kategorilerin kolektif bir biz anlayışı temelinde inşa edildiği daha karmaşık formdaki ulus anlayışına içkin olan çelişkileri dikkate almamıştır. Bu nedenle Benhabib, Kant ve Arendt'in fikir ve eleştirilerinin özellikle egemenlik ile insan hakları arasında göstermiş oldukları (ve halen süregelen) gerilim nedeniyle dikkate değer olduğunu düşünür. Tam da bu gerilim nedeniyle Benhabib, Neokantçıların "vatandaşlığın çöküşü" olgusu ile karşılaştıklarında buna karşı bir çözüm geliştiremediklerini öne sürer.[8]

Haklara sahip olma hakkı genel olarak her bir bireyin ulusal vatandaşlıklarından bağımsız bir biçimde evrensel bireylik statüsünün kabulü olarak tanımlanabilir. Bu hakka sahip olmak ve bireysel bazda kullanabilmek, hem Kant'ın hem de Arendt'in çözümleri içerisinde yetersiz kalmaktadır. Kant'ın düşüncesi içerisinde kalıcı ikamete yönelik ahlaki bir hak talebi bulunmadığından, Arendt'in düşüncesi içerisinde ise bu haklar belirli politik aktörlerce inşa edilmiş politik yapının, yani cumhuriyetin keyfi tutumuna terk edildiğinden, yeterli düzeyde ve gerektiği gibi tanımlanamamıştır. Arendt, Kant'ın dünya yurttaşlığına yönelik ahlaki yükümlülükler temelinde inşa etmeye çalıştığı haklara sahip olma hakkını yetersiz bulurken, kendisi de bu hakkı cumhuriyete dayalı bir hak kavrayışının ve eşitlik varsayımının sınırları içinde bırakmıştır. Benhabib'e göre her iki düşünürün de haklara sahip olma meselesine yön veren kozmopolitanizmleri, moral ve hukuksal tikelcilikleri noktasında çökmüştür.[9] Sözünü ettiğimiz evrensellik-tikellik gerilimi burada da kendisini göstermektedir. Demokratik özbelirlenim paradoksu, kendi otonom yasasını oluştururken içerideki-dışarıdaki ayrımını üreten ya da zaten var olan bu ayrıma çözüm bulmakta başarısız olan politik aktörlerin ortaya koymuş oldukları pratiklerde kendisini göstermektedir. Bir tarafta hak kavramı yer alırken, diğer yanda haklara sahip olma hakkının hükümranın imtiyazına konu olabilmesi, hem Kant'ın hem de Arendt'in düşüncesindeki bir ikilemi yansıtmaktadır. Bu ikilemin aşılması için öncelikle *demos*'u egemen olarak inşa eden ve aynı zamanda bu egemenliğin meşru temellerini temel insan haklarına bağlılık ilkesinde tesis etmek isteyen bakış açılarının, kendi sınırlarını yaratan ve bu sınırın ötesindekileri "dışarıdakiler" olarak kodlayan kusurlu yönlerinin ifşa edilmesi gerekir. Kant ve Arendt'in düşüncelerinde de mevcut olan bu kusurlu yanların, söylem etiğinin normatif ilkeleri ve bu ilkelere dayalı olarak ben ve sen arasında kurulmuş bir diyalojik ilişkiden türetilmesi

gibi bir çözüm ile, yani metafizik sonrası/dışı bir hak temellendirmesi ile düzeltilebileceğini belirten Benhabib, Kant'tan beslenerek şu ilkenin merkeze alınması gerektiğini öne sürer: "İnsan hakları ya da temel haklar, senin bireysel özerkliğini ortaya koymanı olanaklı kılabilen ve destek verebilen normlardır."[10]

Bu ilke elbette ki Kant ve Arendt'in düşüncelerinde de mevcut olan öznelerarasılık kavrayışının, yurttaşlar arasında tesis edilen bir bağıntı ilkesinin ürünüdür. Zira her iki düşünür için de moral-politik bakımdan özerk olmak demek, öz-çıkardan bağımsız bir biçimde davranabilmek, yani kendi varoluşunu diğer *ben*'lerle diyalog ve etkileşim içerisinde gerçekleştirebilmek demektir. Ancak Benhabib, bu ilkenin metafizik sonrası bir temellendirme biçimine dönüşebilmesi için söz konusu hak kavrayışının, öncelikle bu hakka sahip olmayanlar üzerinden tesis edilmesi gerektiğini düşünür. Başka bir deyişle egemen otoriteler tarafından sesi kısılmış, görünmez hale getirilmiş, göçe zorlanmış ya da vatandaşlık hakları ellerinden alınmış, ulus-devlet paradigması içerisinde haksızlığa maruz kalmış, kısacası prosedürel ya da pratik olarak haklara sahip olma hakkını kullanamayan insanların öncelikli olarak söz sahibi olmasının beklendiği bir söylem etiğinin etkin kılınması gerektiğini düşünür. Dışarıda bırakılanları söylem etiğine dahil etmenin ne kadar adil olduğu ve bu dahil etme kurallarını kimin belirleyeceği sorusu çözülmez bir paradoks gibi görünse de aramızda yaşayan yabancı uyruklulara, yabancılara ve ötekileştirilmiş olanlara dair tutumumuzun liberal demokrasiler için olduğu kadar demokratik bir bilince erişme yönünde kararlı tutum sergileyen yurttaşlar için de bir sınav olduğunu hatırlamak gerekir. Bu nedenle Benhabib'in demokratik yinelemeler olarak adlandırdığı, Arendt'in başka bir tarzda zihnin genişlemesi olarak ifade ettiği gelişmeyi ancak bu tutum sayesinde kazanabiliriz. Benhabib'in de üzerinde ısrarla durduğu gibi, kozmopolitan amaçların evrensel ve soyut karakteri için bir düzeltme sağlanacaksa bu, mülteci, sığınmacı, azınlık ya da vatansız konumundaki bireylerin merkeze alınması ile mümkün olabilir.

Mülteciler ve sığınmacıların haklara sahip olma konusundaki durumları, haklar sisteminin kıyısında gezinen bu insanların, sistemin kör noktalarını ortaya sermesi bakımından önem taşır. Bu kör nokta, Benhabib'in de belirttiği gibi hukukun üstünlüğünün bir istisna durumu kavramsallaştırılmasında cisimleşmiş tersine akışıdır.[11] Yaşama, özgürlük ve mülk hakları korunduğu zaman bile hareket, istihdam ve katılım haklarının katı bir biçimde sınırlandırıldığı bu insanlar, temel insan haklarına sahip oldukları varsayılmış olsa bile pratikte haklara sahip olma hakkından mahrum bırakıldıklarından, kendisini bir istisna hali kavramsallaştırmasında hissettiren şiddet olgusunun mağdurları olarak şu gerçeği gösterirler: Ulus-devletler bu insanları istisna durumunda alıkoyarak *ben* ile *sen*'i, *biz* ile *siz*'i ayıran sınırları daha da keskinleştirmekte ve bir yandan da ulusal olarak sınırları belirlenmiş bir egemenlik anlayışı

içerisinde tanımlanmaya çalışılan insan haklarının yapısal ikilemini sürdürmektedirler.[12]

Bu ikilemin adil bir demokratik haklar sistemi içerisinde aşılabilmesi ve Kant'tan miras alınan kozmopolitan mirasın haklar sistemi içerisinde yeniden içeriklendirilebilmesi için söylem etiğinin yeterli olup olmadığı tartışılabilir. Ancak burada şu önemli noktayı gözden kaçırmamak gerekir: Haklara sahip olma hakkına ve evrensel konukseverlik gibi bu hakların cisimleştiği somut pratikleri test etme imkanı sağlayan toplumsal sorunlara dair yaklaşımımız, demokratik tutumlarımızı sınayabileceğimiz bir turnusol kağıdı işlevi görür. İçinde bulunduğumuz çağ, Benhabib'in de belirttiği gibi "Hiçbir insan yasadışı değildir" görüşünü yüksek sesle dillendirmemiz gereken bir çağdır. Bu yüzden Benhabib'in uyarılarını dikkate alarak Kant ve Arendt'in kozmopolitanizm idealinden beslenen evrensel konukseverlik ve haklara sahip olma hakkını yeniden düşünmek gerekir.

Arş. Gör., Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, ozlemduva@yahoo.com.

Notlar:

1 Kant'ın antropolojisi, onun hukuk ve politika anlayışının temeli olan bir insan tasarımını ortaya koyması nedeniyle önem taşır. Kant'ın düşüncesi içerisinde insansallaşma, ancak diğerleriyle kurulan bir ortak dünya içerisinde mümkün olabilmektedir. Bunun hukuk alanındaki karşılığı ise sivil birliğin içerisine dahil olmuş yurttaşların sahip olacağı hakların, bütün yurttaşlar arasında söz konusu olan bir bağıntıda ve yükümlülüğe dayalı bir sözleşme ekseninde şekillenmesidir. Kant'ın felsefi antropolojisine dair ayrıntılı bilgi için Bkz. Immanuel Kant; *Anthropology A Pragmatic Point of View,* Trans.: Robert B. Louden and Manfred Küehn, Cambridge University Press, 1996

2 James Bohman; "Republican Cosmopolitanism", *The Journal of Political Philosophy:* Vol. 12, Number: 3, 2004, s: 351

3 Immanuel Kant; "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch" Trans.: H.B. Nisbet, *Kant: Political Writings,*Ed: Hans Reiss, Cambridge University Press, 1994, s: 93-130

4 Bkz. Immanuel Kant; *The Metaphysics of Morals*, Ed: Mary Gregor, Cambridge University Press, 1996,S:1-97

5 Hannah Arendt; *Totalitarizmin Kaynakları II: Emperyalizm*, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay, 1998

6 Hannah Arendt; "Nightmare ang Flight", *Reflections On Literature and Culture*, Ed.: Susannah Young-Ah Gottlieb, Stanford University Press, 2007 s: 92

7 Seyla Benhabib; *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*,

Çev: Berna Akkıyal, İletişim Yay., 2006, s: 13

8 A.g.e. S:82

9 Ag.e. S:76

10 Seyla Benhabib; *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Çev: Berna Akkıyal, İletişim Yay. 2004 S:142

11 A.g.e. S:172

12 Carl Schmitt; *The Concept of Political*, Trans.: George Schwab, University of Chicago Press, 1996, s: 47-50

Kaynakça:

Arendt, Hannah; "Nightmare ang Flight", *Reflections On Literature and Culture*, Ed: Susannah Young-Ah Gottlieb, Stanford University Press, 2007

Arendt, Hannah; *Totalitarizmin Kaynakları II: Emperyalizm*, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yay, 1998

Benhabib, Seyla; *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, Çev: Berna Akkıyal, İletişim Yay. 2004

Bohman, James; "Republican Cosmopolitanism", *The Journal of Political Philosophy:* Vol. 12, Number: 3, 2004, s: 351

Kant, Immanuel; "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch" Trans: H.B. Nisbet, *Kant: Political Writings,*Ed: Hans Reiss, Cambridge University Press, 1994

Kant, Immanuel; *The Metaphysics of Morals*, Ed: Mary Gregor, Cambridge University Press, 1996

Schmitt, Carl; *The Concept of Political*, Trans.: George Schwab, University of Chicago Press, 1996

Karl Jaspers'te Avrupa Düşüncesi

H. Haluk Erdem

1. Giriş

Avrupa'nın ne olduğu ve nereye gittiği tartışmaları bir süredir filozofların da gündemindedir. Avrupa'nın başkalaşıma uğradığı saptamalarından Avrupa'nın bir kriz içinde olduğunu söyleyenlere, farklı biçimlerde Avrupa olduğunu düşünenlerden Avrupa merkezci bakış açısının her şeyi belirlediği yönündeki iddialara kadar çeşitli yaklaşımlardan Avrupa üzerinde sorgulamaların yapıldığını ve yapılmaya devam ettiğini görüyoruz. 20. yüzyıl felsefesinin önemli isimlerinden birisi olan **Karl Jaspers** de (1883- 1969) Nazi döneminde Avrupa'nın her alanda nasıl yıkıma doğru gittiğini içinde yaşayan birisi olarak konuyla ilgili tartışmalara katılmıştır. Onun 1946 tarihinde Cenevre (Genf)'de verdiği *Avrupa Tini Üzerine* başlıklı konuşması konumuz bakımından önem taşımaktadır. **Jaspers** bu konuşmasında kendi temel felsefi düşüncelerini de yansıtmaktadır.

2. Avrupa Nedir?

Avrupa'nın ne olduğu sorgulamasında karşımıza çıkan ilk yaklaşım onun coğrafi bir sınırdan ibaret olduğudur. Bu yaklaşıma göre Avrupa Atlantik Okyanusu'na kadar uzanan küçük bir yarımadadır. Avrupa'yı yalnızca belirli bir coğrafi terim olarak açıklamanın dışında başka yaklaşımlar da vardır. Avrupa, belirlenen bu mekân üzerinde "tinsel (geistig)" bir ilkeyi mi ifade etmektedir? "Tinsel ilke" terimi, Akdeniz çevresinde yaşayan antik dünyanın Yunan-Roma toplumunu içine alan bir ifadedir. Ortaçağ dönemine gelindiğinde Avrupa artık Hıristiyanlık olarak açıklanmaktadır. Bugün için "Batı olarak Avrupa" ifadesinin Hıristiyanlık dininin sınırları gibi Amerika ve Rusya'yı içine aldığını düşünen **Jaspers**, tinsel anlamda bambaşka bir görünüm içinde olunduğunu dile getirmektedir. Çin ve Hindistan Batılılar için artık yabancı bölgeler olmaktan çıktıktan, Polinezya'nın yanı sıra Avustralya ve Afrika'ya olan ilginin oluşmasından beri Avrupalı olma bilinci bir dönüşüme uğramıştır. Avrupalı olma kibiri, kendini koruma, dünya tarihinin yalnızca Batının tarihi olduğu adlandırması, yabancı kültürleri meraklıların izledikleri müzelerde tutma anlayışının artık gerilerde kaldığını düşünen **Jaspers Hegel'**den bir alıntı yapar: "Dünya bir gemiyle etrafında dolaşılabilir hale geldi ve Avrupalı için yuvarlıktır. Henüz ya çabaya değmediği ya da henüz bilinmediği için tahakküm altına alınamayan şeyler, tahakküm altına alınacak."[1]

Jaspers'in birbirinden bağımsız olarak ortaya çıkıp gelişen Çin, Hindistan

ve Batı'yı tinsel anlamda birbirlerine eşit değerde görmektedir; çünkü bu kültürlerde insan olmanın en yüksek değerleri yaratılmıştır. Hıristiyan inancı için **İsa** "dünya tarihinin ekseni" (Achse der Weltgeschichte) anlamını taşımaktadır. Her şey **İsa**'dan gelmekte ve İsa'ya geri gitmektedir. Oysa **Jaspers** dünya tarihinin eksenini İsa'dan önce 800 ve 200 yılları arasındaki zaman diliminde görmektedir. Bu tarihler arasında **Homer**'den **Archimedes**'e, peygamberlerden **Zarathustra**'ya, Upanişatlardan **Budha**'ya, **Laotse**'den **Konfuçyüs**'e ve **Tschuang-tse**'ye kadar pek çok düşünür yaşamıştır. Bu isimler bugün de geçerli olan kültürlerdeki bütün temel düşünceleri ileri sürmüşlerdir. Söz konusu zaman diliminde insanın sınır durumlarını ortaya koyan sorular ileri sürülmüş, insanı yan yana getiren benzerlikler görülmüştür. İnsana ait ileri sürülen temel sorular bu üç farklı dünyayı birbiriyle karşılaştırmış, bütün farklılıklar içinde aynılıkların görülmesini beraberinde getirmiş, birbirlerini anlamalarını sağlamıştır. Benzer tinsel kökenler daha sonra tamamen farklı gelişim yönlerine doğru gitmiştir. Avrupa'nın son dört yüzyıl içinde Çin'den ve Hindistan'dan radikal olarak farklı yöne gitmesinin nedeni evrensel bilim ve tekniktir. Bir süre sonra bilim ve teknik dünyanın kaderi durumuna gelmiştir. **Jaspers** dünya tarihine ilişkin ortaya konan soruları **Max Weber**'in temel sorular olarak ileri sürdüğünü düşünmektedir. Ona göre **Weber**'in sorduğu "üç büyük kültürün ortak noktasının nedir? Batıya özgü olan nedir? Neden Batıda bir kapitalizm vardır?" gibi sorular önemlidir.

Jaspers Avrupa sorununu bu tartışmalardan sonra şöyle açıklamaya girişir:

> "(...) Avrupa Homer, Äschylus, Sophokles, Euripides'dir. [Avrupa] Phidias, Platon, Aristoteles, Plotin'dir. [Avrupa] Virgil, Horaz, Dante, Shakespeare, Goethe'dir. [Avrupa] Cervantes, Racine, Molière'dir. [Avrupa] Lionardo, Raffael, Michelangelo, Rembrandt, Valasquez'dir. [Avrupa] Bach, Mozart, Beethoven'dir. [Avrupa] Augustin, Anselm, Thomas, Nicolaus Cusanus, Spinoza, Pascal, Kant, Hegel'dir. [Avrupa] Cicero, Erasmus, Voltaire'dir. [Avrupa] katedraller, saraylar ve harabelerdir. [Avrupa] Kudüs, Atina, Roma, Paris, Oxford, Genf, Weimar'dır. [Avrupa] Atina'nın demokrasisi, Roma'nın cumhuriyeti, İsviçreli, Hollandalı, Anglosaksonyalı'dır. Sona ulaşamıyoruz. Kalbimizde yer eden her şeyi, tinin, ahlakiliğin, inancın ölçülemeyen zenginliğini saymak isteriz."[2]

Jaspers'in Avrupa'nın ne olduğunu açıklama çabası seçtiği üç kavramla ortaya konur: "Özgürlük, tarih, bilim." Avrupa'yı açıklama denemesi olan bu üç kavramdan **Jaspers**'in ne anladığına değinelim.

Özgürlük Avrupalıyı huzursuzluk ve devinim içinde bırakan bir kavramdır. Avrupalı özgürlüğü isterken onun olmadığını da bilir. Özgürlüğe kesin olarak sahip olduğunu sandığı anda özgürlük kaybolup gitmiştir. Özgürlük **Jaspers**'e göre başına buyrukluğun, keyfiyetin aşılmasıdır. Özgürlük

kişinin tek kendisi için sahip olduğu bir durum değildir. Kişi başkalarıyla bağlantısında özgürlüğe ulaşabilir. "Özgürlük kendini yalnızca toplum içinde gerçekleştirir. Başkalarının özgür olduğu ölçüde özgür olabilirim" der **Jaspers**.

Jaspers özgürlüğün iki biçimini belirler: İlki kişinin bir başka kişiyle sevenlerin savaşımıyla ortaya çıkan içsel özgürlük, diğeri toplumsal-politik özgürlük. Avrupa'da bu iki biçim de ortaya çıkmaktadır. Özgürlüğü insanın hakikatiyle bağlantısında gören **Jaspers**, nasıl mutlak hakikat yok ise, mutlak özgürlük de yoktur; dolayısıyla hakikat yolda olma sürecidir. Özgürlüğü kişinin yalnızca kendi başına içsel bir sürecinin ifadesi olduğunu anlamayan **Jaspers** bu konuda vurguladığı bir ifade vardır: "Başkasıyla birlikte olma", "sınırlar içindelik". **Jaspers** Avrupa kavramını özgürlükle ilişkilendirdiği "sınırlar içinde yaşam" dışında "kutupluluk içinde yaşam"ı dile getirir.[3] Bu ifadelerden **Jaspers**'in ne anladığını biraz daha açıklamakta yarar vardır.

2.1. Avrupa'yı Oluşturan Üç Kavram: Özgürlük, Tarih ve Bilim

"Kutupluluk içinde yaşam" Avrupa'nın içinde yer aldığı durumu karşı durumla geliştirmesi anlamına gelmektedir. Avrupa parlak, kuşatıcı düzenleri tanıdığı gibi devrimlerin huzursuzluğunu da tanımıştır. Bu, muhafazakârlık ve kökten kırılmaları içine almak demektir. Dinsel inancın içtenliğiyle barışma yanında nihilist reddetme söz konusudur. Hıristiyan-evrensel otoriteye itaat etme kadar Aydınlanma düşüncesi de bu kutupluluk içinde yer almıştır. Bir yandan felsefede büyük sistemler oluşturulurken daha sonra bu açıklamalar zarar görmüştür. Kişisel ve özel yaşanırken, kamu bilinci de yaşanmaktadır. Avrupa'nın kökenlerinde Antik kültür ile Hıristiyanlığın büyük anti tezi ve diyalektiği yer almaktadır. Birbirleriyle savaştılar, birbirleriyle birleştiler. Avrupalı olmanın içinde kilisenin, devletin, ulusların, Roma ve Germen uluslarının, Katoliklerin ve Protestanların, teolojinin ve felsefenin önermeleri vardır. Avrupa "dünya ve aşkınlığı", "bilim ve inancı", "dünyasal biçim ve din"i birbirleriyle bağlamaktadır.[4]

Jaspers kişinin özgürlüğünün kendisine bağlı olarak ortaya çıkmadığını, kişinin varoluşunun aşkınlıkla bağlantısında kendisine hediye edildiğini dile getirir. Bu, varoluşsal özgürlüğün aşkınlıkla ilişkisidir. Özgürlükte bir başka yön daha vardır: Özgürlüğün diğerlerinin özgürlüğüne bağlı oluşu. Özgürlüğün kişinin kendisiyle ve başkasıyla ilişkisinde ortaya çıkışı yine bir kutupluluğu gündeme getirmektedir. Nihilizm ve temellendirilen varlık bilinci Avrupalının karşısında yer alan iki farklı durumdur. "Tarih bilinci" ve "bilim istemi" özgürlük içinde kök salmaktadırlar.

Jaspers'e göre özgürlük tarih istemiyle olgunlaşmaktadır. Avrupalı somut özgürlük ister. Bu, insanın özgürlüğünün diğer insanların özgürlüğüne bağlı olduğunu söyler. Özgürlük batılı anlamda hiç kimsenin erişemediği

bir kavram olduğundan, özgürlüğü elde etmek için tarih zorunludur. Batılı tarih içinde yan yana konuşarak özgürlük hareketleri vardır. Atina'da, Roma cumhuriyetinde, eski İzlanda'da, geç Ortaçağ şehirlerinde, İsveç ve Hollanda'nın kurulmasında, diktatörlükle ortadan kaldırılmasına rağmen Fransız devriminin düşüncelerinde, İngiltere ve Amerikalıların klasik politik tarihinde özgürlük yer almıştır. Özgürlüğün soyut bir amaç yapıldığı yerde yeni bir şiddet yolu açılmıştır. İnsanların birlikte eyledikleri yerde, özgürlüğün gerçekleşmesi için somut adım atıldığında özgürlük de hayata geçmiştir. "Tarihe ilişkin bilgi olmadan hiçbir zaman gerçek tarih de olmaz. Bunun için yalnızca Avrupa'da evrensel tarih bilimi ve tarih felsefesi vardır" der **Jaspers**.[5] Buna rağmen hiçbir araştırmacı ve tarih filozofu tarihin seyrini önceden ortaya kuramaz. Tarih tasarımı hep açık kalacaktır; çünkü tarihin sonu yoktur.

Özgürlüğün tarih gibi ilişkili olduğu bir başka kavram da bilimdir. Bilim yalnızca pratik tekniğe ulaşmamızı sağlayan genel geçer- zorunlu düşüncelerin bir oyunu değil, aksine "bilebilirliği evrensel olarak bilme isteği"dir. Avrupa, modern araştırmalarda bilimin iktidara dönük sonuçları olduğu kadar bilime olan merakı da kabul etmektedir. Avrupa bilimi durağan düşüncelerin bir noktası olarak görmez. Bilmenin sınırlarını, anlamını, bilmenin biçimlerini ve yöntemleri aydınlatır. Böyle bir bilim yaklaşımı Çin, Hindistan ve eski Yunan'dan bu yana gelmiştir. Örneğin Yunan bilimi yalnızca bir varsayım ve eğitim aracıydı. Bilmenin insanı özgür kıldığını düşünen Jaspers bilimi, özgürlük ve tarih gibi bitmişliği olmayan kavram olarak ele alır ve bu gerekçeyle de Avrupa'nın henüz tamamlanmadığını, bitmediğini ileri sürer.[6]

Sonuç ve Değerlendirme

Karl Jaspers'in Avrupa sorgulaması onun Avrupa merkezci bakış açısı dışına çıkmasının da bir yansımasıdır. Jaspers'e göre insan oluşun temel sorunlarını yalnızca Avrupa ileri sürmemiş, bunun yanında Çin ve Hindistan önemli rol oynamıştır. Avrupa'yı biraz da diğer kültürleri anlayarak sorgulayabiliriz. Jaspers'in Avrupa'yı yalnızca coğrafi ve siyasi bir terim olarak görmemesi dikkate değerdir. Bugün Avrupa'nın içinde bulunduğu krizin bir yönü biraz da buradadır. Avrupa tinsel bir kavramdır. İçinde bilim, sanat ve felsefe vardır. Kültür Avrupa'sı Avrupa kültürü ifadesinden daha önceliklidir.

Jaspers tarih bilincinin özgürlükle ilişkisini Avrupa'yı açıklama çabalarının bir parçası yapmıştır.

Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, hasanhalukerdem@yahoo.com.tr

Notlar:

1 Karl Jaspers, "Vom Europäischen Geist", *Rechenschaft und Ausblick*.

Reden und Aufsätze, Piper Verlag, München, 1951, ss. 236.
2 Karl Jaspers, *a.g.e.*, ss. 238.
3 Karl Jaspers, *a.g.e.*, ss. 240.
4 Karl Jaspers, *a.g.e.*, ss. 241.
5 Karl Jaspers, *a.g.e.*, ss. 244.
6 Karl Jaspers, a.g.e, ss. 246.

Kaynakça:

JASPERS, Karl, "Vom europäischen Geist", *Rechenschaft und Ausblick. Reden* und *Aufsätze*, Piper Verlag, München, 1951.

David Hume'da Zorunluluk ve Özgürlük: Humecu Uzlaştırma

Emin Çelebi

Giriş

Özgürlük, psikolojik, antropolojik, metafizik, dinsel, ahlâksal, siyasal ve toplumsal boyutları olan bir kavramdır. Nitekim düşünce tarihinde özgürlük problemi bu boyutları ile tartışılagelmiştir. Fakat bizim bu çalışmada ele alacağımız özgürlük nosyonu, bireyin kendi içsel dünyasında iradî olarak davrandığı duygusu ile eylemde bulunurken gerçekleşen olgusal durum arasındaki uyumun neliğine ilişkin olacaktır. Bu boyutuyla özgürlük problemi, "Her olayın bir nedeni vardır." yargısı ile tanımlanan nedensellik ve dolayısıyla zorunluluk ilkesine karşıt bir durum olarak ortaya çıktığı kabul edilir. Çünkü her olayın bir nedeni olduğu yargısıyla özgürlüğe sahip olma arasında felsefî olarak bir bağdaşıklığın olmadığı kabul edilmektedir.[1] İşte bu noktada David Hume'un analizlerinin farklı bir perspektif sunduğu söylenebilir.

Hume, bilim ve felsefenin başlangıçtan günümüze kadar ele aldığı konularda biricik problemin, tartışmaya konu olan kavram ve terimlerin farklı anlamsal zeminlerde ele alınması ve bu hususta bir uzlaşının olmaması olarak görür. Ona göre özgürlük ve zorunluluk kavramları da bu türden bir tartışmadan nasibini almış ve problematik olarak görülmüştür. Ne var ki o, problemi salt kavramlar üzerinden işlemeyip, farklı ve alışılmadık bir metodoloji ve yaklaşım ile ele alarak kesinleştireceği iddiasındadır.[2]

Özgürlük problemi, "irade" kavramıyla çok yakın ilişkilidir. İradî olarak davranmak yahut davranmamak, özgür olmak yahut olmamakla eş değer kabul edilmiştir. Bu bakımdan düşünürümüzün özgürlük ve zorunluluk tanımlamasına geçmeden önce, irade ve özgürlük arasında nasıl bir ilişki varsaydığına değinmek gerekir.

İrade ve Özgürlük

Hume felsefesinde tutkular ile aynı doğal zemine dayandırılan irade (will), acı ve hazzın tüm dolaysız etkileri arasında en çarpıcı olanıdır. Ona göre irade, tutkular arasında sayılmasa da doğasını ve özelliklerini tam olarak anlamak, tutkuları anlamak için zorunludur. Hume tarafından "Bilerek bedenimizin herhangi bir yeni eylemini ya da anlığımızın yeni algısını ortaya çıkarırken duyumsadığımız ve bilincinde olduğumuz içsel izlenim" olarak tanımlanan irade, öte yandan, paradoksal bir biçimde,

tıpkı, kendini beğenmişlik, kendinin küçük görme, sevgi ve nefret izlenimleri gibi tanımlanması olanaksız ve aynı zamanda tanımlanması gereksiz bir izlenim olarak da değerlendirilir.[3] Çünkü iradenin buyruğuyla ortaya çıkan bedensel edimler, her gün meydana gelen diğer doğal olaylar gibi deneyle sabit olgusal durumlardır. Bu devinimi meydana getiren kuvvet, diğer doğal olaylardaki gibi bilinemez ve kavranamazdır. Çünkü bunların şuuruna sahip olamayız. Bunların işleyişi anlayış ve kavrayışımızı büsbütün aşan şeyler olup, bunlar hiçbir şekilde bir iç duyumun veya şuurun kopyası değildir.[4]

Söz konusu kavramın mahiyetine ilişkin herhangi bir epistemolojik saptama yapmayıp, sonuçları bakımından bir takım çözümlemeler yapan Hume, bir tanım yapmaktan kaçınsa da, gerçekte yaptığı şey bir tanımlamadır. Fakat filozofun burada tanımlamadan kastettiği şeyin tanıtlama olduğunu söylemek gerekir. Epistemolojisinin ana hatlarını göz önüne alarak değerlendirdiğimizde, Hume eylemlerimiz ile irade arasındaki bağın veyahut eylemlerimizin devinim ilkesinin tecrübe edilemezliğine vurgu yapmaktadır. Hume'un iradeyi, "bilerek yaptığımız eylemlerin farkında olma" şeklindeki tanımlamasını da, isteme, arzu etme, tercih etme gibi anlamları ihtiva eden "irade" kavramının pasif bir duyuşa indirgenmesiyle eş değer olduğunu söyleyebiliriz. Bu durumda acaba Hume, akıl irade ilişkisini hangi çerçevede görmektedir? Akıl iradenin eylemleri için bir üretici ilke olması mümkün müdür?

Eski ve modern ahlâk felsefesinin aklı tutkuya üstün tutan ve eylemlerimizin kaynağı noktasında yegane ilke sayan öğretisine karşın Hume, aklın iradenin eylemleri için herhangi bir güdü olamayacağını ve onun iradenin yönetimindeki tutkuya karşı çıkamayacağını tanıtlamaya çalışır.[5] Bu bağlamda fikirlerini şöylece ortaya koyar:

Herhangi bir nesneye karşı isteksizlik eğilimi akıldan doğmaz. Bunun yerine ya acı ya da haz beklentisinden doğar. Söz konusu dürtü akıldan doğmaz, fakat sadece onun tarafından yönetilir. Ve bu heyecanlar kendilerini o nesnenin bize akıl ve deneyim tarafından gösterildiği gibi neden ve etkilerine dek genişletirler. Şayet hem nedenler hem de etkiler bizim için ilgisiz ise, kimi nesnelerin nedenler, kimilerinin ise etkiler olduğunu bilmek bizi en küçük bir biçimde kaygılandırmaz. Nesnelerin kendilerinin bizi etkilemedikleri yerde, bağlantıları onlara hiçbir zaman herhangi bir etki vermez. Aklın fonksiyonu bu bağlantının keşfinden başka bir şey olmadığı için, nesnelerin bizi etkileyebilmesi onun aracılığıyla olmaz. Akıl yalnız başına hiçbir zaman herhangi bir eylem üretemeyeceği ya da irade doğuramayacağı için aynı yetinin iradeyi önlemeye ya da herhangi bir tutku ya da duygu ile önceliği tartışmaya yetenekli olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Akıl adeta tutkunun kölesidir.[6]

Her ne yaparsak yapalım, sebeple netice arasında beraberlik ve yan yana gelmekten başka zorunlu bir bağ göremeyeceğimizi söyleyen Hume, iradenin beden üzerindeki etkilerinde de anlığın kendi yeti ve fikirleri

üzerinde de durumun böyle olduğunu söyler. Dolayısıyla bizim hem iç hem dış duyumuza görünmeyen bir şey için herhangi bir fikre sahip olmak imkanı da görünmemektedir.[7]

İrade ve özgürlük ilişkisine gelince; Hume, özgür iradenin insanın eylemleri ve nitelikleri açısından hiçbir yerinin olmadığını düşünür. İradî olanın özgür olduğu şeklinde bir yargıyı doğru kabul etmeyen filozofumuza göre, eylemlerimiz yargılarımızdan daha iradî olmalarına rağmen, birinde ötekinden daha özgür değilizdir.[8] Ona göre, özgürlük düşüncesinden, zorunluluk konusunda anlatılan ve kabul edilen zorunluluk anlayışına karşıt olarak, edimlerin, güdüler, eğilimler ve bunlarla ilişkili olan diğer durumlarda, bunların birbirlerinden çıkarsanmasına olanak tanımayacak kadar az bağlantılı olduğu sonucu çıkarılmamalı ve öyle anlaşılmamalıdır. Olsa olsa iradenin determinasyonlarına göre hareket edip etmeme gücü olarak anlaşılmalıdır. Bu da şu demektir: Hareketli ya da hareketsiz kalmaya muktediriz. Bu varsayılan özgürlüğün, mahpus ve zincire vurulmamış herhangi birine ait olduğu evrensel olarak kabul edilmiştir. Bu durumda ona göre burada tartışma konusu olan bir şey yoktur.[9] Dolayısıyla, felsefî antropolojide "yapıp etmeler zenginliği içinde olan insanın, bu doğal yaşama biçimi arasında tercih yeteneğini kullanma veya bunu gerçekleştirecek imkana sahip olması" olarak tanımlanan[10] özgürlükle ilgili bir sorunu yoktur. Başka bir deyişle, ona göre yapılan bu tanımlama, özgürlük teorisinin mahiyetini ve sınırlıklarını belirlemede yeterli değildir ve özgürlük olarak tanımlanamaz. Bunun için o, meseleyi kendi epistemolojisinin özü olan nedensellik ve zorunluluk ilkesi çerçevesi içerisinde ele alır.

Zorunluluk ve Özgürlük

Hume, özgürlük konusunu irdelerken, dışsal nesnelerin, hareketlerinde, itimlerinde ve bileşimlerinde zorunlu olarak bir yapı tarafından determine edildikleri evrensel bir kabulünü kalkış noktası yapar. Zihnin eylemlerinde bu tür bir zorunluluğa tabi olup olmadığının bilinmesi, maddenin irdelenecek işlemlerinde, zorunluluk düşüncesinin dayandığı temeli ve aralarındaki zorunlu nedenselliğin mahiyetini incelemekle anlaşılabilir. Ona göre, maddenin parçalarının bileşimi (cohesion), onları açıklamada ne kadar güçlükle karşılaşsak karşılaşalım, doğal ve zorunlu ilkelerden doğmuştur. Aynı şekilde insan toplumu da benzer ilkeler üzerine kurulmuştur. İki mermer parçasının bileşimi ile iki yabancı gencin birleşmesi aynı oranda açıktır. Hatta toplumsal ilkeleri açıklamak için daha kolaydır.[11]

İnsana dair işlerin her zamanki sürecine kısaca ve genel olarak bakıldığı zaman insanlığın, cinsiyetlerinin, çağların, hükümetlerin, koşulların ya da eğitim yöntemlerinin farklılığına göre, doğal ilkelerin aynı biçimdeşlikleri ve kurallı işlemleri görülebilir. Tıpkı doğanın unsurlarının ve güçlerinin karşılıklı eylemlerinde olduğu gibi, benzer nedenler yine benzer etkiler

üretirler.[12] Çünkü, insanın kendi bedeni yapısı, doğanın bir parçası gibi belli bir mekanizma ile çalışmaktadır.[13] İster maddenin olsun ister zihnin olsun herhangi bir eylemin zorunluluğu kelimenin tam manasıyla eylemi yapan kendilikteki değil, eylemin irdeleyebilen herhangi bir düşünen yada akıllı bir varlıktaki bir niteliktir. Bu nitelik ise düşüncesinin kimi önceki nesnelerden çıkarsama belirleniminden oluşur.[14]

Hume, her çeşit eylem ve edimimizin temelinde, insanlık hakkında edindiğimiz deneyimin yattığını söyler. Örneğin tarihçinin doğru sözlülüğüne güvenimiz olmasaydı tarih diye bir şey olmazdı. Yasaların ve hükümet şekillerinin toplum üzerinde benzer etki ve nüfuzları olmasaydı siyaset; tikel karakterlerin tikel duyguları meydana getirmede kesin ve belirli bir gücü olmayıp, bu duyguların da eylemler üzerinde etkisi olmasaydı ahlâkın temeli olmazdı. Dolayısıyla ona göre, zorunluluk doktrinini ve güdülerden iradî edimlere, karakterlerden davranışa yapılan çıkarsamayı kabul etmeksizin, herhangi bir bilim veya eyleme girişmek imkansız gibi görünmektedir.[15]

Hume, hükümdarın tebasına yerine getireceklerini bekleyerek buyruklarda bulunması, bir tacirin kendi iş temsilcisinde beceri araması, bir insanın hizmetçilerinin boyun eğmesinden kuşku duymaması gibi, kendimizin ve başkalarının eylemlerinin öncelikli olarak bizi ilgilendirmesinden ötürü, bu nevi iradî eylemlerin zorunluluktan doğduğuna inanır.[16] Çünkü yerine getirilebilirliğe dair bir beklenti zorunlu olmasa, böyle bir buyruğun verilmesi anlamsız olurdu. Hume, fiziksel zorunluğu kabul edişimizi, "zihni dar kalıplar içine sıkıştırmak" olarak değerlendirerek, iradî edimler alanında söz konusu zorunluluğu kabul etmek daha kolay olacağını düşünür. Çünkü iradî edimlerin, güdüler, şartlar ve karakterle düzenli bir beraberlik gösterdiği açıktır. Aynı şekilde birinden diğerine çıkarsamalar yaptığımız da tartışmasızdır. Bunun için hayatımızın her maksadı, davranışı ve eylemimizin her adımında zaten tanımış olduğumuz bu zorunluluğu sözle de kabule mecbur olmalıyız.[17]

Hume'a göre tıpkı bir çeşit nedenin olması gibi, sadece bir çeşit zorunluluk (necessity) vardır. Fiziksel ve ahlâksal zorunluluk arasındaki ayırımın doğada herhangi bir temeli yoktur. Fiziksel zorunluluğu oluşturan şey, zihnin determinasyonunun yanı sıra nesnelerin değişmez birlikteliklerdir. Bunların ortadan kaldırılması, şans ile aynı şeydir. Nesnelerin ya bitişik olmaları veya olmamaları gerektiği ve zihnin bir nesneden diğerine geçmeye determine olması veya olmaması gerekli olduğu için, şans ve mutlak bir zorunluluk arasında herhangi bir ortak nokta kabul etmek olanaksızdır. Bu birlikteliği ve determinasyonu zayıflatmak zorunluluğun doğasını değiştirmez. Çünkü cisimlerin işlemlerinde bile bunlar, bu ilişkinin farklı bir türünü üretmeyen farklı değişmezlik ve kuvvet derecelerine sahiptir.[18] "Bütün insanların karakter ve davranışlarının tıpkı bedenlerinin benzerliği gibi benzer oldukları" savına dayanan Hume, kendi özgürlüğümüzü ispatlamak için iradî

eylemlerde dilediğimiz gibi bulunduğumuz durumlarda, özgürlüğümüzü gösterme isteği, eylemlerimizin biricik güdüsü olduğu için hiçbir zaman kendimizi zorunluluk bağlarından kurtaramadığımız kanaatindedir. Ona göre, kendi içimizde bir özgürlük duyduğumuzu hayal edebiliriz. Fakat bir seyirci (spectator), genellikle eylemlerimizi güdülerimizden ve karakterimizden çıkarsayabilir. Çıkarım yapamadığı durumlarda bile, genel olarak durum ve huyumuzun her koşulu ile ve yapı ve eğilimimizin (complexion and disposition) en gizli kaynakları ile eksiksiz tanışık olmuş olsaydı, eylemlerimizi çıkarsayabileceği vargısına ulaşır. Hume'a göre işte zorunluluğun asıl özü budur.[19] Örneğin, insani edimlere ilişkin var olan kesin kanımız, örneğin evime giren bir dostumun hırsızlık yapmayacağına dair olan veya bana zarar vermeyeceğine dair olan eminliğim, sağlam yapılmış olan evimin yıkılmayacağına olan eminliğim kadardır. Fakat o kişinin cinnet hali geçirmiş olması veya bir depremin olması istisnai bir durumdur.[20]

Buna göre Hume'un insani dolayısıyla iradî eylemlere ilişkin zorunluluk kuramı, fiziksel evrende olduğu gibi iki temel öğe üzerine inşa edilmektedir. 1- Eylemlerin belirli karakter ve koşullarla olan sürekli beraberliği 2- Söz konusu belirli öğe ve objelerden yaptığımız zihinsel çıkarımlar.[21]

Hume, kendisinin tasvir ettiği sürekli beraberlikten ötürü yapılan çıkarımlara dayanan zorunluluğu, gerçekte bütün filozofların kabul ettiğini düşünür. Varmış gibi görünen farklılığın tamamen sözel bir tartışmadır.[22]

Zorunluluk doktrinini bu şekilde açıklayan Hume'a göre özgürlük, zorlamaya değil de zorunluluğa karşı bir konuma konulunca var olmayan tesadüf (chanse)le aynı şey olmaktadır. Çünkü ona göre hiçbir şey, varlığının sebebi olmaksızın mevcut olmaz ve tesadüfün herhangi bir parçası mevcut olan gerçek hiçbir kuvvete işaret etmemektedir.[23] Bu durumda bütün olgusal varlık dünyası ve insan edimlerine egemen olan nedensel yasalar ortadan kalkmaktadır. Bunun karşılığı ise Hume'un terminolojisinde şans veya tesadüftür.[24] Hume, nasıl ki Enquiry'de "zorunluluğu inkar eden prensibe göre işlenen en caniyene fiillerin bile fiilin sahibinin karakteriyle ilişiği olmamasından ötürü sorumluluk gerektirmediğini" söylediyse,[25] Treatise'de de zorunluluk kavramı yerine "özgürlük" kavramını koyarak aynı cümleyi tekrar eder. Bu tanımlamaya göre zorunsuzluk anlamındaki özgürlük tesadüf ile eşitlenir.[26] Bu temel çıkış noktasından hareketle Hume'un gerçekte yapmak istediği şey, zorunluluk doktrini ile özgürlük doktrinini uzlaştırmaktır. Nitekim buna "Humecu Uzlaştırma" (Humean Compatilism) adı verilir.[27]

Bu durumda, böyle bir zorunluluk ve özgürlük doktrininin ahlâk ve dolayısıyla sorumluluk ile ilişkisi nasıldır?

Bu soruya yanıt olarak Hume, öne sürdüğü zorunluluk ve özgürlük

doktrininin sadece ahlâka uygun olduğunu değil, aynı zamanda ahlâkın yerleşip gelişmesi için çok gerekli olduğunu iddia eder.[28] Çünkü özgürlüğün içinde olmadığı herhangi bir insan eylemi, övülmeye ve yermeye değer kazanmaz. Dolayısıyla bu tür fiiller ahlâki olmaktan uzaktır. Çünkü eylemlerimiz ancak karakter, iç tutku ve duygulanımların göstergesidirler. Söz konusu eylemler, bizim ahlâki duygumuzun objeleri olduğu için bu ilkeden türemedikleri ve tamamen dış baskılardan ileri geldikleri zaman övme ve yerme konusu olamazlar.[29] Hume'a göre bütün kanunlar ceza ve mükafat illeti üzerine kurulmuştur. Bu güdülerin iyi durum ve davranışları teşvik, kötüleri engelleyici olduğu bir temel prensip olarak kabul edilmiştir. Bu etkiye biz istediğimiz ismi verebiliriz. Fakat bu etki, edime bağlı olduğu için onu bir sebep sayabiliriz. Edimler doğaları gereği gelip geçici ve yok olucudurlar. Bunlar kendilerini yapan şahsın karakter ve eğilimlerinde bulunan herhangi bir sebepten ileri gelmedikleri zaman, bu edimlerin herhangi bir kıymeti yoktur. İyi olsalar sahibinin yüzünü ağartmayacakları gibi, kötü oldukları zaman da sahibinin utanmasını icap ettirmezler. Bu eylemler kınanabilir, din ve ahlâka aykırı olabilir. Fakat kişi bunlardan sorumlu değildir. Aynı zamanda bu edimler, bu kişide sürekli ve devamlı olan hiçbir şeyden ileri gelmedikleri ve geride de bu tür bir etki bırakmadıkları için, bu kişinin söz konusu eylemleri dolayısıyla cezalandırılması mümkün değildir. Dolayısıyla karakterle eylem arasında bir zorunlu ilişki varsaymak durumundayız. Aksi taktirde, zorunluluğu yani sebepleri reddeden prensibe göre, bir insan en caniyane fiilleri işlese de, bu fiiller o kişiden türese de, onun etkisiyle ortaya çıkmadıkları ve karakteriyle ilişkili olmadıkları için o kişi günahsızdır ve anasından doğduğu gibi masum olmak durumundadır.[30]

Buna göre eylem ve ahlâk alanındaki zorunluluk veya sebepliliğin oluşabilmesi için söz konusu eylemlerin karakterin bir parçası olması ve bu doğrultuda sürekli bir eğilim taşıması gerekmektedir. Hume'a göre ancak bu şartlar meydana geldiği taktirde sorumluluk meydana gelmektedir. Nitekim yanlış bir aracın seçilmesiyle amacın gerçekleşmemesi, aptalca davranış yüzünden planladığı işi geciktirebilmesi, acı veya haz üretmediği halde yanılgıyla benzeri bir nesnede bu nitelikleri varsayarak tutkularını etkilemesi gibi, kimi davranışların akla aykırı olabileceği iddia edilse de, bunların bütün ahlâksızlığın kaynağı olabilmesi imkansızdır. Çünkü bu yanılgılar bütünüyle masumane olup sahibine herhangi bir suçlama yöneltmemizi haklı çıkarmazlar. Bu tür hareketler kınamayı icap ettirmediği gibi ahlâki karakterin bozukluğunun da göstergesi sayılamazlar.[31]

Sonuç olarak Hume, zorunluluğu sorumluluğun olmazsa olmaz şartı olarak ortaya koymaktadır. Hume'un bütün söyledikleri göz önünde bulundurulduğunda şu sonucu çıkarabiliriz: Arızi olarak meydana gelen fiillere herhangi bir yükümlülük terettüp etmemektedir. Sorumluluğun söze konu olabilmesi için zorunluluğun veya sebepliliğin olması, zorunluluk veya sebepliliğin de oluşabilmesi için de ahlâkî yaptırıma

sebep olan eylemin bir karakterde mevcut bir özellik veya sürekli bir eğilim taşıması gerekmektedir. Başka bir deyişle kazara, tesadüfen, zorlama vb. dışsal bir sebepten kaynaklanmayıp, kasıtlı, bilinçli, planlı ve istendik bir şekilde işlenen fiiller sorumluluk dairesi içerisine girmektedir. Hatta işlenen fiiller kasıtlı olsa bile, sorumluluğun olabilmesi için bir süreklilik arz etmesi gerekmektedir.

Sonuç ve Genel Bir Değerlendirme

Hume'un özgürlük kuramı, bir çok bakımdan tartışılabilir niteliktedir. Öncelikle iki farklı varlık alanının, canlı ve cansız olanın aynı ontolojik statüde varsayılması temelinde oluşturulmuş bir kuramın epistemolojik olarak savunulması güç bir durum oluşturduğunu söyleyebiliriz. Halen psikoloji bilimi tarafından ruhsal ve zihinsel neliği bütünüyle keşfedilememiş, irade, düşünme, tercih etme gibi yeteneklerle donatılmış olan insan ile söz konusu hiçbir niteliği taşımayan varlık alanının devinim ve edimlerinin koşut sayılmasından hareketle oluşturulmuş bir öğretinin başlı başına sorunsal olduğunu vurgulamak gerekir.

Sorumluluğu zorunluluk temelinde varsayan Hume, anlamsal olarak "Hür olarak yapılan eylemler sorumluluk gerektirir." önermesi yerine "Zorunlu olarak yapılan eylemler sorumluluğu gerektirir." önermesini koymaktadır. Zorunlu olmanın ölçütünü ise, özetle "eylemlerin karakterin bir parçası olması" olarak koymaktadır. Ona göre, her ne kadar eylemi yapan (agent) farkında olmasa da, seyirci (spectator) çıkarsamada bulunabildiği taktirde sorumluluk gerekir. Çünkü bu durumda söz konusu eylem karakterinin bir parçası durumundadır. Öte yandan bireyin özgürlüğünü ve aynı zamanda sorumluluğunu, karakteriyle ilintili olan sürekliliğe ve kasıtlı eylemde bulunmaya indirgenerek, diğer tikel eylemlerini sorumluluktan muaf tutmak veya özgürce yapılmış saymamak gibi bir düşüncenin, insan özgürlüğünün sınırladığı da ifade edilebilir. Çünkü insanoğlu her zaman aynı eylemleri yapmayabilir. O taktirde özgür veyahut sorumlu değil midir? Ayrıca dışarıdan birisinin (spectator), herhangi bir kişinin karakterini tanımakla o kişiden meydana gelebilecek davranışları her zaman bilebileceğini savunan Hume'a göre, nasıl oluyor da bu durumda insan özgür olabiliyor? İnsan bu eylemin sürekliliğini doğa yasaları gibi engelleyemiyorsa niçin sorumlu olsun? Eylemin karakterle sürekli beraberliği her zaman kasıtlı ve bilinçli olmayıp, akli melekelerini yitirmiş bir kimsede olduğu gibi alışkanlık eseri de olabilir. Bu durumda herhangi bir anlam yüklemeden mekaniksel bir şekilde meydana gelen bir eylem ne kadar ahlâkîdir? Hume'un özgürlük kuramında bu soruların cevaplarının verilemediğini ve bu çerçevede onun anlaşılır bir özgürlük anlayışı geliştirmediği öne sürülebilir.

Ayrıca istikrarsızlık ve akabinde pişmanlık duyma, bir insanın karakterinin bir parçası haline geldiği taktirde sorumluluk olmayacak mıdır? Bunun yanı sıra, Llyod Fields'in de işaret ettiği gibi, üzerinde eylem gerçekleşen kişinin mağduriyetinin devamı durumunda pişmanlık ve değişme, niçin

sorumluluğu ortadan kaldırsın?[32] Bütün bunlar bize göre, özgürlük, sorumluluk ve zorunluluk konusunda ve bu kavramların birbiri ile olan ilişkileri bağlamında Hume'un başlangıçta yapmak iddiasında olduğu "uzlaşılabilir" bir felsefe ortaya koyamadığını göstermektedir. Bu bağlamda Steinberg'in yerinde olarak değindiği gibi, Hume'un, özgürlük problemini, sadece sözel (verbal) bir problem olarak ortaya koymasında başarılı olduğunu söylemek güçtür.[33] Bilakis kendisi meseleyi daha fazla karmaşık hale getirmekle salt kavramsal-sözel olarak addettiği konu hakkında, bize göre özsel farklılıkların oluşmasına katkı sağlamıştır. Bu durum, Alfred Weber gibi kimi felsefecileri, Hume'un ahlâk konusunda mutlak bir determinist olduğu fikrine götürmüştür.[34]

Filozofumuzun özgürlük ve zorunluluk kuramına yöneltilebilecek diğer bir eleştiri ise Ayrıca C.Hendel ve Rachel Kydd'in de işaret ettiği gibi, Hume'un onayladığımız eylemlerden öte, ona sebep olan karakter ve mizacı tartışmasıdır. Bu kuramda ahlâkî ayırımlar bütünüyle "kişisel değer" (personal merit) bağlaşık[35] olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumun ise eylemin özsel kötülüğünü göz ardı etmeye kapı aralayabilecek bir yaklaşıma neden olma tehlikesine götürebileceği kanısındayız.

Sonuç olarak, Hume'un 'eylemlerin karakterin devamlı bir parçası" anlamında tanımladığı zorunluluk ile özgürlüğü uzlaştırma denemesinde, en önemli sorunun "sorumluluğun" teorik olarak temellendirilememesi olduğunu söyleyebiliriz.

Yrd. Doç. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, e-mail: emincel@yahoo.com

Notlar:

1 Şeref Günday, "Hürriyet Problemi", *Felsefe Dünyası* 7, (1993): 67.

2 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Web Edition: Leedslectronic Text Centre, 2000) ,http://www.etext.leeds.ac.uk/hume/ehu/ehupbsb.html., 80-81.

3 David Hume, *A Treatise of Human Nature,* ed. Ernest C. Mossner (London: Penguin Books, 1985), 447.

4 Hume, *Enquiry*, s.67.

5 Hume, *A Treatise of Human Nature*, 460.

6 A.g.e., 462.

7 Hume, *Enquiry*, 74.

8 Hume, *A Treatise of Human Nature*, 658.

9 Hume, *Enquiry*, s.95.

10 Takiyettin Mengüşoğlu, "Ethik ve Antropolojik Açıdan Özgürlük

Kavramı", *Yazko Felsefe Yazıları* 1, (1982): 34.

11 Hume, *A Treatise of Human Nature,* 449.

12 A.g.e., 449.

13 Hume, David, *Dialogues And Natural History Of Religion*, ed. J.C.A.Gaskin (Oxford: Oxford University Press, 1998), 140-1.

14 Hume, *A Treatise of Human Nature,* 360.

15 Hume, *Enquiry*, 90.

16 Hume, *A Treatise of Human Nature,* 453.

17 Hume, *Enquiry*, 94.

18 Hume, *A Treatise of Human Nature,* 222.

19 A.g.e., 456.

20 Hume, *Enquiry*, 92-3.

21A.g.e., 97.

22 Hume, *Enquiry*, 92-3.

23A.g.e., 95-6.; Hume, *A Treatise of Human Nature,* 454.

24 Hume, *A Treatise of Human Nature,* 454.

25 Hume, *Enquiry*, 98.

26 Hume, *A Treatise of Human Nature,* 458-59.

27 Klaudat, André, "Hume, Liberty and The Object of Moral Evaluation", *Kriterion* 44, no. 108 (2003): 193.; Steinberg, Eric, "Hume on Liberty, Necessity and Verbal Disputes", *Hume Studies*, V (XIII), no.2 (1988): 113.

28 Hume, *Enquiry*, 97.

29 A.g.e., 99.

30 Hume, *Enquiry*, 98.

31Hume, *A Treatise of Human Nature,* 511.

32 Bkz., Llyod Fields, "Hume On Responsibility", *Hume Studies*, V.XIV, N.1, (April 1988), www.Humesociety.org/hs/about/terms.html., 168.

33 Eric Steinberg, "Hume on Liberty, Necessity and Verbal Disputes", Hume Studies, V.XIII, N.2, (www.humesociety.org), s.130.

34 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. V. Eralp (İstanbul: Sosyal Yay., 1998), 297.

35 Charles W. Hendel, "Editor's introduction" in the *An Inquiry Concerning The Principles Of Morals* (Indianapolis: The Bobbs-Merill Educational Publishing, 1985), xx.

Kaynakça

Delius Harald, "Etik", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, içinde, derl. Doğan Özlem, İstanbul: İnkılap Kit., Tarihsiz.

Günday, Şeref , "Hürriyet Problemi", *Felsefe Dünyası* 7, (1993): 67-75.

Hendel, Charles W., "Editor's introduction" in the *An Inquiry Concerning The Principles Of Morals*, Indianapolis: The Bobbs-Merill Educational Publishing, 1985.

Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Web Edition: Leedslectronic Text Centre, July 2000, http://www.etext.leeds.ac.uk/hume/ehu/ehupbsb.html.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. Penguin Books, 1985.

Hume, David, *Dialogues And Natural History Of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Klaudat, André, "Hume, Liberty and The Object of Moral Evaluation". Kriterion (44), no. 108 (2003): 191-208.

Llyod Fields, "Hume On Responsibility", Hume Studies V (XIV), no.1 (1988): 161-175.

Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği*. çev. Vahap Mutal, İstanbul: Dergah Yay., 1992.

Mengüşoğlu, Takiyettin, "Ethik ve Antropolojik Açıdan Özgürlük Kavramı". Yazko Felsefe Yazıları, 1, (1982): 27-38.

Sartre, J.P., *Varoluşçuluk*. Çev. Asım Bezirci, İstanbul : Say Yay., 1997.

Steinberg, Eric, "Hume on Liberty, Necessity and Verbal Disputes". Hume Studies, V (XIII), no.2 (1988): 113- 130.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*. Çev. H. V. Eralp, İstanbul: Sosyal Yay., 1998.

Foucault'nun Yasa-Norm Ayrımı

Serkan Gölbaşı

Hukuk teorisi hiçbir zaman, çalışmalarının odağında olmamakla birlikte, Foucault batıda öznenin kuruluşu ve disiplinin bu kuruluşta oynadığı rol nedeniyle sıklıkla hukuk teorisiyle ilgili konulara değinmiştir. Bu çalışmada Foucault'nun yasa-hukuk ve norm arasında yapmış olduğu ilgi çekici ayrım ele alınacaktır. Bu ayrımın ne derece geçerli olduğu ve hukuk felsefesi açısından verimli açılımlar sağlayıp sağlayamayacağı tartışılacaktır. Ayrıca Foucault'nun çalışmalarında açıkça belirttiği gibi Avrupa siyasi ve hukuk tarihi için ileri sürülmüş olan yasadan norma doğru gelişen bu dönüşümün, Batı dışındaki coğrafyalar ve özelde Türkiye tarihi açısından herhangi bir geçerliliği bulunup bulunmadığı da değerlendirilecektir.

Öncelikle belirtilmelidir ki Foucault çalışmalarında norm kavramını genelde anlaşıldığından çok daha sınırlı bir biçimde kullanmıştır. Norm, eylemleri düzenlemeye yönelik bir kuralı, standardı ya da davranış örüntüsünü ima eder. Normlar, davranışların yargılanması dolayısıyla onaylanıp onaylanmayacakları hususunda bir standart oluştururlar. Normlar kültürel olarak arzu edilir davranışları ortaya koyarlar.(Williams and Gibbs, 204) Oysa Foucault'nun çalışmalarında norm geleneğin gücüne, kolektif değerler sistemlerine atıfta bulunmaktan ziyade disipline edici iktidardan kaynaklanan rutinleştirilmiş davranış türlerini belirtmek için kullanılır. Norm ile Foucault normalleştirici olanı kasteder. Bir başka ifadeyle Foucault'nun çalışmalarında normatif olan ile normalleştirici olan özdeşleştirilmiştir.(MacNay 1994, 111-112)

Foucault(2005a)'yu Avrupa tarihinde toplumların 18. yüzyıldan itibaren bir hukuk toplumundan, norm ilkesinin geçerli olduğu normalleştirici bir disiplin toplumuna dönüşmesini ele almaya iten sorun iktidar sorunudur. Foucault'ya göre iktidarın halen hükümranlıkla ve hukukla açıklanışı hatalı bir biçimde bu eski anlayışa bağlı kalınmasının sonucudur. Günümüzde iktidar sorununu ele alırken hukuktan ziyade disiplin olgusuna ağırlık verilmelidir. Foucault'ya göre Batı toplumlarında ortaçağdan itibaren hukuksal düşüncenin gelişimi krallık iktidarı çerçevesinde olmuştur. Bu hukuk anlayışının merkezi kişiliği kraldır. Hukuk sisteminin işleyişini belirleyen kral, kralın iktidarı ve hakları ve bu iktidarın sınırlarıdır. Bu sistemde hukuk bir yandan kralın iktidarının meşruiyetini sağlamaya çalışırken diğer yandan onun iktidarının hukuksal sınırlarını ortaya koyar. Bu anlayışa bağlı olarak hükümranlık sorunu Batılı toplumlarda merkezi hukuk sorunu haline gelmiştir. Foucault'ya göre bu anlayış hukuk sisteminin içerisinde taşıdığı tahakküm olgusunun maskelenmesiyle sonuçlanmıştır.(101-104) Ona göre bu "Leviathan modelinden, gerçek tüm

bireyleri kapsayan ve bedeni yurttaşlar tarafından oluşturulan; ama ruhu hükümranlık olan yapay, hem imal edilmiş hem de birleştirici otomat modelinden kurtulmak gerekir".(111) İktidarın analizi gerçekleştirilmek isteniyorsa ortaçağda belirmiş olan bu hukuki-siyasi hükümranlık teorisinden kurtulmak gerekmektedir. Zaten 17. ve 18. yüzyıllarda ortaya çıkan yeni iktidar mekanizması hükümranlık ilişkileri üzerine kurulu bir algılayışı yetersiz kılmaktadır. Ortaçağdan 18. yüzyıla kadar Batı toplumlarının önemli sorunu hukuk, yasa, meşruluk, yasallık olmuşken ve verilen siyasi mücadelelerle bir hukuk toplumuna ve kişi haklarına tam da erişildiğinin düşünüldüğü bir dönemde örneğin Fransız devrimcilerinin buna inandığı bir dönemde ortaya çıkan bu yeni iktidar mekanizması toprağa hakimiyetten ziyade, bedenlerle ve onların ürettikleri işle ilgili olan bir mekanizmadır.(113) Bu yeni dönemde hukuksal olan Foucault'ya göre iktidarı gittikçe daha az belirlemektedir.(Foucault 2007a, 70)

Foucault(2005b) bu yeni iktidar teknolojisini "bireylerle bireyler olarak ilgilenmeyen, ama tersine nüfusla ilgilenen teknolojiler" olarak belirlemektedir.18. yüzyılda nüfusun keşfi Foucault'nun biyo-siyaset diye adlandırdığı olguyu ortaya çıkarmıştır. Buna göre artık yaşam bir iktidar nesnesidir. Eskiden malları ve hayatları ellerinden alınabilen hukuksal tebaa bulunmaktayken, artık bedenler ve nüfuslar vardır. Bu noktada nüfusu bir üretim makinesi haline getirmek için disiplin hayati bir önem arz edecek ve cinselliğin düzenlenmesi önem kazanacaktır.(151-153) "Disiplinci normalleştirmelerin" ve disiplinden doğan söylemlerin hukuk alanını gittikçe ele geçirmesi, "normalleştirme süreçlerinin yasal prosedürleri gitgide kolonize etmesi", Foucault(2005a)'ya göre "normalleştirme toplumu" olarak adlandırılabilecek toplum yapısını belirleyen şeydir.(116)

Bu toplumda cezalandırma artık ne bastırmayı ne de kefareti hedeflemektedir. Bunun yerine birbirinden ayrı beş adet işlemi gerçekleştirmektedir:

> Bireysel eylemleri, performansları, hal ve gidişleri, aynı anda hem bir kıyaslama alanı, hem bir farklılaştırma mekanı, hem de izlenecek bir kuralın ilkesi olan bir bütüne göre değerlendirmek. Bireyleri birbirine nazaran ve bu bütünsel kuralın-bu kural ister en düşük eşik, ister uyulacak ortalama veya yaklaşılması gereken optimum olarak işletilsin- işlevinde farklılaştırmak. Bireylerin kapasitelerini, düzeyini, "cinsi"ni miktarsal terimlerle ölçmek ve değer terimleriyle hiyerarşik hale getirmek. Gerçekleştirilecek bir uygunluğun zorlamasını bu "değerlendirici" ölçü boyunca oynatmak. Son olarak da, tüm farklılıklara göre olan farklılığı, anormalin dış sınırını(...) tanımlayacak hududu çizmek.(Foucault 1992, 229)

Bu türden bir cezalandırma "kıyaslamakta, farklılaştırmakta, hiyerarşik hale getirmekte, türdeşleştirmekte, dışlamaktadır". Foucault tüm bu süreçlerin "normalleştirme" olarak tanımlanabileceğini belirtmektedir. Bu sistem "gözlenebilir bir olgular bütününe" değil bir yasalar ve

metinler külliyatına dayanmakta olan, bireyleri farklılaştıran değil de onları belli kategoriler içerisinde özelleştiren, hiyerarşik hale getirmek yerine izin verilen ve yasaklanılan ikili zıtlığı üzerine kurulu olan adli bir cezalandırma sistemiyle zıtlaşmaktadır.(230)

Foucault(2007b)nun Avrupa'daki yargılama süreçleri üzerine söylediklerini görüşlerini netleştirmek amacıyla ele alabiliriz. Foucault bir suçluyla karşı karşıya kalındığında öncelikle sorulan soruların onun deli olup olmadığını, suçu işlemesine neden olan psikolojik güdülerin neler olduğunu, çocukluğunda yaşadığı sorunların, aile ortamındaki düzensizliklerin neler olduğunu öğrenmeye yönelik olduğunu belirtmektedir. Olaylar anında psikolojikleştirilmektedir, ki bu aynı zamanda tıbbileştirmek anlamına gelmektedir. Hukuksal düşünce meşruyu ve gayrımeşruyu ayırt etmekte iken, tıbbi düşünce normali ve anormali ayırt eder. Tıbbi düşünce tam anlamıyla cezalandırma araçlarına değil, kişiyi dönüştürme araçları olan hizaya getirme araçlarına ve buna bağlı olarak insan varlığının davranışlarıyla ilgili tüm bir teknolojiye sahip olmaya çalışır.(155-156) Bu noktada Foucault'nun normalleştirme, norm, sağlık ve tıp toplumları kavramlarını hepsi de aynı toplum türünü belirlemek üzere birbirinin yerine kullandığını belirtmeliyim.

Foucault(2007c), yasanın iktidarının gerilemekte olduğunu değil çok daha genel bir iktidara dahil olmakta olduğu bir toplum türüne girildiğini belirttiğinin altını çizmektedir. Sanki bir suçu cezalandırmanın hiçbir anlamı yokmuş gibi suçlunun gittikçe hastayla özdeşleştirilmesi, mahkumiyetin de bir tedavi reçetesi olarak sunulmasının yasaya dayanan bir hukuk toplumundan norma dayalı bir topluma geçişin göstergesi olduğunu düşünmektedir. Bu toplum çok daha kendine özgü bir gözetleme ve kontrol sistemi, "bitip tükenmeyen bir görünürlük, bireylerin sürekli sınıflandırılması, hiyerarşikleştirme, nitelendirme, sınırların oluşturulması, teşhis koyma" gerektirmektedir. Norm bireyleri kategorilere ayırmanın ölçütü durumuna gelmiştir. Böyle bir toplumda da yukarıda belirtildiği gibi normalin ve patolojik olanın bilimi olan tıp ağırlık kazanacaktır.(77-78)

Foucault'nun bu görüşleri birkaç açıdan eleştirilebilir. Öncelikle Foucault'nun yapmış olduğu yasadan norma doğru evrim ve dolayısıyla bu evrimin farklı safhalarına ilişkin dönemlendirme, kendi düşüncesinin temel özellikleri ile çelişki içerisindedir. Totalize edici teorik genellemelere karşı olan Foucault bu konuda bu türden bir teze kendini kaptırmaktan kurtulamamıştır.(Hunt and Wickham 1994, 23) Ayrıca düşüncesi ile Marksizm arasındaki farklılığı vurgulamakta hassas olan düşünürün, bu hassasiyeti nedeniyle yasadan norma doğru dönüşümü neyin başlattığını da açıkça söyleyemediğini görüyoruz. Bu dönüşümün nedeninin, kapitalizmin gelişimi ve sanayi devrimi olduğunun farkında olmakla birlikte, bu kavramları zikretmediğini görüyoruz. Sadece nüfusu oluşturan bireylerin çalışma kapasitesine sahip olacak şekilde fizyolojik ve psikolojik özelliklerinin, iktidar tarafından disiplinler aracılığıyla geliştirilmeye

çalışıldığı bir döneme geçildiğini belirtmekle yetinmektedir. Foucault "ekonomik indirgemecilik" olarak adlandırdığı yaklaşımlara sürekli eleştirel yaklaşmakla birlikte, kendini onların cazibesine kaptırmaktan alamamaktadır.

Bir diğer eleştirilecek nokta, hukuk toplumu-normalleştirme toplumu ayrımı gibi büyük bir iddianın hukukun bütününü dikkate alması beklenirken, Foucault'nun özel hukuku tamamen görmezden gelerek, düşüncelerini kamu hukuku ve daha özelde de ceza hukuku üzerine kurmasıdır.(60) Sözleşme ve özel mülkiyet ilkeleri üzerine kurulu olan batının özel hukuk tarihinde, pek çok dönüşümler gerçekleşmekle birlikte yasadan norma doğru gelişen bir dönüşüm özel hukuk için söz konusu edilemez. Nüfusun disipline edilmesi ve normalleştirilmesine ilişkin düzenlemelerin kamu hukuku kapsamında olacağı elbette aşikardır. Ancak bu, eleştiriyi geçersiz kılmamaktadır. Foucault'nun en azından genellemesinin kapsamını daraltması ve düşüncelerinin kamu hukuku çerçevesi ile sınırlı olduğunu belirtmesi gerekirdi. Hunt ve Wickham bu durumunun nedenini Foucault'nun hukuku, ceza hukukunun cezalandırıcı biçimleriyle sınırlı bir şekilde algılayan ve egemenin yaptırımlar ile desteklenmiş emirleri üzerine kurulu olan kaba denebilecek bir hukuk algısına sahip olmasına bağlamaktadır.(59) Foucault ayrıca devlet merkezli siyasal düşünceyi eleştiren bir düşünür olmasına rağmen krallık iktidarı ve hukukunu merkeze alarak da kendisiyle çelişkiye düşmüştür. Hunt ve Wickham bu noktaya vurgu yapmakta ve söz konusu dönemde yerel iktidarlar, geleneksel haklar gibi hukukun farklı kaynaklarını da göz ardı ettiğini belirtmektedir.(60-61)

O halde Foucault'nun batının tarihinde toplumsal düzenlemenin evrimine ilişkin görüşlerini bütünüyle geçersiz ve sosyolojik analiz için çok da elverişli olmayan görüşler olarak mı kabul edeceğiz? Yukarıda belirtilen eksikliklere rağmen bu soruya olumsuz cevap veriyorum. Zaman zaman tarihsel dönemlendirme ve hukuk toplumu ile normalleştirici toplumu pek de diyalektik olmayan bir biçimde karşı karşıya koyma açısından sorunlu olmakla birlikte, Foucault disiplinin modern toplumların biçimlenmesinde oynamış olduğu role 20. yüzyılda belki de en fazla dikkat çeken düşünür olmuştur. Asıl sorunu hukuk tarihi, sosyolojsi ve felsefesine ilişkin bir kuram geliştirmek olmadığı için; özel hukuku ihmal etmek, güncel hukuk felsefesi açısından yetersiz olan egemenin yaptırımlarıyla desteklenen emirler üzerine kurulu bir hukuk algısına sahip olmak ve hukuk tarihine ilişkin yeterli olmayan verilere dayanmak gibi problemlere rağmen, modern toplumlarda nüfusun sağlığının cinselliğinin, psikolojik özelliklerinin tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar devletin ve diğer iktidar merkezlerin ilgisinin odağında olduğu da açıktır. Foucault'nun asıl yapmak istediği bir hukuksal evrim teorisi geliştirmek değil, düzeni sağlamaya yönelik hukuksal düzenlemeler üzerine kurulu bir sistemden, kapitalist sistemin çalışma hayatına ve ideolojisine uyum gösterebilecek bireyler yaratmaya dönük normlar üzerin kurulu bir sosyal düzenleme

sistemine geçildiğini ortaya koymaktır. Bu çabasında da başarılı olduğunu söyleyebiliriz.

Bugün için düşünülmesi gereken diğer bir nokta ise, 1980'li yıllardan bu yana batıda artık nüfusun bütününün normalleştirme politikalarının nesnesi olup olmadığıdır. Sosyal politikalar ve ceza ve infaz politikaları dikkate alındığında en azından nüfusun yoksul kesimlerine yönelik bir normalleştirme politikasının değil, bir marjinalleştirme ve bastırma politikasının gelişmekte olduğunu görmekteyiz. Sosyal devlet uygulamalarının terki ve kol emeğine duyulan ihtiyacın azalması, nüfusun bir kesiminin toplumsal düzen için bir tehdit olarak görülmesine, hapsetmenin bu tehdidin bertaraf edilmesine ya da en azından bu tehdit algısından kaynaklanmakta olan kamusal kaygıyı teskin etmenin bir yolu haline gelmesine neden olmuştur. Bauman(2000) bu dönemde artan mahkum sayılarına ve ıslah politikalarından ve mahkuma çalışmayı öğretmekten vazgeçildiğine vurgu yapmaktadır. (28-42, Gölbaşı 2008, 96-116) Dolayısıyla artık nüfusun en azından bir bölümü açısından, bir normalleştirme toplumunda değil, marjinalleştirme toplumunda yaşadığımızı söyleyebiliriz.

Son olarak Foucault'nın Batı toplumları için geliştirmiş olduğu bu düşüncelerin, diğer coğrafyalarda da bir karşılığının bulunup bulunamayacağını tartışmak istiyorum. Türkiye'de tarihçilerin yaptığı bazı çalışmalar, 19. yüzyıldan itibaren, önce Osmanlı İmparatorluğu'nda ardından da Cumhuriyet döneminde nüfusun çalışmaya ve askerlik yapmaya uygun bireysel özellikler kazanmasının devlet tarafından önemsendiğini ve bu doğrultuda düzenlemeler yapılıp kurumlar geliştirildiğini ortaya koymaktadır. Özbek(2004) Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyıldan itibaren halkın sağlığının ve refahının ve üretici kapasitesinin devletin gündemine yerleştiğini belirtmektedir.(325) Osmanlı seçkinlerinin kent yoksullarına yönelik kaygılarının, hukuksal düzenlemeler üzerindeki etkisini ancak II. Meşrutiyet döneminde gösterdiğini ve serseriliği düzenleyen 8 Mayıs 1909 tarihinde onaylanan Serseri ve Mazanne-i Su' Eşhas Hakkında Nizamname ile işsizliğin ve düzenlemeyi yapanların ifadesiyle "tembelliğin" potansiyel suçlulukla ilişkilendirildiğini vurgulamaktadır. Özbek bu noktada tembellik ve serserilik kavramlarının, geçmişte meşru olarak kabul edilen dilenciliği ve işsizliği kapsar hale geldiğini ve çalışmanın ıslah edici olduğuna ilişkin inancın yerleşik hale geldiğini belirtmektedir.(110-114) Ergut(2004) da 1907'de yürürlüğe girip 1913'e kadar uygulanmış olan Polis Nizamnamesi'nin bekarlara ilişkin düzenlemelerine dikkat çekmekte ve aile düzeni içerisinde yaşamayan herkesin potansiyel suçlu olarak görüldüğünü belirtmektedir.(263) Ergut serserilere ilişkin düzenlemelere dikkat çekerek, bu kişilerin çalışmaya mecbur tutularak "meşru işlerde çalışma alışkanlığı" edinmelerinin sağlanmaya çalışıldığını saptamaktadır. Ona göre II. Meşrutiyet dönemi boyunca "işgücünün kapitalist birikimi sağlamak için disipline edilmesi gereği" sürekli gündemde bulunmuştur.(255-256) Bir başka çalışma

sporun ve beden terbiyesinin 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda ve erken Cumhuriyet döneminde özellikle askerliğe ve aynı zamanda çalışma yaşamına hazırlık amacıyla devlet tarafından ciddiyetle ele alındığını, nüfusun bedensel ve ruhsal olarak disipline edilmesine çalışıldığını sergilenmektedir.(Akın 2004) Bu türden çalışmalar Batı'yı gecikmeli olarak takip eden bir coğrafyadaki modernleşme süreci içerisinde disiplin olgusunun Batıya benzer bir biçimde kendisini gösterdiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Foucault'nun yasa ile norm arasında yaptığı ayrımın ve Batı'da yasadan norma doğru gelişen bir dönüşüme ilişkin düşüncelerinin, hukuk felsefesi açısından kaba ve eksik bir hukuk algılayışına ve hukuk tarihi açısından yeterli olmayan verilere dayanmasına rağmen, disiplin olgusunun modern toplumlarda taşıdığı önemi sergilemesi açısından dikkate değer olduğunu söyleyebiliriz. Ancak içerisinde yer aldığımız süreçte normalleştirme toplumu kavramına daha eleştirel bakılmalı, sistemin artık normalleşip normalleşmediğini önemsemeyip sadece kontrol ve baskı altında tutmaya çalıştığı kesimler bulunup bulunmadığı sorgulanmalıdır. Teknolojideki gelişmelerin ve iletişim araçlarının toplumun gözetim altında tutulması ve yönlendirilmesi imkanlarını her geçen gün artırdığı bir dönemde Foucault tartışılmaya devam edecektir.

Yrd. Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi, Hukuk Fakültesi-Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi ABD, golbasis@gmail.com

Kaynakça:

Akın, Yiğit.2004. *"Gürbüz ve Yavuz Evlatlar":Erken Cumhuriyet'te Beden Terbiyesi ve Spor*. İstanbul:İletişim.

Bauman, Zygmunt.2000.Social Uses of Law and Order. In *Criminology and Social Theory* ed.by David Garland and Richard Sparks, 23-45. Oxford:Oxford University Press.

Ergut, Ferdan.2004.*Modern Devlet ve Polis.* İstanbul:İletişim.

Foucault, Michel.1992. *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul:İmge.

Foucault, Michel.2005a. İki Ders. *Entelektüelin Siyasi İşlevi.* Yay.Haz. Ferda Keskin, Çev.Işık Ergüden-Osman Akınhay-Ferda Keskin, 86-117. 2.bs. İstanbul:Ayrıntı.

Foucault, Michel.2005b. İktidarın Halkaları. *Özne ve İktidar*. Yay.Haz.Ferda Keskin, Çev.Işık-Ergüden-Ferda Keskin, 140-161.2.bs. İstanbul:Ayrıntı.

Foucault, Michel.2007a. *Cinselliğin Tarihi*. Çev.Hülya Uğur Tanrıöver. 2.bs.İstanbul:Ayrıntı.

Foucault,Michel.2007b.Göz kamaştırıcı hayvan:İktidar.*İktidarın Gözü.*

Yay.Haz.Ferda Keskin, Çev.Işık Ergüden, 150-166.2.bs.İstanbul:Ayrıntı.

Foucault, Michel,2007c. Normun Toplumsal Yayılımı.*İktidarın Gözü,* Yay. Haz.Ferda Keskin, Çev.Işık Ergüden, 76-81.2.bs., İstanbul:Ayrıntı.

Gölbaşı, Serkan. 2008. *Kentleşme ve Suç*. İstanbul:Oniki Levha.

Hunt, Alan and Gary Wickham.1994. *Foucault and Law:Towards a Sociology of Law as Governance.* London:Pluto Press.

McNay, Lois.1994. *Foucault:A Critical Introduction.* Cambridge:Polity Press.

Özbek, Nadir.2004.*Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*.2.bs. İstanbul:İletişim.

Williams, Robin M. ve Jack P. Gibbs. Norms. *International Encyclopedia of Social Sicences*. V.11.

Giorgio Agamben ve Müselmann

Elif Ergün

> Uygarlık neyimizi yumuşatmış, anlayalım! Duygularımızın türlerini çoğaltmaktan başka bir işe yaramamıştır uygarlık. Duygularımızın çeşitliliği yüzünden, insanoğlu, korkarım, kan dökmede bir zevk aramaya kadar varacak.
>
> *Yeraltından Notlar*, Dostoyevski

Bu bildiri, insan yaşamının nasıl siyasal bir nesne haline geldiğine ilişkin bir figürü olan "Müselmann" üzerinedir. Yazar, Müselmann'a Türkçeye *Auschwitz'den Arta Kalanlar* adıyla çevrilen eserinde yer verir, biz de bildirimizde bu eseri merkeze aldık, ayrıca konu bağlamında yazarın diğer çalışmalarına da değindik.

Agamben, "çıplak hayat" alanının gün geçtikçe nasıl siyasallaştığını Eski Yunan'dan günümüze kadar olan süreçte inceler. Bu incelemeyi, Eski Roma Hukukundan ödünç aldığı bir kavramla "Homo Sacer" ile yapar. Homo Sacer, işlediği suçtan dolayı yargılanan ancak kurban edilmesine izin verilmeyen kişidir. Fakat kurban edilmemekle birlikte, Homo Sacer'i öldüren kişi cinayet işlemiş sayılmaz. Homo Sacer'in anlamı üzerine çokça tartışıldığını belirten Agamben, O'nun kurban edilmezliği ile bir taraftan Tanrı'ya ama öldürülebilir olmasıyla da bir taraftan topluma dâhil edilen bir figür olduğunu söyler. Bu çifte dışlanma ile O, yepyeni bir eylem alanına dâhil olur. Bu eylem alanında artık kutsal hem iktidara tâbi kılınmış hem de mutlak bir terk edilme ilişkisine maruz bırakılmıştır. İşte Müselmann hayatın siyasallaştırılması ile karşımıza çıkan başka bir Homo Sacer örneğidir. Müselmann'a genel olarak neredeyse tüm kamplarda ama en çok Auschwitz kampında rastlanır.

Müselmann nedir? Aganben'in, Homo Sacer örneği olarak Müselmann'ı seçmesinin anlamı nedir? Müselmann ile aslında sorgulanan tanık kavramıdır diyebilir miyiz? Ve bu ikisi arasında bağ kurulabilir mi? Müselmann'ların anlattıkları, tanıklık ile olan ilişkilerini göstermesinin yanında bizi başka Homo Sacer örnekleri konusunda da düşündürür mü? Metnimizde, sırası ile bu sorulara yanıtlar arayacağız.

Müselmann tanıklık edilemeyenin adıdır. O zaman tanıklık nedir? Öncelikle tanıklığı ve tanıklığın Müselmann ile olan ilişkisini, bu ilişkiyi, yazarın nasıl ortaya koyduğunu açıklayalım. Agamben, *Auschwitz'den Arta Kalanlar* adlı eserinde tanık teriminin Latincedeki anlamıyla söze başlar:

> Latince'de tanık anlamına gelen iki sözcük vardır. Birinci sözcük

> (İngilizcedeki testimony-tanıklık- sözcüğünün kökeni olan) testis, etimolojik olarak, bir duruşma veya davada iki hasım taraf arasında üçüncü taraf konumundaki kişiyi (terstis) ifade eder. İkinci sözcük superstes ise, bir şeyi yaşamış, olayı başından sonuna bizatihi kendisi yaşamış olduğu için buna tanıklık edebilecek kişiyi belirtir. (Agamben 2004:17)

Yazar, terimin ilk anlamıyla değil, ikinci anlamı ile ilgilenir. İkinci anlamda ortaya çıkan sorun ise, bir şeyi yaşamış, buna tanıklık eden kişinin gerçeklerin mahkemeye taşınmasında katkısının mümkün olup olmadığıdır. Şöyle de sorabiliriz: Tanık yeterince tarafsız olabilir mi? Kişi deneyimlediğini, deneyimlediği şekliyle ortaya koyabilir mi? Ama öte taraftan tanığın, başına gelenleri sorgulamamak, yargıda bulunmamak gibi bir yönü de yoktur. Son tahlilde tanık, içinde bir boşluk ya da kör bir nokta barındıran bir terimdir. Agamben, bu kör noktadan gerçeğin, hukuki olmayan bir unsur barındırdığı ve öyle ki maddi meselenin, hukuk meselesine indirgenemeyeceği sonucuna ulaşır (a.g.e., s.17). Tanığı (hayatta kalanı) ilgilendiren yön, eylemi, hukukun ötesine taşıyan bütünüyle yargılamanın dışına çeken şeydir. Tanık olarak karşımızda olan, tanık-olmayandır. Diğer bir ifadeyle asıl tanıklar, tam tanıklar, tanıklık etmeyen ve edemeyenlerdir. Onlar dibe vurmuş olanlardır. Hayatta kalanlar, onların yerine sözde tanık olarak konuşurlar. Oysa onlar adına tanıklık etme görevini üstlenen kişi, bunun olanaksızlığıyla tanıklık etmesi gerektiğini bilir. Böylece tanıklığın değeri kesin bir biçimde değişir ve anlamı da bizi umulmadık bir alan aramaya zorlar (a.g.e., 34).

Müselmann, umulmadık alanda karşımıza çıkan bir figürdür. O, kamp dilinde tanıklık edilemezin adıdır (a.g.e., 41).

Agamben, Müselmann teriminin kökeni hakkında tam bir görüş birliği olmadığını belirttikten sonra, terimin en uygun açıklaması için Arapça Müslüman sözcüğünün sözlük anlamına başvurur. Arapçada Müslüman, Allah'ın iradesine kayıtsız şartsız boyun eğen kişidir ve Müslüman'ın tevekkülü, Allah'ın iradesinin her an için, en küçük olayda bile geçerli olduğu inancına bağlıdır. Bu bağlamda, yazar, Auschwitz'in Müselmann'nı bunun yerine her türlü irade ve bilincin toptan kaybıyla tanımlanacağını söyler (a.g.e., 44).

Müselmann'ın hayatı nasıl bir hayattır? Kamptaki diğer tutuklulardan farkı nedir? Müselmann'da doğal ya da temel hiçbir şey kalmamıştır. Hayatında hayvani ya da içgüdüsel hiçbir unsur kalmamıştır. Aklıyla birlikte tüm güdüleri de iptal edilmiştir. O, gerçek ile hukukun, hayat ile hukuk kurallarının ve doğa ile siyasetin tamamen iç içe geçtiği ve ayırt edilemediği bir belirsizlik alanında yaşar (Agamben 2001:240).

Agamben, Améry'den şöyle bir alıntı ile Müselmann'ı tanımlar: "kendi umutları tükenen, arkadaşlarının da umudu kestiği, kamp dilinde adına müselmann dediğimiz tutsağın bilincinde artık iyi ve kötü, onurlu ve alçak, mantıklı ve mantıksız ayrımına yer yoktu. O artık son çırpınışlarını

sürdüren bir fiziksel şeyler yığını, güç bela yürüyen bir canlı cesetti." (Agamben 2004:41) Gerçek anlamda canlı bir varlıktan bahsetmek oldukça zordur. Müselmann "insan olan ile insan-olmayan arasındaki eşiğin belirtisidir." (a.g.e., 54) Bu eşiği nasıl anlamalıyız? İnsanın tanımı ve sınırın çizilmesi noktasında Müselmann göstergedir. Bu gösterge bize, aslında sınırın ne derece yetersiz ve soyut, flu olduğunun da kanıtıdır. İnsan, insan-olmayanı içinde barındırır. Bu barınma sebebiyledir ki, kampta tutulanlar en uç şiddete maruz bırakılmışlardır. Agamben, Auschwitz kampına atıfla insan ve insan-olmayan arasındaki sınırın ne olduğunu bize şöyle açıklar:

> "Sanki Auschwitz'de, ne olursa olsun kimsenin göremediği –ve görmek istemediği- Gorgo'nun başı gibi bir şey vardı; insanın ancak hem uç hem de kesinlikle bildik olan kategoriler –hayat ve ölüm, haysiyet ve haysiyetsizlik- geri taşınarak anlaşılır kılınabileceği denli eşi benzeri olmayan bir şey vardı. Auschwitz'in asıl gizli şifresi –muselmann, kampın özü, kimsenin görmek istemediği ve bütün tanıklara bir boşluk olarak kazınan kişi- bu kategoriler arasında kendisine ait kesin bir yer bulamadan salınmaktadır. Belleğimizin gömmeyi başaramadığı gerçek bir larvadır o; düşünmek zorunda olduğumuz unutulamayandır. Bir yerde karşımıza canlı-olmayan olarak, hayatı sahici bir hayat olmayan varlık olarak çıkar; başka bir yerde de ölümüne ölüm değil ancak ceset üretimi denilebilecek kişi olarak çıkar –ölüler diyarında hayatın, canlılar diyarında ölümün damgasıdır. Her iki durumda da sorgulanan şey tam da insanın insanlığıdır; çünkü insan kendisini insan yapan şeyle, yani ölümün ve hayatın kutsallığıyla ayrıcalıklı bağının kopuşunu izlemektedir. Muselmann inatla insan olarak karşımıza çıkan insan-olmayandır; insani-olmayandan ayrı dile getirilemeyecek insandır." (a.g.e., 82)

Müselmann, tıpkı tanık terimindeki imkânsızlığı yaşar. Burada üst üste gelen bir belirsizlik alanı mevcuttur. Bir yanıyla tanık olmanın imkânsızlığı, öte taraftan da Müselmann'ın bizzat kendisinden kaynaklanan imkânsızlık. Bu belirsizlik alanının kavşağında, bağ, tanık ile Müselmann arasında kurulur. Tanıklık eden Müselmann'dır. Bunun anlamı ise, tanıklık edenin insan-olmayan olduğudur. Müselmann ve tanık, insan-olmayan ve insan-olan hem yan yana bulunur hem de birbiriyle örtüşmezler (a.g.e., 151). İnsan hayatı, hem insan-olanı hem de insan-olmayanı içinde barındırdığı için, insanın tamamen yok edilişinin mümkün olmadığını gösterir. Geriye hep bir şey kalır. Tanık işte bu arta kalandır (a.g.e., 134).

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Agamben, Müselmann ile tanık olmayı sorgular. Bu ise içerisinde birtakım güçlükler barındırır. Kamplarda olanları gerçekten anlamak adına söze başladığımızda, Müselmann'ın ne olduğu anlaşılmadan, söylenen her şey eksik ve hatalı olacaktır. Toplama kampları, özelde Auschwitz üzerine bir hayli çalışma yapılmıştır. Bugün herkes orada neler olduğunu, gaz odalarını, krematoryumları, akla hayale

gelmeyecek insanlık dışı uygulamaları büyük ölçüde biliyor. Toplama kamplarının, insani olanla insanlık dışı olan arasında karar vermeye dair korkunç ve uç bir deneme olduğunu da biliyor (Agamben 2009:29). Ancak şunu sormalıyız: Bu korkunç olayları tek tek sıraladığımızda, kampları gerçekten anlıyor muyuz? Agamben'in cevabı olumsuzdur. Ona göre bu ikilem ve rahatsızlık, tanığın yapısı ile ilgilidir. Kampta yaşananlar, sağ kalanların gözünde tek gerçekken, dolayısıyla kesinlikle unutulmazken, diğer taraftan da bu gerçek aynı ölçüde tahayyül edilemezdir de, yani onu oluşturan gerçek, unsurlara indirgenemez. Olgular o kadar gerçektir ki, onlara kıyasla hiçbir şey daha gerçek olamaz (Agamben 2004:12). Agamben, tanığın (Müsellman'ın) içinde taşıdığı boşluktan yola çıkarak kampları anlamayı teklif eder. Muselmann'ın adını anarken, kimse canlı bir varlıktan söz edemez. İster tıbbi, ister etik, ister politik bir sınır olsun, Müselmann'da hepsi iç içe geçer. Müselmann'ın "üçüncü alan"ın, bütün disipliner engellerin yıkıldığı ve tüm setlerin sular altında kaldığı olmayan-yer olan kampın kusursuz şifresi olmasının nedeni budur (a.g.e., 48).

Tam da bu noktada şu soruyu sorabiliriz, Müselmann tanık edilemezliğin adı olarak bize gerçek olanı, insan-olmayan olarak insan olanı gösteriyorsa, o eşi ve benzeri olmayan biricik bir figür müdür? Ya da başka Auschwitzler, yaşanmadı mı? Eşsiz ve biricik mi? Agamben'e Auschwitz tek değildir. Auschwitz'in anlatılamaz veya anlaşılamaz olduğunu söylemenin, Tanrı'ya tapmak gibi sessizce tapınmak ile aynı anlama geldiğini belirtir (a.g.e., 33). Benzer bir ifadeyi Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı* adlı çalışmasında kullanır. Ona göre Nazilerin işlediği suçların tekrarlanma ihtimali oldukça yüksektir. Modern çağda, nüfus patlaması ile-otomasyon yoluyla, nüfusun büyük bir bölümünü emek açısından bile lüzumsuz hale getirecek ve nükleer enerji yoluyla da (yanında Hitler'in gaz tesisatının bile şeytan gibi bir çocuğun uyduruk oyuncakları gibi kalacağı) bir takım araçların kullanımıyla bu iki taraflı tehlikeyle başa çıkmayı mümkün hale getirecek –teknik araçların keşfinin hemen hemen aynı döneme rastlaması tüylerimizi diken diken etmeye yetecektir (Arendt 2009:278). Bugün kimin insan kimin insan-olmayan olduğuna karar verenler ya da yeni Müselmannlara sık sık rastlıyoruz. Örneğin, Butler'ın da ifade ettiği gibi, Guantanamo'da hapsedilen insanlar, insan sayılmıyorlar. Süresiz alıkoymanın sonucu olan insanlıktan çıkarma ile kimin insan olup kimin insan olmayacağını belirlemek için etnik bir çerçeve kullanıyorlar (Butler 2004:13). Örnekleri ya da vakaları çoğalmak mümkündür. Kosova'da, Halepçe'de, Felluce'de, Irak'da, Filistin'de, Hiroşima ve Nagasaki'deki dehşet, Arjantin'deki kayıplar, cezaevlerindeki tecrit uygulamaları, tanıklığın anlamını sorgulamada ilk elden akla geleceklerdir. Modern iktidar kendi Muselmannlarını yaratmaya devam ediyor. Sistem, bir aşırılıkla karşı karşıya kaldığı zaman, kendisini aşan bu şeyi yasaklamak suretiyle içine alıyor ve bu şekilde kendisini kendisinin dışına taşırıyor (Agamben 2001:47). Kamplara geçmişin anormalliği, tarihsel olgusu ya da başkalarının acıları olarak değil de bugün hâlâ içinde

yaşadığımız siyasal mekânlar olarak baktığımızda, kampları daha iyi anlayacağız. Denilebilir ki Müselmann, tanıklık etmenin olanaksızlığıyla, insanı gerçekten yok etmenin mümkün olmadığının göstergesi olmasıyla ve arta kalan olmasıyla tanıktır. Biz de bildirimizin sonunda Agamben'e uyarak son sözü Müselmann'lara bırakıyoruz:

> Muselmann olduğum günleri unutamam. Güçsüz, bitkin, ölesiye yorgundum. Nereye baksam yiyecek bir şey görüyordum. Rüyamda ekmekle çorba görürdüm, bir uyanırdım ki açlıktan kıvranıyorum. Dün akşam bana verilen yemek (payıma düşen ekmek, elli gram margarin, elli gram reçel ve kabuğuyla pişmiş dört patates) geçmişte kalan bir şeydi. Baraka sorumlusu ve görevli diğer koğuş sakinleri patates kabuklarını, bazen de bir patatesi olduğu gibi atıverirlerdi. Gizlice onları izler, sonradan yiyebilmek için çöpteki kabukları aradım. Üzerine reçel sürerdim; gerçekten güzel gelirdi. Domuza versen yemezdi, ama ben yerdim. Dişime toprak gelene dek ağzımda çiğnerdim onları...(Lucjan Sobieraj'dan aktaran Agamben, 166)

> Ben bir Müselmann'ım. Beraber olduğumuz diğer arkadaşlarım gibi, öne doğru eğilip kalkarak, omuzlarımı gerebildiğim kadar gererek ve sabırla, ellerimi göğüs kemiğimin üzerinde gezdirerek, kendimi zatürreeye yakalanmaktan korumaya çalıştım. Almanlar bakmadığında kendimi bu şekilde sıcak tuttum. Ondan sonra kampa arkadaşlarımın omuzlarında döndüm. Ama biz Müselmann'lardan her zaman daha fazla vardı...(Edward Soköl'den aktaran Agamben, 166)

> Bu durumun başıma geleceğini seziyordum. Hücre'de, hayatın beni bırakıp gittiği hissettim. Dünyevi şeylerin artık bir önemi yoktu; bedensel işlevler yavaş yavaş yok oluyordu. Açlık bile canımı daha az yakıyordu. Tuhaf bir hoşluk hissediyordum. Sadece kamptaki yatağımdan çıkacak gücüm yoktu, eğer olsaydı kovaya çişimi yapmak için duvara yaslanmak zorunda kalacaktım... (Wlodzimierz Borkowski'den aktaran Agamben, 167)

> Kendi bedenimle, kampın en iğrenç yaşam türünü, Muselmann olma korkusunu yaşadım. İlk Müselmann'lardan biriydim. Kamp'ta başı boş bir köpek gibi dolaştım; her şeye karşı kayıtsızdım. Sadece bir gün daha yaşamak istiyordum. Tarnow hapisanesinin ilk kafilesiyle, 14 Haziran 1940 günü kampa geldim...baştaki bazı sıkıntıların ardından, aynı yılın sonbaharına kadar patates toplayıp ot biçtiğim ve harmanda çalıştığım çiftlik Kommando'suna verilmiştim. Kommando'da aniden bir olay oldu. Kamp dışından sivillerin bize yemek verdiğini anladılar. Kendimi, kamp hayatımın faciasının başladığı disiplin grubunun arasında buldum. Gücümü ve sağlığımı yitirdim. Birkaç günlük ağır işin ardından eski Kommando'nun Kapo'su beni disiplin grubundan alıp bıçkıhane Kommando'suna göndertti. İş o kadar ağır değildi, ama bütün gün dışarıda olmak zorundaydım ve o yıl sonbahar çok soğuk geçiyordu. Yağmur hep karla karışık yağıyordu. Buz tutmaya başlamıştı ama üzerimizdeki giysiler ince kumaştandı-iç çamaşırı, gömlek,

çorapsız tahta ayakkabı ve başımızda bez bere. Böyle bir durumda, yeterli beslenme olmadan her gün sırılsıklam olup donduğun zaman, bizim için ölümden başka çıkış yolu yok gibi geliyordu.... Dışarıda çalışan bütün takımlarda Müselmann'lığın (Das Muselmanntum) giderek daha fazla yaygınlaştığı dönem böyle başlamıştı. Herkes Muselmann'lardan nefret ediyordu; Muselmann'ın en yakın arkadaşı bile.. duyuları köreliyor ve etrafındaki her şeye olan ilgisini tamamen kaybediyordu. Artık hiçbir şey konuşamıyordu; dua bile edemiyordu, ne de olsa artık cennete veya cehenneme inanmıyordu. Artık evini, ailesini, kamptaki diğer insanları düşünmüyordu.

Neredeyse bütün Muselmann'lar kampta öldü; sadece çok küçük bir yüzdesi bu durumun dışına çıkmayı başarabildi. Şansları ya da Tanrı'nın lütfu sayesinde bazıları kurtuldu. Kendimi bu durumdan nasıl çıkarabileceğimi ancak böyle ifade edebiliyorum...

Muselmann'ları her yerde görebilirdiniz: tenleri ve yüzleri kararmış, bakışları donuk, gözleri içine çökmüş, giysileri dökülen, kötü kokan ve çok pis, bir deri bir kemik, iğrenç görünümlü şeylerdi. Yavaş, tereddütlü adımlarla yürüyüşün ritme uymayı beceremeden yürürlerdi...sadece kendi anılarından ve yemekten söz ederlerdi-dün çorbada kaç parça patates varmış, kaç lokma et; çorba kıvamlı mıymış değil miymiş... evlerinden onlara gelen mektuplar onları teselli etmezdi; bir gün yuvalarına kavuşacaklarına dair hayalleri yoktu. Muselmann'lar paketlere can atar, en az birinin dolu olacağını düşünürdü. Mutfak çöpünü altüst edip ekmek dilimleri ve kahve bulmayı hayal ederlerdi.

Muselmann'lar tembellik etmeden çalışırlardı, daha doğrusu çalışır gibi görünürlerdi. Örneğin, bıçkıhanedeki işim sırasında, gerçekten kesip kesmediğine aldırmadan kullanması daha kolay olan kör testereleri seçerdik. Böylece bütün gün, tek bir tahta parçasını bile kesmeden çalışırmış gibi yapardık. Çivileri düzeltmek yerine, çekiçle durmadan örsü döverdik. Ama kimsenin bizi görmediğinden emin olmamız gerekiyordu, ne var ki, bu da yorucu bir işti. Muselmann'ların hiçbir amacı yoktu. İşlerini hiç düşünmeden yapar; sadece sırada, daha fazla çorba, daha kıvamlı çorba alabilecekleri bir yer kapmanın hayaliyle, hiç tasasız etrafta gezerlerdi. Muselmann'lar, kepçeyi üste mi alta mı daldırdığını görmek için yemek görevlisinin davranışlarına çok dikkat ederdi. Sadece ikinci bir tabak almayı düşünerek çabucak yerlerdi. Ama bu hiçbir zaman olmazdı-yemek görevlileri tarafından tercih edilerek ikinci tabağı alanlar sadece en çok ve en ağır işte çalışanlardı...

Diğerleri Muselmann'lardan uzak dururdu. Muselmann'lar sadece yemek hayali kurduğu ve yemekten söz ettiği için aralarında konuşacak ortak bir konu olmazdı. Muselmann'lar, kendilerinden yiyecek bir şey almadıkça, daha iyi esirlerden hoşlanmazdı. Ekmek, peynir ve sosis karşılığında kolayca, sigara ve başka bir yiyecek alışverişinde bulunabilecekleri, kendileri gibi olanların arkadaşlığını tercih ederlerdi. Revire gitmeye korkarlardı; hiçbir zaman hastayız

demezlerdi. Genellikle çalışma sırasında aniden yığılıp kalırlardı.

Beşli sıra halinde çalışmadan dönen takımlar hâlâ gözümün önünde. En öndeki beşli sıra orkestranın ritmine göre yürür, ama arkasındaki sıra çoktan onlara yetişemeyecek hale gelmiş olurdu. Onların arkasındaki beşli birbirine yaslanırdı; son sıradaki en güçlü dört kişi de en güçsüz olanı, ölmek üzere olduğundan, kollarından ve bacaklarından tutarak taşırdı...

Dediğim gibi 1940 yılında, hiç olmazsa bir patates kabuğu bulurum hayaliyle kamp içinde başı boş bir köpek gibi geziyordum. Bıçkıhanenin yanında domuz ve öbür hayvanlara yem yapmak için patatesleri mayalandırdıkları çukurlara inmeye çalıştım. Çiğ patateslere, sakarin sürüp yiyen esirler vardı, sakarinli patatesin tadı nasıl oluyorsa armuda benziyordu. Durumum her geçen gün kötüleşiyordu, bacaklarımda çıbanlar çıkmaya başladı ve artık yaşamaktan umudumu kesmiştim. Dikkatimi toplayıp inanarak dua edecek gücüm olmasa bile, bir mucize bekledim...

Son yoklamadan sonra barakalara giren subaylar beni fark ettiğinde, tam da bu haldeydim. Onları SS doktorlar sandım. Üç ya da dört kişiydiler ve özellikle Muselmann'larla ilgileniyorlardı. Bacaklarımdaki kabarıklıklar dışında, ayak bileğimde de yumurta büyüklüğünde bir şiş vardı. Bu yüzden ameliyata karar verip, beni, başkalarıyla birlikte 9. barakaya (eski 11. baraka) naklettiler. Orada da bize, diğerleriyle aynı yemek veriliyordu, ama çalışmaya gitmediğimiz gibi, bütün gün dinlenmemize de izin veriliyordu. Kamp doktorları bizi muayene etti; ben ameliyat oldum-ameliyat izi bugün bile belli-ve biraz toparlandım. Yoklamalarda bulunmak zorunda değildik, orası sıcaktı ve durumumuz iyiydi. Sonra bir gün, barakadan sorumlu SS subayları gelmedi. Havanın çok boğucu olduğunu söyleyip, bütün pencereleri açmamız emredildi. 1940 yılının Aralık ayıydı... birkaç dakika içinde hepimiz soğuktan titriyorduk; daha sonra, ısınalım diye hepimiz sırılsıklam ter içinde kalana kadar bizi odanın içinde koşturdular. Sonra oturun dediler, biz de oturduk. Terimiz soğuyup, tekrar üşümeye başladığımızda, sıra daha fazla koşmaya gelmişti-ve bu böyle bütün gün devam etti.

Neler olup bittiğini anladığım an, oradan gitmeye karar verdim. Muayene sıram geldiğinde, bütünüyle iyileştiğimi ve çalışmak istediğimi söyledim. Onlar bunlardı. 10. barakaya (daha sonra numarası 8 olan barakaya) nakledildim. Beni içinde sadece yeni gelenlerin olduğu bir odaya koydular...beni kıdemli bir esir olduğum için, baraka sorumlusu beni seviyordu ve diğer esirlere örnek olarak gösteriyordu. ...sonunda, inek ahırındaki Çiftlik Kommando'suna nakledildim. Orada da birlikte kaldığım esirlerin güvenini kazandım ve fazladan yemek, pancar dilimi, esmer şeker, domuz aşından yapılmış çorba, bol miktarda süt ve üstüne bir de inek ahırının sıcağı. Beni ayağa diken bu oldu; Muselmann'lıktan kurtardı beni..

> Muselmann olduğum dönem hafızamda derin bir iz bıraktı. 1940 sonbaharında Bıçkıhane Kommando'sunda yaşanan kazayı çok iyi hatırlıyorum; testere, kütük yığınları, barakalar, Muselmann'ların birbirini ısıtması, onların mimikleri... Muselmann'ların son anları, tıpkı şu kamp şarkısında söylendiği gibiydi:
>
> Muselmann'dan daha kötü ne var?
>
> Yaşamaya bile hakkı var mı?
>
> Çiğnenmeyi, itilip kakılmayı, dövülmeyi beklemiyor mu orada?
>
> Başıboş bir köpek gibi geziniyor kampta.
>
> Herkes kovalıyor onu, ama kurtuluşu krematoryumda.
>
> Kamp reviri kaldırı onu ortadan! (Bronislaw Goscinki'den aktaran Agamben, 167-168-169-170-171)

Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Felsefe Bölümü

Notlar:

[*] Bu konu ile ilgili olarak daha geniş bilgiyi yazarın Türkçeye *Kutsal İnsan* adıyla çevrilen eserinde bulabilirsiniz.

Yararlanılan Kaynaklar:

AGAMBEN, Giorgio, *Açıklık*, çev. Meryem Mine Çilingiroğlu, YKY Yayınları, İstanbul, 2009.

----------, *Auschwitz'den Arta Kalanlar,* çev. Ali İhsan Başgül, Bağımsız Kitaplar, Ankara, 2004.

.....,, *Kutsal İnsan*, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

ARENDT, Hannah *Kötülüğün Sıradanlığı*, çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, İstanbul, 2009.

BUTLER, Judith, *Kırılgan Hayat*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

Geleceğin Toplumsal Örgütlenmesi ve Heidegger Felsefesi

Ertuğrul Rufayi Turan

Heidegger'in gelecekte biçimlenecek yaşama ilişkin düşünsel kaygılarını bir politik programa dönüştürmenin önündeki en büyük engel özelde 1933 Rektörlük olayı, genelde ise felsefesinin Nazi pratiğine kuramsal temel oluşturduğu yönündeki sığ tartışmaların gündemdeki sahte ışıltısının hala devam etmesidir. Rektörlük olayını Plato'nun Sicilya serüvenine benzetenler Heidegger'in bağışlanabilir olduğu inancına sahipler. Felsefesinin tümünün Nazi pratiğinin kuramsal boyutunu oluşturduğunu düşünenler ise bu savlarının geçerliliğini kanıtlamak için büyük bir iştahla çalışmalarını sürdürmektedir. Ancak bunların büyük bir kısmı ahlaki davranmayıp Heidegger üzerine yapılan başka çalışmaların editörlüğünü bile yapmaktadır. Başka bir deyişle, Heidegger düşüncesine karşı büyüyen ilginin pazar ekonomisi karşılığının gereğini yerine getirmektedirler. Ancak bu popüler tartışmaların yanında Heidegger düşüncesinin içerdiği kaygıları sabırla irdelemeye çalışan hatırı sayılır bir düşünür sayısının da var olduğunu söyleyebiliriz. Heidegger felsefesinden bir politik felsefenin çıkmayacağı da öne sürülmektedir. Bu savın destekçisi bir zamanlar Heidegger'in öğrencisi olan Leo Strauss'dur. Strauss'a göre, 1933 olayı Heidegger'in politikadan ve dolayısıyla politik felsefeden uzak durmasına yol açmıştır. (Dallmayr 1984, 206). Bu sav da çok güçlü görünmemektedir. Dizgesel bir politik felsefe yoksunluğu Heidegger'in politik örgütlenmeye ilişkin düşüncelerinin olmadığı anlamına gelmez. Dahası geleneksel politika Heidegger için bir politikasızlık olarak nitelendirilmektedir.

Düşünsel yaşamını "yeni ve kökensel düşünme biçimi"(*anfängliche Denken*) olarak adlandıracağımız dönüşüme adayan Heidegger'in toplumsal birlikteliğin geleceğine ilişkin söylediği ve kesinlikle önemsenmesi gereken düşünceleri olduğunu savlamak bile yersizdir. Derrida'nın haklı olarak vurguladığı gibi, Heidegger felsefesi henüz yüzeyi kazınmış ancak gerisi anlaşılmayı bekleyen karmaşık ve enigmatik bir felsefe olarak durmaktadır (Kearney 1984, 113). Heidegger'in dev ülküsü olarak nitelendirilen *metafizik düşünceyi aşma* ((*Uberwindung*) çabası içinde, "birlikte yaşama ustalığını" oluşturmayı sağlayacak ipuçlarını bulabiliriz. Bu zorlama bir ilişki kurma çabası değildir. Bu çabanın ivediliğini ve zorunluluğunu Heidegger düşüncesi açıkça belirtir. Heidegger'e göre karanlık/çaresiz/yoksun bir zamanda (dürftiger Zeit) yaşıyoruz. Hölderlin'den aktardığı gibi, Dünya'nın uzun bir gecesidir çağımız. Bu uzun gecenin adı ise yoksunluk/çaresizliktir(Heidegger 1971, 91). Ancak Sınırsız bir tüketim ve yok etme kör tutkusunun başarısı söz konusu ise, çağı düş kırıklığı ve çaresizlik çağı olarak nitelendirmek

ve o çağa ait hiçbir şeyi belleklerde bile taşımadan terk etmek için nasıl inandırıcı olunabilir ki? İnsanların övgü ve gururla söz ettikleri çağ özelliklerini nasıl hastalık belirtisi olarak görebiliriz ki? İnsanları yalnızca aştıklarında bilebilecekleri sınırları aşmaya nasıl çağırabiliriz ki? Heidegger bu övülesi nitelikleri bir çağ hastalığı olarak betimlediğinde bu çağrıyı başlattığını var saydı. En azından geçilecek sınırın ötesinde herkesi dev bir yalnızlığın beklediğini belirtti. Sınırı aşmaya gerek kalmadan yalnızca hastalığın imlerini dile getirdiğinizde de yalnızsınız! Kim karşı çıkabilir *Bilim* söylencesine? Kim uzak durabilir *Teknoloj*inin büyüsünden? Kim öznel *estetik* hazların sözde soyluluğuna sırt çevirebilir? Kim *Kültür* denen ayrıcalığın peşinden koşmayı erteleyebilir? Kim önemini kavrar *tanrı*nın yokluğunun? İtalik olarak yazılmış sözcükler Heidegger'in çağımızı nitelendiren özellikler benim ise çağın hastalığının belirtileri olarak adlandırmak istediğim öğelerdir. Tüm bu öğelerin birlikteliği yeryüzünde ortaklaşa bir yaşam ustalığının bir politika olarak benimsenmesinin ve uygulanmasının önünde ilk bakışta duyumsanmasa da bir engel oluşturmaktadır. Bu sözlere ilk ve doğal karşılanması gereken tepki sanki US'un devre dışı bırakılması çabası içinde olunduğudur. Ancak usun batı düşüncesindeki gelişim çizgisinde vardığı şovenist nokta göz önüne alındığında bu tepkiyi yumuşatmak olasıdır. *Düşüncenin işleyişini yalnızca kavramsal-matematiksel bir düzeye indirgeyip, bunu da aklın zorunlu işleyişi olarak adlandırmak, içinde bir dayatmayı, düşünce ve deneyim çeşitliliğini kavramsal-matematiksel ussal işleyişin bezerliklerine indirgeme ideolojisini doğurur*. Bu ideoloji ise occident'in oriental'den üstünlüğünü evrensel bir ölçüte dönüştürerek küresel düzeyde bir gerilimi, baskıyı, şiddeti, uzlaştırılamaz çelişkileri yaratır. Batının bu ideoloji altında sunduğu tüm paket modernite olarak pazarlanmaktadır. Bu paketin içinde kapitalist yaşama biçimi sanki Aristotelesçi bir yaklaşımla, insanın ergon'u olduğu modernitenin küresel zaferinin ise telos'u olduğu kusursuz bir biçimde sunulmaktadır.

Bilimin zaferi deneyimin nesnelliğe ve matematiğe ve ona bağlı olarak teknolojik üretime indirgenmesidir. Bunu Kartezyen indirgeme olarak adlandırabiliriz. Modern bilimin Aristoteles'in varlıkbiliminden kökensel olarak ayrılması hem şeylerin hem de insanın toplumsal örgütlenmesini dramatik biçimde değiştirmiştir: Devinim, kütle ve devimime bağlı olarak şeylerin konumu tek ilişki biçime indirgenmiştir. (Heidegger 1977, 124). Usun koşulsuzluğu ve tek tür bir deneyime izin vermesi bu dönüşümü biçimlenmektedir. Şeylerin bilincin ideal yapısına uygun bir biçimde davrandığı, davranması gerektiği pekin bir doğru olarak belirtilirken, şeylerin deneyiminin şeylere ilişkin vereceği her türlü bilgi süreci ise devre dışı bırakılmıştır. Şeylerin düzeni insan bilincinin bir tasarımına dönüşürken, insanın tüm değerlerin ve özgürlüğün tek kaynağı olduğu düşüncesi pekiştirilmiş oldu. Kendi kendini temellendiren ve usun koşulsuzluğunda her şeyi elde edebilecek bir istence sahip olduğu düşünülen insanın kendi zihinsel düzenin açığa çıkardığı nesnelliğe teslim olmaması gerekiyordu. Geriye kalan modern toplumsal örgütlenmenin

temel paradigmasını atomik özgürlüklerin koşulsuzluğunu nesnel düzenin görünümü ile uzlaştırmaktır (Kant, Hegel). Res Cogito ile Res Extensa arasındaki kopukluğun felsefi çözümlerine koşut olarak, modern-liberal bireyin toplumsallığı kendi krallığında olup biten öykünün işleyişi ile sınırlandırıldı. Mutluluk, özgürlük, seçim, haklar, değerler bu alandaki başarı ya da başarısızlıkların tanımını belirlemeye başladı. *Toplumsal düzen bir ilişki biçimini değil, bir egemenlik biçimini sürekli açığa çıkarmalıydı.* Her şey insan için sloganı eşliğinde, bu egemenlik şeylerin yitimsiz sömürüsü oldu. Telos, Batının saldırgan usunun öyküsüdür. Başlangıcı ve sonu kendisidir (Hegel'in Mutlağı). Beklenen son bu sistemin mutlak zaferidir. Liberal insanın bu düzen içinde sıkışık kaldığı düş kırıklığı alanına her isyanı ise, sistemin değerlerine yönelmiş bir tehdit olarak algılanmalıydı. Sistemi sürdürmek için ideali temsil eden mutlu bir azınlık yaratmak içinse sayısız insanı olup bitenin kendi başarısızlıkları olduğa inandırmaktı. Şeylerin nesneleşme düzeninde talihsiz olanları da nesnelere dönüştürmenin bir sakıncası yoktu. Öyle de oldu. Çağımız beklenen sona ulaşıldığının, artık seçenek aramanın yararsız bir çaba olduğunun haykırıldığı bir çağ olarak kendini açımladı(tarihin sonu söylencesi). *Bilim, teknoloji, deneyimin öznel estetik hazlara indirgenmesi, mutluluğun kültürel değerlere sahip olmaya indirgenmesi ve kutsal olanın yitirilmesinin yarattığı hastalıklı düzen sorgulanmadan ortaklaşa yaşamanın olanağı tehlikededir*(Heidegger 1977, 116–117).

Bilim ve teknoloji

Bilimin kuramsal zaferi teknoloji ile somutlaştırıldı. Heidegger'e göre, bu sömürü ağının sürdürebilirliği, bilimi teknolojiye teslim etti. En basit ve en korkunç biçimiyle teknoloji şeylerin kullanılma ve kullanılmaya aday olma dışında bir değeri olmadığını açımlamasıydı. Tekhne bir açığa çıkarma biçimidir. *(Entbergen*) Kutsal bir çağrışımı vardır. Gereksinimi olduğu kadar Bizon avlayan ve bizonun etini tüketen Amerikan yerlisinin bizonun ruhunun kendi bedeninde yaşadığına inanması ve böylece bizon sürüsü ile kendi klanı arasında bir yazgısal ilişki kurması gibi. *Ancak teknoloji otantik olmayan bir açığa çıkarma biçimidir. Bir yazgısallığı ve onun içerdiği kutsallığı değil, yöneldiği şeyleri yarar bağlamında sonuna kadar tüketmeyi ve sonunda yok etmeyi amaçlayan bir açığa çıkarma biçimidir*. Heidegger'in uyardığı gibi, sorun teknolojinin harika ürünlerini kullanmak ya da kullanmamaktan öte bir tehlike barındırmaktadır. Teknolojik çılgınlık *Varlığın* olagelen sürecini ve onun kutsal

*Differenz*__özelliğini bozmasıdır. Bu şeylerle varolan ilişkinin yazgısallığının öne çıkmasıdır. Olanları sindirmek, dışlamak ve silmek farklılığın sürüp gitmesini bozar. Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi, tikel olanların sindirildiği, anlamsızlaştırıldığı bir evresel tarih kavramı ve tutkusu denizde yitip giden bir ırmağın akışına benzer (Hwa Yol Jung'dan aktarma: *Transversality and comparative political theory: A celebration of Fred Dallmayr's new vision).* Heidegger'in uyarısı, akışın zenginliğinin

ve çeşitliliğinin korunması yönündedir. Ancak şeylerin tekno-bilimsel düzeni bu biçimde başatlığını sürdürürse, insanların anımsayacağı hiçbir şey kalmayacaktır. Anlatısı olmayan bir insan yığını kendisine sunulanla yetinip kuru ve acı dolu yaşamını dayatılan tek doğru ile sürdürecektir. Bunun sorumlusu ise "insanın ve dünyanın Avrupalılaştırılması"dır (Heidegger 1982, 16). Bu Us'un her şeyi bilimsel-matematiksel ve düzeye indirgemesidir. Usun kendi içinde bu farklılaşması yani kendini kavramsal-matematiksel deneyim düzeyine indirgemesi, deneyim çeşitliliğini ortadan kaldırmaktadır. Tek bir ölçüt, tek bir bakış dün dünyanın örgütlenmesi için temel alınmaktadır.

Öznel estetik haz olarak sanat

Liberal-demokratik ülküselliğin sınırlarını çizdiği *düş kırıklığı* alanının başka bir özelliği ise *yatıştırıcı* gibi görünen öznel estetik hazlardır. Bu da Heidegger'in kurtarıcı olarak gördüğü, ben-sevgisinin ve ona bağlı tüm eğilimlerin içinde çözüldüğü sanatın bir yaşam deneyimi *(erlebnis)* olarak sunulmasıdır. Açığa çıkarmak, öğrenmek, acı çekmek gibi daha kökensel deneyim yerine (*erfahrung*), öznel hazları alanı bir deneyim alanı olarak modern insana sunulmuştur. Bu narsist deneyim anlayışı içinde, dünya bireyin hazlarına sunulduğu biçimiyle ancak bir dünya olarak algılanmaktadır. Bu teknolojinin dayattığı bir deneyim biçimidir. Kontrol edilen, yapılabilen aynı zamanda yaşanabilendir (Heidegger 1999, 93; 1977, 135). Deneyim dayatılanla sınırlıdır: Nesneler alanı. Bu dar alana sıkışmış yaşamın başka bir yoksunluğu ise etik alanının normatif değerlerle sınırlandırılması anlamına gelmesidir. Heidegger ve Levinas'ın bu bağlamada anlaştığı nokta, insanın gelişimini bir dizi statik kural ve değere sıkıştırarak etiğin kökensel işlevini geri plana atılmasına dikkat çekmeleridir. Etik bir uzamsallığı değil bir alan açmayı hedefler. Birlikte olmanın açımlandığı ve şeylerin kendilerini açmasına izin veren yaşamsal bir alan (Benso 2000, 129). Yaşam sürekli bir biçimde şeylerin kendilerine ve onların deneyimine dönüştür. Başka bir yerde de belirttiğim gibi, Nietzsche'in *amor fati* diye adlandırdığı durumu bu bağlamda yorumlayabiliriz. Deneyim şeylerin tözselliğini kabul edip onları zaman ve tarih dışına sürüklemekle sınırlı değildir. Hakikat doğru olmayanın tüketilemezliği içinde doğru olana yitimsiz bir dönüştür(*aletheia*). Her dönüş bir şeye ilişkin yineleme ve farklılaştırmayı birlikte getirir. Doğru, Platon'un ülküsü gibi *görüneni* ve onun sözde *özü* ayrımında açığa çıkan bir şey değildir. Tek sınama aracı olarak *mimesis*'in sunduğunu ölçüt almak yaşama dönüşü kilitler. Deneyim gerçek anlamıyla bu yitimsiz dönüşe olanak sağladığı ölçüde gerçek deneyimdir. Bireyi bu dar zihinsel kafesten kurtarıp, ortaklaşa yaşamın dinamik bir parçası yapmanın yolunu gösterdiğinde Heidegger'in önerisi insan Cogito'dan Dasein'a dönüşüm öyküsünde biçimlenmektedir. Buna göre, Dasein, Mitsein olarak diğer insanlarla ortak yaşamın bir parçası olurken, otantik yaşam çizgisi, doğrunun açımlanmasına katkı ve tanıklık yapmaktadır. Bu Arendt'in belirttiği gibi, her insanın bir başlangıç olarak

görünmesidir. İnsan mevcut değerlerin kıskacında verileni alan bir erdemliliği değil, ilişkiler ağının yeniden ve yeniden tanımlandığı sürece anlamlı katkısı ile gerçek sorumluluğu ve erdemi yakalayabilir. (Swazo 2002, 236). Deneyimin çeşitliliğini ve onun gerektirdiği sorumluluğu yüklenmenin gerçekleştirileceği tavır ise Glassenheit'dır. (Heidegger 1966,) Heidegger'in bu tutum değişikliğini göstermek için sunduğu bu kavram, metafiziğin algısından geri çekilmeyi, şeylerin doğasının özgürce açılımına izin vermeyi anlatır. Şeylerle ilişkide Heidegger'in motto'su bu sözcüğün anlamını kısmen açıklayabilir. Bırakın dünya akıp gitsin. Siz de bu akışa tanıklık ve kendini göstermesi için alan açın.

Nihilizmin kökeni: Amaçsızlığın yadsınması ve kültürel değerlere sarılmanın amaç olması

Çağın diğer bir hastalığı ise, hakikatin açıklığında durma özgürlüğünün ansızın kazanılan sahte amaçlarla yer değiştirmesidir. Bu anında amaç edinmenin kolaylığı ise sunulan araçları, kültürel değerleri sahiplenmektir. (Heidegger 1999, 97). İnsanın tinsel dünyası bu kültürel değerlere kapatılmıştır. Sunulan yüce amaç ise bu değerlerin yaratılması ve korunmasıdır. Bu kapanmışlık kendi ölçütlerini doğurur. Geriye yapılması gereken tek şey kalır: Bu üretme ve tüketme ölçüsü değer olarak nitelemek ve bunun sürdürülmesine katılmak. Modernite bu değerler paketinin incelikli sunumunu temsil etmektedir. İşin acı tarafı ise bu paketin tüm dünyaya dayatılmasıdır.

Ve Tanrı

Heidegger tanrının yoksunluğundan ve dünyayı terk etmesinden söz eder. Bu anlaşılması oldukça zor bir düşüncedir. Tanrı insanının hakikatin açıklığında duruşu ve doğru ile yanlış arasındaki belirsizlikte açığa çıkan ışığın ve olanaklılığın adıdır. Heidegger bu kutsallığın yok oluşundan ve bu ışığın artık tükendiğinden söz eder. Metafiziğin tanrısı böyle bir ışığın tanrısı değildir. Zikir edilecek, ilahi okunacak tanrı, olanakların açımlandığı aralıkta beliren tanrıdır. O bir aşkınlık değildir. Yaşamın bir armağan olduğunu anımsatan trajik sürüklenişin zaman zaman açığa çıkardığı ışıktır. Çağımız bu ışığı dinsel gereksinimlerimize hizmet eden bir araca dönüştürmüştür. (Young 2005, 1–23).

Çağrı

Heidegger'in varlığa şükran içinde ve bu şükranı doğuran deneyim ve düşünce çeşitliliğini, birlikte olmanın yazgısallığını ve tüketilemeyen bir akışın gizemine olan yolculuğu dörtlü bir kavramla açıklar. *Yeryüzü-Dünya-Gökyüzü-Ölümlüler.* Yeryüzü gizli olanı açığa çıkmayanı, dünya açıklığa geleni, ölümlülük bu açıklığın sınırlılığını ve çok anlamlılığını ve sürüp gitmesi gereke özgür sürecini, gökyüzü ise bu sürece saygının doğurduğu ışığı temsil eder. Bırakalım her kişi bu gizemli yolculuğun

sorumlu bir üyesi olsun. Birlikte yaşama (politika) ustalığı ancak hakikate açık olmanın derin sorumluluğunu taşıyan ve bu yazgının ortaklığının farkında olan insanların mücadelesi ile olanaklıdır.

Ankara Üniversitesi, DTCF, felsefe Bölümü Öğretim Üyesi.

Kaynakça:

Benso, Silvia. 2000. Face of Things A Different Side of Ethics. NY: State University of New York Press.

Dallmayr, Fred R. "Ontology of Freedom Heidegger and Political Philosophy". Political Theory, Vol.12, No.2, (1984): 204-234.

Heidegger, Martin. 1966. Discourse on Thinking. (Translated by John M. Anderson & E.Hans Freund, Introduction by John M. Anderson) , NY: Harper & Row Publishers.

———. 1968. Introduction to Metaphysics. (Translated by Ralph Manheim), USA: Yale University Press.

———. 1971. Poetry, Language, Thought. (Translations and Introduction by Albert Hofstadter), NY: Harper & Row Publishers.

———. 1977. The Question Concerning Technology and Other Essays. (Translated and with an Introduction by William Lovitt), NY: Harper&Row Publishers.

———. 1982. On the Way to Language. (Translated by Peter D. Hertz), NY: Harper & Row Publishers.

———. 1999. Contributions to Philosophy (From Enowning). (Translated by Parvis Emad & Kenneth Maly), Bloomington: Indiana University Press.

———. 2002. Being and Time. (Translated by John Macquarrie & Edward Robinson), USA: Blackwell Publishing.

———. 1976. Der Spiegel Interview. Translated by Maria Alter and John D. Caputo. Scanned from

Gunther Neske & Emil Kettering, *Philosophy Today* 20, 267-284.

Kearney, Richard. 1984. Dialogues with Contemporary Continental Thinkers *The Phenomenological Heritage*. Manchester University Press.

Swazo, Norman K. 2002. Crisis Theory and World Order *Heideggerian Reflections*. NY: State University of New York Press.

Young, A., Damon. 2005. *Being Grateful for Being: Being, Reverence and Finitude*. Sophia. Vol: 44, No: 2.

William S,Allen. 2007. Ellipsis of Poetry and the Experience of Language After Heidegger, Hölderlin, and Blanchot. NY: State University of New York Press.

Ütopyalarda Uygulanabilirlik Sorunu

Müslim Akdemir

Ütopyalar kurulu düzeni değiştirmek ve ona yeni seçenek getirme isteğinden hareketle, toplumsal yapının ilerde alabileceği ideal durumu dile getirirler. Toplum felsefeleri gibi, ütopyaların da ortaya çıkış nedenleri arasında toplumsal bunalım ve sıkıntılarla, sorunlara çözüm arama çabası vardır. Ancak, ütopyalar toplum felsefelerinin yaptığı gibi uygulanabilirlik özelliği olan görüşler değil, tüm olarak toplumu kökten değiştirmeyi amaçlayan düşüncelerdir. Bu açıdan toplum felsefelerinin gerçekçi yaklaşımına karşı, ütopyalar gelecekte toplumların ulaşması istenilen düzene ilişkin önerilerden oluşan bir yaklaşımın ürünüdürler.

Yürürlükteki toplumsal düzene aykırı ve onu aşan ütopyaların toplumsal düzenin geçerli kılma amacına yönelik olan ideolojik düşünce karşısında uygulanabilirliğinin ne ölçüde olanaklı olup olmadığını incelerken, pratik hayatla çelişen yönlerini de ortaya koymaya çalışacağız. Toplumsal düzen düşüncesinin uygulanabilir olması demek mevcut toplum yapısında ve kurumlarda yürürlükte olan veya olması olanaklı olan düşünce demektir. Yani uygulanabilirlik ölçüsü düşüncelerinin pratik değerlerinin olup olmamasına bağlıdır. Bu ise akla uygunluğu ile ölçülür. Çünkü düşüncelerin akla uygunluğu onların pratik yaşama uygulanmasını kolaylaştırır. Toptan toplumu değiştirmeyi amaçlayan ideallerin uygulanabilirliği kısmi değime taraftarı olan düşünceye göre daha zordur. Hatta tutarlı ve akli temelden yoksunsa olanaksızdır. Toplumu kökten değiştirmeyi kendilerine gaye edinen ve bütüncül amaç taşıyan ütopyaların geleceğe yönelik emelleri salt düşüncede dile getirmelerinden dolayı pratik karşılıkları gerçekçi yaklaşımdan uzaktır.

Uyumsuzluk, gerginlik, bunalım ve çalkantılar hemen hemen her dönem toplumsal sorunların odak noktasını oluşturmuştur. Bu sorunlara çözüm yolu arama kişilerin, liderlerin ve düşünürlerin her zaman ilgisini çekmiştir. Felsefenin topluma yönelmesi de bu ilginin bir sonucudur. Konstraktif veya sinoptik kategorilerin toplumsal yaşantıda ortaya çıkan olaylara ve gelişmelere uygulanmasının gerçeklik derecesine ve amaçlara katkısını toplumlar sistemler açısından inceleyen felsefi yön, toplum felsefelerinin bir alt bölümü olarak da ütopyaları dikkate değer bulur.

Toplumsal- kültürel süreçlerin üzerine önemli genellemelerin yapıldığı toplum felsefeleri bulundukları dönemin siyasal, düşünsel ve tarihsel şartlarına seçenek getirirken, mevcut düzenden farklı olarak ileriye dönük düşüncelerde geliştirir. Bu düşüncelerden bir kısmı;

> çeşitli sızlanmaların kaynağı olan kurulu düzeni değiştirmek ona yeniden biçim vermek isteyeceğine göre, toplumun ileride alacağı

> ideal durumu dile getirir. Bu bakımdan her sosyal öğreti bir çeşit Utopia'dır. (Batuhan, 1962, s.87).

Geniş bir hayal gücü ve ideallerin ürünü olan Ütopyalar; düşüncede kurdukları düzenle, yaşadıkları çağda geçerliliği olan kurumlara alternatif oluşturmaya çalışırlar. Bu ise onları yazıldıkları çağın temel kaygılarını yansıtan eserler durumuna getirir. Ancak ütopyalar pratik değeri olan toplum felsefeleri türünden farklı olarak, toplumu kökten değiştirmeyi amaçlar. Bu açıdan toplum felsefelerindeki gerçekçi yaklaşım; ütopyalarda düşte ve düşüncede kurulan ideal düzene dönüşür. Zaten, "utopia" kelimesi "hiçbir yer" anlamına gelmektedir. Bu itibarla da ütopik toplumsal düzen fikri ortaya çıkışı bakımından geçerli düzen ile çatışır. Mannheim bu durumu şöyle ifade eder; "mevcut toplumsal durumda bulunmayan unsurlara eylemleri yöneltmeyi amaçladıklarından, ütopyalar geçerlilikteki toplumsal durumu aşıp onun ötesine geçerler"(Mannheim, 1936, s. 193).

Yürürlükteki toplumsal düzene aykırı ve onu aşan ütopyaların; toplumsal düzeni geçerli kılma amacına yönelik olan ideolojik düşünce karşısında uygulanabilirliğini ne ölçüde mümkün olup olmadığını incelerken; pratik hayatla çelişen yönlerini ortaya koymaya çalışacağız. Toplumsal düzen düşüncesinin uygulanabilir olması demek, mevcut toplum yapısında ve kurumlarda yürürlükte olan veya olması mümkün düşünce demektir. Yani uygulanabilirlik ölçüsü düşüncelerin pratik değerinin olup, olmamasına bağlıdır. Bu ise akla uygunluğu ile ölçülür. Çünkü düşüncelerin akla uygunluğu onların pratik hayata uygulanmasını kolaylaştırır. Toptan toplumu değiştirmeyi amaçlayan ideallerin uygulanabilirliği, kısmi değiştirme taraftarı olan düşünceye göre daha zordur. Hatta tutarlı ve akli temellerden yoksunsa imkânsızdır. Toplumu kökten değiştirmeyi kendilerine gaye edinen ve bütüncül amaç taşıyan ütopyaların geleceğe yönelik emelleri salt düşüncede dile getirmeleri pratik değerlerini gerçekçi yaklaşımdan uzaklaştırır. Bu ise gerçeklere uygunluğunu ortadan kaldırır. Mannheim ütopyaların bu yönüne dikkati çekerek şöyle der;

> Gerçeklere aykırı olan bir düşünme biçimi Utopiktir. Gerçekliğe aykırılığın en belirgin göstergesi Utopik düşünme biçiminin deneyde, düşüncede ve pratikte var olmayan objelere yönelik olmasıdır. Ancak mevcut duruma aykırı ve onu aşan ve hem de yürürlükteki düzeni yıkmaya çalışan düşünceler bütünü anlamına gelir (Mannheim, 1936, s. 192).

Ütopyaların gerçeğe aykırılığın göstergesi olmayan objelere yönelik olmasıdır. Bu ise onların mevcut kültür tipleri içinde yer almalarını da engellemiştir. Oysa toplumlardaki yaygın kültür tipi ile toplum felsefeleri arasında sıkı bir bağlılık vardır. Sorokin'in dediği gibi; "kültürün basat tipiyle o kültürde egemen olan toplum felsefesi tipi arasında yakın bir denklik olduğunu"(Sorokin, 1972, s. 18) kabul etmek gerekir. Bir basat kültür sona erip başka birisi ortaya çıktığında, toplum felsefesi de buna uygun bir değişmeye uğramaktadır. Toplumdaki yeni basat kültür tipiyle

uyum sağlayan ve ona uygun özelliklere bürünenler gelişme gösterir. Oysa ütopyalar kendi içlerinde değişmez kurallar önerdiğinden gelişme imkânına sahip değildirler.

Ütopyalar, pratik hayattaki düşüncenin deneyle uygulanabilir olmasına da uygun değildir. Çünkü, bütün toplum düzenini değiştirecek şekilde deneye tutmak imkansızdır. Bir toplumsal düzeni ve onun işleyişini sağlayan bütün öğeleri ortadan kaldırmayı amaçlayan ütopyaların uygulanabilme yeteneği yoktur.

Ütopik toplum anlayışlarında toplumsal kurumların işleyişi, insanlar arası ilişkiler önceden tespit edilmiş kurallara göre düzenlenir. Platon Devlet'te bu kuralları kabul ettirmek için şu düşünceyi ileri sürer: "Devletimizde on yılı dolduranların hepsini kırda yaşamaya gönderecekler, çocukları alıp zamanın ve ana babanın göreneklerinden koruyacaklar. Onları kendi görgülerine.. kendi ilkelerine göre yetiştirecekler"(Eflatun, 1985, s.225). Yani ütopya içinde yaşayanlar onun kuralları dışına çıkamazlar. Ayrıca bireysel davranış ve düşüncelerde ütopik toplum idealleri içinde kaybolmuştur. Mevcut kuralları ve düşünceleri kabul etmeyen olursa, "....utopialılarla beraber oturmaya ve onların yasalarına uymaya razı olmazlarsa Utopia'lılar bu adamları yeni şehrin dışına atarlar"(More, 1986, s. 65). Böylece tek yönlü mekanik bir toplumsal düzen düşüncesinin ütopyalardan ortaya çıktığını görürüz. Eflatun'un Devlet'inde, More'un Utopia'sında, Campanella'nın Güneş Ülkesi'nde Bacon'un Yeni Atlantis'inde, Orwell'in 1984'ünde, Huxley'in Yeni Dünya'sında v.b. de bu mekanik toplum anlayışını görmek mümkündür.

İlk bakışta toplumsal düzenin işleyişini anlatır gibi görünen bu düşünce sistemleri, gerçekte hayal gücünün, en derin toplumsal özlemin, en güçlü ahlak ve insanlık idealinin ürünüdür. Nitekim ilk defa "utopia" terimini kullanan More, düşüncelerinin gerçekleşemeyeceğinin kendisi de farkındadır. O, "Utopia devletinin bir çok özelliklerini şehirlerimizde görmeyi isterdim. Bir umuttan çok bir dilektir bu"(More, 1986, s. 128) derken Utopia devletini uygulama alanına koyamayacağını ve bunun imkânsızlığını dile getirmiştir. Campanella ise eserinin sonunda Güneş Ülkesi'nin gerçekleşebilirlik durumunu tartışırken şöyle der; "Hiçbir zaman var olmamış, olmayacak olacağını da ummayacağım bir şeyle uğraşmak, hem faydasızdır hem de boşuna... ortak yaşama olacak şey değildir"(Campanella, 1985, s. 89). Katı kurallarla yönetilen devletler pek fazla ayakta duramaz. Kendi halkı tarafından yerle bir edilir. Kesin kurallarla toplumsal düzen anlayışı belirlenen ve bireyi dışarıda tutan ütopyaların bu durumda uygulanabilirliği imkânsızlaşır. Bu da gösteriyor ki, ütopyaların önerdiği toplum modeli idealden öteye geçemiyor. Bir toplumsal sistemin uygulanabilirliğinin artması için, "kehanet bulunmasının ortadan"te kalkması gerekir. Bunu yapmak içinde anlatılan toplumsal düzenin insanlığın ya geçmişteki ya da yakın bir gelecekteki doğal durumu ile sıkı sıkıya bağlı bulunduğunun belirtilmesi kaçınılmaz bir durumdur. İnsanların özlem ve eğilimlerinin dile getirilmesi

uygulanabilmesi için yeterli değildir. Aynı zamanda insanlık için en tabii, en akla yakın ve kaçınılmaz bir durumu da dile getirmesi gerekir. İnsan ihtiyaçlarının ve isteklerinin sınırı yoktur; ancak öte yandan, insanoğlu gerçekleşme şansı olmayan Ütopyalara iltifat etmeyecek kadar sağduyu sahibidir. Bu yüzden salt hayal ürünü olan ütopyaların değil, akla yakın olan toplumsal sistem önerilerinin uygulanabilirliği artar.

Ütopyaların akıl ve gerçek dışı özellikleri onların mevcut düzeni kökten değiştirme düşüncesinde görülür. Bir sistem ancak deneme ve yanılmayla; önce yanlışlıklar yapıp sonra onları düzelterek uygulanır. Sistemler deneyle denetlendiği sürece geçerlilik kazanır. Bu yüzden, "toplumsal dünyamızın tam bir yeniden-kuruluşunun hemen işleyecek bir sisteme yol açacağını varsaymak akla uygun değildir"(Popper, 1967, s. 179).

Genellikle, ütopyalar tüm olarak toplumsal yapıda ve bu yapının bütün öğeleri ve süreçlerinde kökten değişmeleri öngörürler. Bu, gerçekleşmesi olanaksız bir istektir.oysa, toplumsal yapının belirli kesimlerinde akla yatkın bazı değişmeleri amaçlamak gerçekleşme olasılığı daha yüksek bir istektir. Çünkü, bu tür değişmelerin denenmesi ve denetimi daha kolaydır. Başka bir değişle, tüm olarak toplumsal düzenin değil, ancak onun belirli kesimleri ve yönlerinin değiştirilmesi denenebilir. Acı yıkımlara ve bunalımlara yol açmadan uygulanabilecek değiştirme düşüncesi, sınırlı ve parçalı amaçları dile getirmelidir.

Huxley'in Yeni Dünya'sı ve Orwell'ın 1984'ü ise, uygulamada olan sistemlerin gelecekleri hakkında kehanette bulunur. Huxley teknik gelişmenin ve ilerlemenin insanı makinalaştıracağını ve insanın duygu ve düşüncesinin ortadan kalkacağını anlatır. Bilim kurgu usulündeki bu eserinde gelecekten duyduğu endişeyi yergici bir dille ele alır. Orwell ise, teknik gelişmenin iktidar seçkinlerinin ve partinin elinde kullanılarak dikta ve baskının ağırlık kazanacağını ileri sürmektedir. Teknolojinin yükselerek insanı aşacağını ve onu denetim altına alacağını iddia eder. İnsanın geleceğini yalnızlık ve amansızlık olarak görür. Orwell, yergici bir dille öne sürdüğü bu kehaneti çağının gözlemlerinden hareket ederek yapmıştır. 1940'larda yazılan 1984'te öngörülen toplum düzeni, 1984 yılını geride bıraktığımız günümüzde tümüyle gerçekleşmemiştir. Ancak, dünyada bloklaşmanın ve teknolojik gelişmelerinin baskılarının insanlar üzerindeki baskısının 1940'a göre, daha çok arttığı da gözden ırak tutulamaz.

Ütopik düşünce toplumsal düzen içinde kendi koyduğu kuralların dışına taşan başka düşünceleri kabul etmez. Bu ütopyaların en önemli özelliklerinden biridir. Burada bireysel kişilik toplumsal bilince dönüşür. Ütopya yazarı bireyle değil, toplumla ilgilenir. Bireyci görüşte evrende varoluşun en yüksek biçimi ortaya konulurken, ütopyada cennet rüyası ve hayali ortaya çıkar. Ütopyada insan ile dünya, kişilik ile toplum arasında çelişki görülmektedir. Bireyselciliğin özünü oluşturan insan özgürlüğünün yerini, Ütopyada iki karşıt gerçek alır: düzen ve tek düzencilik. İnsanın iç dünyası ütopyada hayali bir yardımcı duruma indirgenmiştir. Ütopyada

insanlar yaşamazlar, yalnızca yüklenen işlevleri yerine getirirler. Yaşamazlar çünkü özgürlük yoktur. Ütopyanın kendi kuralları dışındaki düşüncelerin gelişmesi söz konusu değildir. Bu durumu Popper şöyle dile getirir; "...bütün olarak bir toplum projesi; kullanarak ideal bir devleti gerçekleştirmek isteyen ütopyacı girişim, bir azınlığın merkezleşmiş kuvvetli idaresini gerektiren ve onun için de diktatörlüğe yol açması olası bir yöntemdir" (Popper, 1967, s. 171). Otoriter bir yöntem takip eden düşünce yapısı daima eleştiriye açıktır. Bu yol kapatılırsa tepki oluşur, tepki gören düşünce yapısının uygulama alanı araması zordur. Ütopyalarda insanın kişiliği yoktur. Onun yerine insanın psikolojisi vardır. Bu ise toplumsal işbölümündeki işlevine, hayatın reprodüksiyonuna bağlıdır. "iyi" veya "kötü" deyimleri burada bir anlam taşımaz. Bilimsel sosyalizmde dahil olmak üzere, hiçbir ütopyada değer yargıları bulunmaz; her şey şemadır. Her ütopya ilke olarak iyi ve kötünün ötesindedir. Değer yargısı taşımayan sistemlerin toplumlara gerçekçi yaklaşması söz konusu değildir.

Toplumsal sistemler tarihi gelişim içerisinde sürekli değişmeye uğramışlardır. Yürürlükte bulunan bir toplumsal sistemin zaman içinde bir başkasına yerini bıraktığı açıktır. Ancak, bu sistem değiştirme olayı tüm toplum yapısını bir anda kökten ortadan kaldırma biçiminde görülmemiş, zaman süreci içinde toplumsal kurumlarda kısmi değişmelere bağlı olarak ortaya çıkmıştır. Değişikliğe uğrayan kurumlar belirli deneme devresinden sonra tam olarak yürürlüğe konulabilmiştir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki; sürekli iyi, güzel ve mutlu bir hayat arzusu içinde olan insan, bu isteklerine pratik hayatın karmaşıklığı içinde ulaşamayınca; Ütopya adı altında; düşte ve düşüncede böyle bir eşitlikçi düzen yapısı kurarak isteklerini tatmine çalışmıştır. Bir bakıma doyurulmayan duyguların ürünü olarak ütopyaları gösterebiliriz. Bu ise, pratik değeri yani uygulanabilirliğin dışındadır. İdealde yeryüzü cenneti kuran ve gelecekle ilgili kehanetlerde bulunan ütopyaların tecrübeyle uygulama alanına konulması imkansız olduğundan bütün kurumlarıyla uygulanabilirliğinden de söz edilemez.

Yrd. Doç. Dr. , Atatürk Üniversitesi K. K. Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi A. B. D., akdemir@atauni.edu.tr

Kaynakça:

Batuhan (1962) Sosyal Öğretilerde Mythas ve Utopia, *Felsefe Arkivi*, *Sayı: 13,* s. 87

Campanella (1985) *Güneş Ülkesi*, (Çev. V. Günyol ve H. Kazgan) İstanbul: Sosyal Yayınları

Eflatun (1985) *Devlet* (Çev. S.Eyüboğlu ve M.A. Cimcoz), İstanbul: Remzi Kitabevi

Mannheim, K. (1936) *İdeology and Utopia*, New York: Harcourt.

More, T. (1986) *Utopia* (Çev.S.Eyüboğlu, M.Urgan ve V. Günyol) İstanbul: Cem Yayınevi

Popper, K.R. (1967) *Açık Toplum ve Düşmanları: Platon* (Çev. M. Tunçay) Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları

Sorokin, P.A. (1972) *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Ankara: Bilgi Yayınevi.

Ütopya ve Gerçeklik Arasında Eşitlik

Fikret Osman

Giriş

Eşitlik, içeriği en belirsiz kavramlardan biridir. Bu yüzden eşitlik denince aklımıza, kavramsal bulanıklıkları ve belirsizlikleri en aza indirgeyen "hangi?", "kimin?", "kime yönelik?", "neye yönelik?" soruları gelir: Yani, hangi eşitlik? Kimin eşitliği? Kime yönelik bir eşitlik? Neye yönelik bir eşitlik? Ancak bu tekil sorulardan ziyade, insanlık tarihi boyunca ve günümüzde de eşitlikle ilgili daha tümel soruların sorulduğu da bir gerçektir. Bu bağlamda, özellikle şu sorulara yanıt arandığını görüyoruz: Eşitlik nedir? Herkesin eşit haklara, özgürlüklere, imkânlara vb. sahip olacağı bir ideal midir? Yoksa herkese eşit fırsat ve imkânların sağlandığı, özel mülkiyetten arındırılmış sosyal bir düzen midir? Eğer ikincisi ise, böyle bir düzenin gerçekte bir toplumsal yansıması var mıdır? Başka bir ifade ile, bunu tarihte yaşamış bir toplum örneği ile destekleyebilir miyiz? Bu düzenin özel mülkiyetten arındırılmamış olanı var mıdır? Ya da özel mülkiyetten arındırmadan da bir toplumsal eşitlik mümkün müdür? Dahası, genel bir eşitlikten söz edebilir miyiz? Edemez miyiz?

Kısacası, eşitlik bir ideal midir? Gerçeklik midir? Ya da gerçek midir? Bu son sorular doğrultusunda eşitliği ütopya ve gerçeklik olarak iki bağlamda değerlendirebiliriz. Şimdi bunları tek tek ele alıp yukarıda sormuş olduğumuz soruların yanıtlarını bulmaya çalışalım.

1. Ütopya Olarak Eşitlik

Ütopya, batı dillerindeki *utopia*'dan (İngilizce) ya da *utopie*'den (Fransızca, Almanca) gelir. Bu dillere ise, Grekçe *outopos*'tan (ουτοποσ) ya da *eutopos*'tan (ευτοποσ) geçmiştir. Grekçede ou (ου), yok, hiçbir; eu (ευ), iyi, güzel; topos (τοποσ) ise, yer demektir. Buna göre, ütopyanın iki anlamı vardır: Olmayan yer ve iyi yer (Utopia 2010). Ütopya, bu iki anlamı da içeren bir kavram olarak ilk defa Thomas More (1478-1535) tarafından kullanıldı (Wallerstein 2001: 11). Ancak ilk ütopik anlatımlara Ksenophon'un (m.ö. 430 -m.ö. 355) *Kyros'un Eğitimi*'nde (Kyrou Paideia) ve Platon'un (m.ö. 427 -m.ö. 347) *Devlet*'inde (Politeia) rastlanır (Atayman 2004: 10). Ortaçağda Fârâbî (870-950), Yeniçağda da Thomas More'un yanı sıra Tommasso Campanella (1568-1639) ve Francis Bacon (1561-1626) ütopyaların değişik türlerini kaleme aldılar. 20. yüzyılda ise, korku ütopyası ya da karşı ütopya olarak adlandırılan yeni bir ütopya türü daha ortaya çıktı. Bunun en önemli temsilcileri George Orwell (1903-1950) ve Aldous Huxley (1894-1963) oldular. Şimdi birbirinden oldukça farklı olan bu ütopyaların bazılarındaki eşitliklere göz atalım:

1.1 Platon'un *Devlet*'inde Eşitlik

Devlet şu üç sınıftan oluşur: İşçilerden, koruyuculardan ve yöneticilerden.

İşçiler devlette çoğunluğu oluştururlar. Özel mülk edinebilirler ve kendi aralarında istedikleriyle evlenebilirler; çocuk sahibi olabilirler. Bu sınıfın üyelerinin erdemleri çalışmaktır. Onların ürettikleriyle devletteki beslenme ve giyinme ihtiyacı giderilir.

Koruyucular, hem erkeklerden hem de kadınlardan seçilirler. Onların erdemleri cesarettir. Görevleri ise devleti korumaktır.

Koruyucular, hem fiziki yönden hem de zihinsel yönden eğitilirler. Bu eğitimler müzik ve jimnastikle yapılır. Jimnastiği kadın erkek hep birlikte çırılçıplak yaparlar.

Koruyucular, özel mülk edinemezler. Koruyucu erkekler, koruyucu kadınlarla evlenebilirler. Ancak koruyucu kadınlar koruyucu erkekler arasında ortaktırlar; isteyen istediği ile birlikte olabilir.

Koruyucu sınıfındaki kadınlar yirmi yaşından kırk yaşına kadar, erkeklerse otuz yaşından elli beş yaşına kadar, kendi sınıfındakilerle birleşip çocuk yapmak zorundadırlar. Bu yaştan sonra ise istedikleriyle birlikte olabilirler.

Koruyucularda çocuklar ortaktır. Dünyaya gelince annelerinden alınırlar. Ne çocuklar anne ve babalarını, ne de anne ve babalar çocuklarını bilirler.

Koruyucuların çocukları özel eğitimciler tarafından eğitilirler. Yetenekli olanlar koruyucu ve yönetici, aralarından bu işe yatkın olmayanlar çıkarsa, onlar da işçi olarak yetiştirilirler.

Yöneticilerin erdemi bilgeliktir. Görevleri ise, devleti yönetmektir. Onların evlenmeleri[1] ve özel mülk sahibi olmaları yasaktır (Platon 2000).

1.2. Thomas More'un *Ütopya*'sında Eşitlik

Ütopya adasında hem kadınlar hem de erkekler günde altı saat çalışırlar. Diğer zamanlarda ise okurlar ve kendilerini geliştirmeye çalışırlar; çeşitli kurslara katılırlar.

Özel mülkleri yoktur. Para kullanmazlar. Üretilen malları bölgelerdeki depolardan ihtiyaçlarına göre ücretsiz olarak alırlar.

Her on yılda bir evler kurayla değiştirilir.

Hiçbir ailede 10'dan az, 16'dan fazla birey bulunmaz. Bu kural doğrultusunda aileler fazla çocuklarını az çocuklu ailelere verirler.

Kadınlar 18, erkekler ise 22 yaşında evlenirler. Evliyken zina yapanlar kölelikle cezalandırılırlar (More 2008).

1.3. Tommaso Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde Eşitlik

Aynı yaşta olanlar birbirine kardeş, 22 yaşından büyük olanlara çocuklar baba, büyükler de gençlere evlat derler.

Erkeklerin ve kadınların giysileri hemen hemen aynıdır. Sadece kadınların etek uçları dizlerinin altına, erkeklerin ise üstüne kadardır.

Hem erkekler, hem de kadınlar güzellik ve beden yapılarına göre gruplara ayrılırlar. Her erkek kendi grubuna giren her kadınla ilişkiye girebilir. Bu konuda bir sınırlandırma yoktur.

Günde zorunlu çalışma 4 saattir.

Özel mülkiyet yoktur. Para kullanmazlar (Campanella 2004).

1.4. George Orwell'in *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*'ünde Eşitlik

Herkes mevcut devlet sistemi için çalışır. Hiç kimse devletin aleyhine olan bir düşüncede bulunamaz. Bu durum, sürekli olarak düşünce polisleri tarafından denetlenir.

İnsanlar ancak büyük birader olarak bilinen devlet başkanını sevebilirler. Bunun dışındaki duygularından arındırılmalıdırlar. Bulundukları her yerde tele kulaklar ve tele ekranlar vardır. Sürekli gözetim altındadırlar ve herhangi bir duygulanması, ya da -rahatlıkla görünebilen- devlet tarafından işlenen pek çok hatayı en ufak bir sorgulaması fark edildiğinde, birey uzun işkencelere maruz bırakılır. Ardından da öldürülür.

Herkes sistem tarafından birbirini ele verecek şekilde yetiştirilmiştir. Çocuklar anne ve babalarını, düşünce polislerine şikâyet ederek mahvolmalarına sebep olurlar.

Her şey devlet içindir. Kendinizi tamamen devlete adamalısınız. Devletin ortaya koyduğu her şey doğrudur.

Bir bakıma herkes düşünmeme, devleti yargılamama, duygulanmama, sistemi sorgulayanları ve düşünenleri ele verme konusunda eşittir. Bu eşitliklerin gerçekleşmesi için yeni bir dil oluşturulmaya çalışılır. Bu dilin özelliği gittikçe sözcükleri aza indirgemesi ve bu şekilde de konuşma kapasitesini sınırlandırmasıdır. Dolayısıyla da aşamalı olarak düşünmeyi yok etmesi ve bireylerin kendilerine sunulanları aynen kabul etmelerini sağlamayı gerçekleştirmesidir (Orwell 2010).

1.5. Aldous Huxley'in *Cesur Yeni Dünya*'sında Eşitlik

Dünya devletinde Alfa, Beta, Gama, Delta, Epsilon şeklinde beş hiyerarşik sınıf vardır. Alfalar en üst sınıfı oluştururlar. En altta ise, Epsilonlar yer alır.

Dünya devletinin sloganı "cemaat, özdeşlik ve istikrardır." Bu slogan "dayanışma ayinlerinde" bireylere iyice aşılanmaya çalışılır.

Bu devlette standart iki milyar yurttaş on bin soyadını paylaşırlar. Bunlar

dünyaya doğumla gelmemişlerdir. Kuluçka yöntemiyle çıkarılmışlardır.

Çocuklara eğitim, küçük yaştan itibaren hipnopedya (uykuda eğitim) ile verilir. Bu yöntemle çocuklar bazı şeyleri yapmaya şartlandırılırlar.

"Herkes herkese aittir" anlayışına sahiptirler. Bu doğrultuda da herkes herkesle cinsel ilişkiye girer. Bireyler çocuk yaştan itibaren buna alıştırılır.

İnsanlara, kendilerini rahatlatan ve sakinleştiren haplar dağıtılır.

Dünya devletinde çocukların anne ve babaları, yetişkinlerin de çocukları yoktur. Bu tür şeyler ayıp sayılık ve gülünç bulunur.

Burada yedi buçuk saat çalışılır.

Yaşam eğlence ve zevk üzerine kurulmuştur.

Bireyler duygu ve düşüncelerden arındırılmışlardır. Bir bakıma mekanikleştirilmişlerdir (Huxley 2007).

2. Gerçeklik Olarak Eşitlik

Gerçeklik, "gerçek olan, var olan şeylerin tümü"dür (Akarsu 1998: 85). Gerçek olan ise, "ideal, koşullu, potansiyel ya da olanaklı olana karşıt olarak, aktüel, somut, olgusal ve zihinsel bağımsız bir varoluşa sahip olan"dır (Cevizci 1996: 377). Bu tanımlamalar doğrultusunda bir gerçek olarak, siyasi eşitlik, ekonomik eşitlik, kadın/erkek eşitliği, ırk eşitliği, toplumsal eşitlik, fırsat eşitliği vb. eşitliklerden söz edebiliriz. Bunlar ve gerçeklik kapsamındaki diğer tüm konular, gerçeklik olarak eşitlik içerisine girer. O nedenle, gerçeklik olarak eşitliği iyi kavrayabilmemiz için eşitlikle ilgi tüm konuları dikkate almamız gerekir. Ancak şu da bir gerçektir ki, insanlık tarihinin değişik dönemlerinde belirli bir konudaki eşitlik, yani gerçek olarak eşitlik, hep gerçeklik olarak eşitlik olarak algılandı. Bu da belirli konulardaki eşitsizliğin, ya da haksızlığın giderilmesi isteğinin yoğunluğundan ya da birtakım haksızlıkların kapatılması teşebbüslerinden kaynaklanıyordu. Şimdi bunlardan bazılarına kısaca değinelim.

2.1. Tinsel Eşitlik

Ortaçağda Hıristiyanlar, tinsel eşitlikten söz ettiler. Bu kavramla da bireylere yönelik haksızlıkları, ihmalleri örtmeye çalıştılar. Bilindiği gibi ortaçağda tüm bilimsel ve felsefî çalışmalar teolojinin hizmetindeydi. Bunun dışına çıkılmasına izin verilmiyordu; özgün bilim ve felsefe yapılması yasaklanıyordu. Bir bakıma her şey, din kurumuna, yani kiliseye yaranmak zorundaydı. En değerli kabul edilen çalışmalar, Tanrı'nın varlığına yönelik argümanlar oluşturmakla ilgiliydi. En değerli kimseler de Hıristiyan dininin önderleriydi (Weber 1998: 123-199).

Herkes tinsel açıdan eşitti. Ancak Tanrıya daha yakın olanlar, kilise içerisinde daha iyi yer edinmiş olanlar, diğerlerine göre daha eşitti.

Hıristiyan olmayanlar tinsel eşitlik seviyesinde değillerdi. Ayrıca kilisenin ortaya koyduğu doktrinlerle tezat oluşturan çalışmalar yapan, ya da bu tür söylemlerde bulunanların seviyesi eşitliğin altına indiriliyordu. Bu kimseler bu çalışmalarının ya da söylemlerinin yanlışlığını açıkça ikrar etmediklerinde ise, seviyesi tinsel eşitliğin üzerinde bulunanlar tarafından yargılanıyordu. Dinî dogmalara ve dinî otoriteye karşı çıkıldığına, dolayısıyla da küfrüne hükmedildiğinde birey, yakılarak ölüme mahkûm ediliyordu.

2.2. Mülkiyet Eşitliği

Bazı düşünürler eşitsizliğin temelinde özel mülkiyetin yer aldığını ileri sürdüler. Çözümü de özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasında gördüler. Örneğin Rousseau şu açıklamalarda bulundu:

> ...Doğa halinde hemen hiç bulunmayan eşitsizlik, gücünü ve artışını bizim yeteneklerimizden, insan aklının ilerlemesinden alır ve sonunda mülkiyetin ve kanunların yerleşmesiyle sabitleşir ve yasallaşır (Rousseau 2009: 174).

Marks ve Engels ise, *Komünist Parti Manifestosu*'nda şu düşüncelere yer verdiler:

> Toprak mülkiyetinin kamulaştırılması ve toprak rantının devlet giderleri için kullanılması.
>
> Ağır bir orantı vergisi.
>
> Miras hakkının kaldırılması.
>
> Tüm asilerin ve devletten kaçanların mülklerine el konulması.
>
> Sermayesi devlete ait ve sadece tekel olan ulusal bir banka aracılığıyla kredilerin devlet elinde merkezileştirilmesi.
>
> Ulaşım araçlarının devler elinde merkezileştirilmesi.
>
> Ulusal fabrikaların ve üretim araçlarının artırılması; boş toprakların ekime açılması ve arazinin ortak bir plana göre iyileştirilmesi.
>
> Herkese çalışma zorunluluğu; özellikle tarım alanında sanayi ordularının kurulması.
>
> Tarım ve sanayi işletmelerinin birleştirilmesi; kent ve kır arasındaki farklılıkların tedricen içerisinde giderilmesinde etkin olmak.
>
> Bütün çocuklar için devlet okullarında parasız eğitim. Bugünkü biçimi içerisinde çocukların fabrikalarda çalıştırılmalarına son verilmesi. Eğitimin maddi üretimle birleştirilmesi vb. (Marx-Engels 2010: 61-62).

Marks'ın ve Engels'in *Manifesto*'da dile getirdikleri bu mülkiyet eşitliği sisteminin mücadelesini Maksim Gorki, "Ana" adlı romanında işledi. O, bu başyapıtında, zenginler (burjuva) sınıfının fakir işçi sınıfını

(proletarya) ezmesine karşı eşitlikçi gençlerin başlattığı ve sürdürdüğü eşitlik mücadelesini destanlaştırdı. Onda bu eşitlik, iki şeye yöneliktir: 1. Ekonomik dengeye (zengin/fakir eşitliği). 2. Cinsiyete (kadın/erkek eşitliği). Bu eşitliklerin elde edilebilmesi için okumak ve aydınlanmak gerekir. Ancak din insanların aydınlanmasını engelleyen en önemli unsurdur. Çünkü din, insanları uyutur ve haklarını aramalarını engeller (Gorki 2009).

Mülkiyet eşitliğine dayanan teoriler, pratik sahaya indirildiklerinde, bu hususlar dikkate alındı ve uygulanmaya çalışıldı. İnsanlar Ortaçağdakinin akside artık dinin egemenliğinde değillerdi. Tinsel eşitlik ve hakkını diğer tarafta alma vaatleri ile kandırılmıyorlardı. Hatta din tamamen yasaklanmıştı. Özel mülkiyet yoktu. Her şey devlete aitti ve devlet içerisinde herkes eşitti. Buna rağmen burada, daha imtiyazlıların ortaya çıktığı görüldü. Bunun örneklerini yakın tarihte boy gösteren pek çok kapalı devlet modelinde gördük. Orada, daha yukarıda yer alanlar diğerlerine göre daha imtiyazlı bir yaşam sürdüler. Kısacası onlar, kendilerini diğer insanlardan daha eşit gördüler.

2.3. Fırsat Eşitliği

Fırsat eşitliği, kapalı devletlerde olanların aksine, ekonomik, inanç, düşünce vb. açılardan özgürlükleri ve özgünlükleri ifade eder. Herkesin kendi yetenekleri doğrultusunda istediği gibi ilerleme, istediği inanca sahip olma ve istediği kadar kazanabilme eşitliğine sahip olması gerektiğini belirtir (Bunnin-Yu 2004: 219). Bireyin kendinde olanı ortaya çıkarmasına imkân tanınmasını; çalışmasının ve yeteneğinin karşılığını almasını öngörür. Ancak burada da ekonomik durumu daha iyi olan daha önemli imkânlara sahip olur; örneğin, daha iyi bir eğitim alır. Kısacası maddi durumu daha iyi olan daha eşit olur.

Sonuç

İnsan *pragmatik* bir varlıktır. Bu özelliğinden dolayı da bazı konulardaki yoğun eşitsizliklerle ilgili istemleri tümel bir eşitlik olarak algılar. Bu da gerçek olarak eşitliği, gerçeklik olarak eşitlik şeklinde ele almasına neden olur. Yani onun için eşitlik, tümel eşitliktir. Tümel eşitlik ise, *burada ve şimdiye* yönelik temel gerçektir.

Burada ve şimdiye yönelik gerçekle ilgili temel eşitlik istemi bir döngüyü oluşturur. Bu döngünün süreci şöyle işler: Belirli bir konudaki eşitliğe yönelik özlem, öncelikle ütopyalarda ele alınır. Bu da ya ümit ütopyalarındaki gibi doğrudan, ya da korku ütopyalarındaki gibi, mevcut sistemi eleştirerek ve eksiklerini göstererek, dolaylı olarak dile getirilir. Daha sonra da bu ütopik özlem pratik sahaya taşınır.

Ancak pratik sahada ütopik anlatı tam yerine getirilemez. Çünkü burada, bir taraftan bireyler arasındaki eşitliğe karşı çıkılır ve bazı insanların diğerlerinden daha üstün oldukları savunulur. Bunu en iyi

şekilde Nietzsche'nin yazılarında görebiliriz. O, bu konuda "Deccal" adlı kitabında şöyle der. "...Haksızlık hiçbir zaman hak eşitsizliğinde yatmaz, 'eşit' hak iddiasında yatar..." (Nietzsche 2009: 101). Diğer taraftan da George Orwell'in dile getirdiği, eşitliği savunan sistemler uygulanmaya çalışıldıklarında, hep *daha eşitler*[2] olur. Bunun en bariz yansımalarını komünal toplumlarda görebiliriz. Orada herkes eşittir. Ama bu eşitlerin yanında hep daha eşitler vardır.

Eşit/daha eşit ayrımının oluşumunun arka planında en az iki temel neden yer alır: 1. Bireyin statüsüne yönelik indirgemecilik. Bu indirgemeciliğin de iki biçiminden söz edilebilir: 1.1. Bireyin statüsünün eşitliğe yükseltilmesi. 1.2. Bireyin statüsünün eşitliğe alçaltılması. Statüleri alçaltılan bireylerin çoğu kendilerini biraz daha eşit görmek isterler. 2. İnsanın doğasında hep daha iyiyi isteme ve daha yukarıdakini elde teme arzusunun yer alması. Statüsü eşitliğe yükseltilen biri dahi yükselme imkânı yakaladığında bunu sürdürür ve kendini daha eşit görmeye başlar.

İnsan, tabiatındaki bu yönlere rağmen, her zaman eşitlik arayışlarını sürdürür; yeni eşitlik özlemleri doğrultusunda yeni ütopyalar oluşturur ve onları beşerî alana, topluma taşımaya çalışır.

Kısacası eşitlik, gerçeklikle, daha doğrusu gerçekle ütopya arasında kalmaya devam eder. Bir taraftan eşitlik arayışları sürer, öbür taraftan da hem daha eşitler, hem de eşitlik karşıtları, her zaman var olur.

Yrd. Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Notlar:

1 Ancak Platon, yaşlılık dönemi eserlerinden "Yasalar"da yöneticilere, tasarladığı devlette evlenme izni verir (Platon 1998).

2 George Orwell, Hayvan Çiftliği adlı romanında, *herkes eşittir; ancak bazıları diğerlerinden daha eşittir* anlayışını savunur (Orwell 2009: 147).

Kaynaklar:

Akarsu, Bedia. 1998. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.

Atayman, Veysel. 2004. Önsöz. *Güneş Ülkesi* İçinde, *7-20,* Tommasso Campanella, çev. Veysel Atayman. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.

Bunnin, Nicholas and Jiyuan Yu. 2004. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Campanella, Tommaso. 2004. *Güneş Ülkesi*, çev. Veysel Atayman. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.

Cevizci, Ahmet. 1996. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Gorki, Maksim. 2009. *Ana*, çev. Yadigar Şahin. İstanbul: Sis Yayıncılık.

Gökberk, Macit. 1999. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Huxley, Aldous. 2007. *Cesur Yeni Dünya*, çev. Ümit Tosun. İstanbul: İthaki Yayınları.

Marx, Karl ve Friedrich Engels. 2010. *Komünist Parti Manifestosu*, yayına haz. İbrahim Okçuoğlu. İstanbul: Akademi Yayın.

More, Thomas. 2008. *Ütopya*, çev. Necmiye Uçansoy. İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.

Nietzsche, Friedrich. 2009. *Deccal*, çev. Suna Kutoğlu. Ankara: Alter Yayıncılık.

Orwell, George. 2010. *Bin Dokuz Yüz Seksen Dört*, çev. Nuran Akgören. İstanbul: Can Yayınları.

Orwell, George. 2009. *Hayvan Çiftliği: Bir Peri Masalı*, çev. Celal Üster. İstanbul: Can Yayınları.

Platon. 2000. *Devlet*, çev. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Platon. 1998. *Yasalar (Nomoi) Cilt I*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Rousseau, Jean-Jacques. 2009. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. Rasih Nuri İleri. İstanbul: Say Yayınları.

Wallerstein, Immanuel. 2001. *Ütopistik ya da 21. Yüzyılın Tarihsel Seçimleri*, çev. Taylan Doğan. İstanbul: Avesta.

Weber, Alfred. 1998. *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınları.

Utopia. 2010. *Wikipedia*, accessed 20 July 2010, http://www.en.wikipedia.org/wiki/ Utopia.

Studies in Hermetic thought

Tariq Hashim Khamis

Feel free in the history of Islamic philosophical thought in decades, the big names, the men left their clear imprint in this thought, the civilizations on this pre-thought.

There have been a generation of these fingerprints. character you want and also affected by the ancient philosophies and religions different.

One of these names is the name in question "Hermes" and call it in another language Hermes Trismagiste and meaning of the great three or triangle greatness.

Despite the visible presence of the "Hermes" in the ideas and the heritage and culture of Muslims, but many intellectuals, did not know about this character and impact, a lot, but each attribute influence to Greece and Platonic larger.

This negative property is not enjoyed by Muslims alone but join them in that and it seems different nationalities from the intellectuals.

We will be able to consider such to acquaint ourselves with all that has been said about this character, with different names in the languages of the world, but we will try only to follow the views of some philosophers, intellectuals and Islamic groups who they derive their views and beliefs of the assets will prove it "Hirmes", which we call here the name " Hermsyat. "In our survey of the views of historians, we found a haven for a first look towards the unification of this character, and why we search for this resort is the difference in this name. Hermes in the history books:

Ibn Nadeem says ((may differ in command, was told he was one of "seven Sadanah", who arranged to save the homes of seven, and that it was the house of Mercury, and his name is called, the Mercury in the Chaldean means "Hermes" It has been suggested that he go to the land of Egypt, the reasons for, and he king, and had several children, including "Tat, Sa, Ahman, Othreb, Kaft" and that he was wise timing, and when he died was buried in the building known as the city of Egypt, "the father of Hermes," known pyramids General)) (1).

But Shahristani him in the following way: ((Hermes great commendable effects, patients his words, which is one of the Major Prophets and said is Idris Prophet peace be upon him, which has established names of zodiac, and planets, and arranged in their homes and proved her honor and scourge, and the apogee and perigee, and the corresponding trinity and Sextupling and square and the corresponding comparison, go back and

righteousness, and an amendment of the planets and evaluate)) (2).

As reported by the image-Yacoubi ((Enoch Ben Laird, Idris is the Prophet, and that after the age of sixty, was born to him "Matuszlh" and that he told his children that God tormented the nation a great punishment is not a mercy, and he commanded them to rid the worship of God)) (3). Hermes, the divine books:

After that have analyzed the history books in search of a unifying theme for "Hermes" we find no harm in that looking in the holy books to add insult and a confirmation of our idea of the historical, in the Genesis of the Torah, sanitation Chapter 5 (18-25) "And Jared lived one hundred and sixty-two years, and begat Enoch , and Enoch lived sixty and five years, and begat "Methuselah" (4).

Word in the Bible in a letter of St. Jude (number 14-16) ((has also prophesied of these, "Enoch," the seventh Adam where he is a Lord comes with ten thousands of His saints ... ..)) (5). In the Quran came said, saying the Almighty ((and mention in the Scripture of Idris: He was a prophet)) (6), as well as the verse ((and Ishmael, and Idris Kifl each patient)) (7).

Does not accommodate the place here to dwell in the said interpretations that confirm the presence of personal names in the history books, interpretation and content ourselves with such a definition, and we are heading now to demonstrate the impact of Hermsyat in Islamic thought, before we start so we would like to note that Hermetic also appeared to us, is divided into two One is the in the corridors of superstition, astrology, the unseen, and the second section is the theological and philosophical, which is important in this research. Hermsyat in the Islamic philosophical thought:

It was the writings of Hermetic impact of and presence of large in many of the ideas that came out of Muslim thinkers, philosophers and mystical and speakers, it was inspired by these writings ideas sought to make their doctrines espoused by people, including, but not limited to the theory of flux echoed by Muslim philosophers influenced updated platonic, it is Hirmesi creativity. As we find in the Book of Hermes, the fourth son "Tat" on the zodiac and the ten stars, corresponding to the idea of ten minds, echoed by the Islamic philosophers on the mind, which is overflowing assets and their impact on accidents. The Hermes address his son, and he as great an impact, saying: ((If they affect the things divine How could it not affect us, it's the impact of private and public, and so on, it is between the public events related to its influence, I will remind the revolution of kingdoms, and the recalcitrance of cities, famine, epidemics and extending the sea, islands, earthquakes land, nothing of all this, O and I, outside of their effects, and watch also for this: As long as we are under the universe of the seven that have to go, do not know that its extending to us and to their children who are by which)) (8). This has been said, originate - as

theory explain the issuance of the asset, a large number of philosophers of Islam, such as Canadian and al-Farabi, Ibn Sina and Ibn Miskaweih and many other Sufi philosophers and extremists Gnostics linked to Islamic philosophy, wisdom Hermetic closely in many of the doctrines adopted by the difference of different Islamic and these beliefs the doctrine of "salvation" or wait for the Savior or sincere, the wisdom Hermes achieved whereby the process of "redemption" salvation of the soul from the torment through union with God or solutions from any solution of God in the human body the ideas espoused by the Sufis, the Islamists and established the world would have been, that there is wisdom, they called the "wisdom sunshine "that the self that are looking for salvation, is to do so by the God who is happy Union of it, this view conclude that the framework in which it provided the idea is" a religious context "should therefore search for the source of a religious idea, so they had what they wanted because Hermes or Idris is a prophet of the prophets of God, so the return to his tracks, welcome them in the collection of knowledge.

The best represents the doctrine of "salvation" Hermetic in the Islamic philosophical thought their teams liners, through their belief dear too on hold, and from the uncertainty ((took charismatic Muhammad ibn Hasan al-Askari, and that was a factor in the firmness of this belief to the extreme, established more than all the other groups and communities that believe in "salvation", whether in Islam or in other religions)) (9).

I had the knowledge of God of great importance in the literature Hermetic Firms' was urged to know God and make fun of people who are unaware, saying: ((where you run you drunk I drink wine ignorance ... ... do not let yourselves be driven trend, Go back if you can to the beach safety, look commander is leading you towards the doors of gnosis, where sparkling light illuminating the darkness of the net)) (10).

Gnosis and is known as direct knowledge of God, we find that many philosophers and Sufi Islam were the Gnostics, complied as stated in the writings of Hermes, said many of them with this knowledge that do not support the media, but be direct.

And beliefs that we have found her assets Hermes, and found in the Islamic environment favorable atmosphere as it grew and grew up in it, is the doctrine of reincarnation, the belief that one of the doctrines of dangerous alien to Islamic thought, because a lot of Islamic groups have adopted a firm conviction in their beliefs and because of assets to be provided and Reincarnation "Reply to the spirit body is the body I" (11).

It is also "to be repeated and roles to the endless and occurs in each role what happened in the first" (12). We find in the books of Hermes ((Death is not there, gave a van with no sense purely a preserve on the bodies of terrestrial and decay return it to the bodies of non-soluble compounds, ie, eternal, and so there is a denial of feeling and not the dissolution of bodies)) (13).

And religions embraced the doctrine of reincarnation Jews embraced imitators ((Balaqraiin and Christianity espoused represented Baritone and other)) (14).

Has resulted in the movement of the Islamic conquest to the mixing of the Muslim peoples of the nations that Fatah al-Islam territory, resulting in this complication to the application of this doctrine to the Islamic thought through the interaction that took place between their previous faith and the new religion, and those who say Reincarnation when al-Baghdadi: ((classes of philosophers These were two types by the State of Islam, and the other two types noon in the state of Islam, one of the total fatalism and the other from the difference among expensive)) (15). if the extremists are affected - in Islam - in the doctrine of reincarnation.

And go to another religion have assets Hermes a belief solutions and the European Union in a different position of the books of Hermes, we found that self-seeking Union says: ((Oh, Heaven, Brothers brothers, you who separated them, and endured misery , and solutions in these clothes despicable vice , we appeal to you and ask you, what sin is that we made, what is this sin that deserved Our torment present)) (16). We compared the statements Hermes these the words of Plotinus, which is inspired by great philosophers of Islam to say Union, which states: ((often awakened, Valvi myself, I try to escape from my body, a stranger to all but myself, and in the depths see beautiful great Votiguen then be bone destiny, and has my activity the greatest amount, I united the object of divine stable is above all things)) (17) It is no secret follower of philosophical thought and Muslim Sufi number frightening philosophers and Sufis, who said the doctrine of solutions and the European Union origin, Hermetic, including Hallaj and Suhrawardi and Ibn Arabi, which does not room with the comparison between what was in the books of Hermes, and what they call on him in their thoughts.

However, we find that the best represents the Hermetic impact on the Islamic philosophical thought is Suhrawardi murdered and I'm seventy who had been briefed as it appears on what was known among the Muslims from the writings of Hermes and supported what the grandparents are, the former The Hermes in other subject of his works and even considered by leaders of sunshine , which is remembered with Agavemon and Asagibos and Pythagoras as the people ((Science imported along and right from the Persians)) (18) The second he mentions Hermes also in many places of his works, and is described as "Hermes, the greatest" and is credited with a doctrine in the word and he take the wisdom He had to show ((God Almighty has prayed disclosure of the wisdom that the first symbol Herms ages)) (19).

As we found even if somewhat brief influenced by Sufi Islam writings and the wisdom of Hermes, we can the same way that we realize that in Islamic philosophy and stand on top of the list Philosopher of the Arabs and Islam, I ((Canada)) and in the side Illuminationist in philosophy

when he said: ((he considered in the book which is recognized by the Sabean articles for Hermes of standardization started his son on the very culture of)) (20).

Also discern him that he had read the writings of Hermes, when he mentioned the flags of the Sabians: ((I feel, Agathavemon, and Hermes)) (21).

And we can see which side was affected by the Canadian literature Hermetic not an aspect of self-knowledge, as we can glimpse the signs of sunshine with him when he self "essence as essence Bari" (22) and therefore do not amount to knowledge, a clean slate of ascribes the attribute, and leave the desires and this side of the knowledge of the Canadian affected.

And the one who we have said on the Canadian, we say about this trend Aldhuki located at Al-Farabi, who tends to the way Scout-based inspiration, we find that the sunshine completely dominated the theory of knowledge al-Farabi, who believes that too well, is to contact Active Intellect, Mind effective Farabi is ((Gabriel)) the principal inspiration, which where all images, embossed in which all science, knowledge, metaphysics, and the man does not reach this level but watching sports and liquidation of the self and the actions he says Farabi: ((acts that, involuntarily, some intellectual and some acts of physical, and not to any acts agreed .... and that reason always effective shines and illuminates the realities of the world souls net imagination, to express it in human language, make it accessible to the senses of others)) (23). This method, which is spoken of by al-Farabi is a way gnose very far from the path of reason and Aristotelian logic and headed closer to the Hermetic literature.

Like the former Colina say about another philosopher Avicenna was one of the top and the followers of the Aristotelian philosophy, but it is the other one Acracien affected by the writings of Hermes, says Ibn Sina statement in connection with this trend: ((Has tended motivated us to collect all, of what different people to search, do not pay attention it drew neurological or Hui, or usually, or a thousand, and indifferent in a paradox show us the written learners wrote the Greek alpha for inattention and lack of understanding, and when he heard of us Books for two years, is familiar to philosophers , Zanin Allah guides not only them, but did not receive mercy others .... is not farfetched that may have occurred to us from the point of non-Greek science, and the time We worked it so that the prime modernity)) (24). And confirms we say that Ibn Sina work science Heramsa what he says is to demonstrate the reasons is the author of the book "Wisdom EXISTS" and referring to the content ((Crown book but these two .... it made a philosophy as it is in print and on the requirement of the correct opinion, which does not take into account, together with partners in industry, "Almchaiin" and fear of splitting remaining in others, which is written wisdom EXISTS)) (25). ibn Sina indicates in what appears obvious from these Nasien to that he

had signed him in time to maturity sciences non-science Greece: ((she miscarried on the philosophy of the Greek new light and set the position of Ibn Sina which)) (26) There is no doubt that this science Ibn Sina is ((Science Hermetic and Gnostic, some ideas derived from the religions of the ancient Near East)) (27) It seems that Ibn Sina had written under the influence of Gnosticism and Hermetic, because he found the two ((a certain great spiritual, eased drought in philosophy, the Aristotelian and Platonic, which was not content with their lives and emotions of religious and saturated their minds)) (28). We emphasize that this was influenced by Ibn Sinat but that does not mean he continued walking in the satellites and it had to critique the ancient doctrines, especially in the soul and essence (29). Another trend, which occurred under the influence of literature Hermetic, is the direction of extremists Gnostic early, which is easy and paved the way for Hermetic the entry into the Islamic philosophical thought, beginning with circles of fanatics and mystics, those who are heading a trend Gnusia them, they are behaving in this way Hermetic mongering Gnosis, it was used - as appears from their minds - the radicals of the principle of ordered Hermetic the interpretation of science imams and saints along with explanations of their knowledge of this inheritance of the Prophet, and we found a number of Orientalists indicates boiled by saying: ((It's no wonder that the "extremists" was the first hermetics in Islam, philosophy of the Prophet when the "extremists" on the one hand, you may initiate the mind, automatically, to any layer of the Prophet as a member of "Hermes" is not a messenger lawmakers charged to announce to the people for a new canon, but its role in the history of "the Apostles Akaddsani" is the role of a prophet sent to regulate life in the cities of civilized people and knows technical matters and technical)) (30) is not here important for the comparison between what was in the writings of Hermes, and what is affected by the extremists of Hermsyat. Of just a simple glance, the belief of the soul rise to heaven as "Hermes" taught his followers, invalidate the belief, the landing of the angel to suggest the text of the Prophet of God, but this is the crucial paradox disappears in the opinion of Corbin. ((If they put the problem in terms of prophecy and gratitude at the "extremists." And the results go far enough. This shows how we entered the "Hermetic" to Islam by "extremists" and why I knew it before to know the measurement of Aristotle and what Raiyate, and indicates the motive to the reasons for the "extremists" to take this position and resulting in the future of philosophy in Islam. while rejecting the Sunnis both the situation, "dear" and the position Ismaili and earlier position Hermetic, being all in their belief, hostile interior of the principle of prophecy and undermining pillars of Islam Legislative)) (31) In order to see what at properties thought Hermetic and all affected in Islam to point out an important characteristic is: ((it was thought in the science of theology that God who is not nothing like Him, and if it does not matter to him by analogy, but that, as by him through the flood!! we can n we recognize Him in prayer and reverence and worship, and there is an idea

for a crisis they have from their view of astronomical Hermetic, an idea that the roles of time ((an idea which time core when "extremists" Ismaili)) (32). Thus, we conclude the premise that many of the ideas Hermetic and Gnostic had taken their way into Islamic thought has followed it in several ways, excess and success and fabrication, mysticism, and by force and terrorism at other times were for the most part of a confidential nature because of their objectives often. We stand on the most important impacts of Hermetic alien to Islamic philosophical thought, as we have outlined in the following points: - First: The preference of inspiration and detection, to seek mental, and the results evidentiary facts to prove knowledge. Second: The trend of Internal pursued by a number of Islamists is the product of Hermes, as the teachings of Hermetic: ((not given in the street or auditorium, The lesson Hermetic: ((assumes society is very limited in isolation, he assumed alone is not a seminar, most of the Hermetic literature, which in our hands are the effects of the full books was the ultimate expression, education, the will of his friends hidden defect)) (33). Third: the idea of the first Adam, or Adam's angelic that we find at Ismailia, is the idea developed in the human Heramsa full heavenly similar, in all respects to his father in heaven. IV: The idea of heavenly minds and souls in general, upon which the Islamic philosophy and the Ismailis of them, and wove their emanation is also due to the philosophy Hermetic. Fifth: the idea of pantheism, which appeared at Sufism have their origins in the clear Hermsyat have only enhanced wool: compare and Judy man becomes the presence of all .... Is switched on and holds together the various assets jewels .... These are equal in God, then we do not stay, but we it is. Sixth: the doctrine of solutions that stated by Sufi philosophers statement unequivocally is also a continued Hermes Seventh: sports, Majahdat which is the way science when philosophers and Sufis originated Hermes as well. Thus, we found as we finish our present that literature Hermetic who have had clear impact on philosophical thought and mystic and verbal Islamic providing no one can deny its presence and impact, and we affirm that we found everything that is strange about the book and Sunnah in all aspects of knowledge in the philosophical and Sufi philosophers was This tends to Hermsyat in most cases, strong links and this along with the effects of Neoplatonism and Platonism together.

Assistant Professor Dr. Head of Educational and Psychological Sciences Tikrit University , College of Education, Iraq, tariq_duc@yahoo.com

Notes

(1) Ibn al-Nadim, Fihrst - p. 352.

(2) Al-Shahristani - boredom and Bees 2, p. 202.

(3) Yacoubi - Date Yacoubi Vol 1 p. 11.

(4) Lewis Maynard - Hermes triangle greatness or the Prophet Idris - p. 6.

(5) The same source, same page.

(6) Mary (56).

(7) Prophets (84).

(8) Lewis Maynard - op p. 225.

(9) Gold Zehr - Greek heritage in the Islamic civilization translation Badawi, p. 193.

(10) Lewis Maynard, op p. 108.

(11) Ibn Sina - Letter Adhoip in the sense of re-p. 85.

(12) Al-Shahristani - boredom and bees 2, p. 94.

(13) Maynard, op, p. 109.

(14) Irfan Abdul-Hamid - Studies in the teams and Islamic faiths, p. 58.

(15) Al-Baghdadi - The difference between the teams, p. 253.

(16) Lewis Maynard - op p. 247.

(17) Plotinus Altsaiat, 4: 8: 1.

18) (Suhrawardi - the wisdom of sunshine - Publish Henri Corbin - Iran 1952, p. 68.

(19) ibn sabeen - by Arif - p. 29.

(20) ibn Nadeem - Fihrst 321.

(21) The same source - p. 318.

(22) Canadian philosophical messages - part 1, p. 275.

(23) Al-Farabi - the views of the people of utopia, to achieve Ibrahim Jizzini p. 13.

(24) Abul-Ela Afifi - Golden Book of the Millennium Festival to the memory of Ibn Sina, p. 4.

(25) Idem, p. 441.

(26) Idem, p. 442.

(27) Idem, p. 447.

(28) Idem, p. 449.

(29) See - Mohammed Atef Iraq - the doctrines of philosophers of the Orient, p. 161 and beyond.

(30) Henry Corbin - History of Islamic Philosophy - Translator Naseer Marwa Hassan Qubeisi, p. 198.

(31) Idem, p. 199.

(32) Idem, p. 200.

(33) Idem, p. 200.

List of research sources

A / the Holy Quran.
1 - Ibn al-Nadim - Fihrst - Library Khayat Beirut, in 1964.

2 - al-Shahristani - boredom and bees - Correction Ahmed Fahmy Mohamed Hijazi Cairo Press, 1948.

3 - Yacoubi - Date Yacoubi, Beirut in 1980.

4 - Louis Menard, Hermes III greatness or the Prophet Idris translation Abdul Hadi Abbas - Harvest House - Damascus in 1998.

5 - Gold Zehr - Greek heritage in the Islamic civilization - Translation Abdel Rahman Badawi - Cairo, Egypt, the Renaissance Bookstore in 1946.

6 - Ibn Sina - the message is re-Adhoip - Solomon achieve a minimum 1 i press accreditation Egypt in 1949.

7 - Erfan Abdel-Hamid - Studies in teams and beliefs of the Islamic Press Guidance - Baghdad in 1967.

8 - Al-Baghdadi - The difference between the teams i-1 New Horizons Dar Beirut in 1973.

9 - Plotinus Plotinus Altsaiat for the Arabs - Abdel Rahman Badawi -.

10 - Suhrawardi - the wisdom of Ishraq - Publish Henry Corbin Iran in 1952

11 - I'm seventy - essential knowledge - by George Katoura - Beirut Dar Al-Kindi i-1 in 1978.

12 - Canadian philosophical messages - Abdel Rahman Abu Rida - c 1, Cairo 1950.

13 - Al-Farabi - the views of the people of Utopia - Achieving Ibrahim Dar Jizzini modern dictionary Beirut years without printing.

14 - Abu El Ela Afifi - ((Golden Book of the Millennium Festival to the memory of Ibn Sina)) cultural management at the Arab League in Cairo in 1952.

15 - Henry Corbin - History of Islamic Philosophy - Translator Naseer Marwa Hassan Aref Qubeisi review Thamer provide Musa al-Sadr publication Ewidat Beirut i-1 in 1966.

16 - My answer: introduction to the history and philosophy of the school of Alexandria house of knowledge - Egypt - in 1962.

Mutahhari Theory of Justice

Afifeh Hamedi

Introduction

Justice had been an important issue in the history of philosophy.Since the time of Plato to the modern age. Justice had been defined by several philosophers in their own way.

Justice is also one of the features of Islam and it has been as important problem in the history of muslim philosophy. It has about considerably different responses in various communities. Justice has been discussed by muslims in early muslim philosophy and later muslim philosophy and modern muslim philosophy.They although had been influenced by Greek philosophers but they have redefined justice with a stress on Islamic elements.

In mutahhari,s idea, the concept of justice is one of the scales of Islam, that which other things have to accord with.It is not that whatever religion says is just, but whatever is just religion does.In his adl e Ilahi, mutahhari, definedthe concept of justice in four senses as follows:

Mutahhari, concerning justice, believed that one of the first

matters that must be known is the question: What is justice? What is injustice? In his Adl-e-Ilāhi Mutahhari, has defined the concept of justice in four senses as follows:

A. Balance:

The meaning of this word is that in every collection the various parts must be to the extent required, but not necessarily in equal amounts. It is only by following the various quantities that system can continues to play its role in order to reach the purpose."[1]

The Quran says:

"He raised the sky and set up the balance" (55:7).

As the commentators have said that the meaning of this verse is that a certain balance has been taken into account in the structure of the world. Each and every thing has been made using just the right amounts of the elements composing it and the right distances.

In a tradition from the Prophet(s) it is said:

"The heavens and the earth are maintained with justice".[2]

The opposite of "justice" (adl) in this meaning of the word is imbalance, not injustice.

Justice in its meaning of propriety and balance corresponds to the divine attributes of wisdom and omniscience.

B. Equality and Non-discrimination:

This definition needs to be explained. For if what is meant is that justice requires all merits to be set aside and that all men to be treated equally, then this justice is actually injustice and oppression.

But if what is meant is the application of equality in cases of equal merit, then this is correct. And these equalities are the corollary of justice.[3]

C. Rights-Giving to Each Thing Its Due:

The third meaning of justice is related to giving to every possessor of rights, his rights. Injustice then means transgressing, withholding, or disposing of the right of others. This meaning is the true meaning of social justice. This type of justice is based on two things: (1) Rights and Priorities. In other words, individuals acquired certain rights with respect to one another. (2) The natural character of man is that he makes use of conventional concepts are instruments in order to reach to his natural aims. The meaning of justice is that the men must observe rights and priorities. The opposite of this justice is injustice and oppression.[4]

This meaning of justice and injustice, because, on the one hand, it is based on the principle of priority and on other hand, it is human character to make conventional concepts for abstraction good and evil, it is peculiar to man and does not apply to the Divine realm. Because God is the absolute owner and sovereign and no existent has precedence over Him.[5]

Observance of Merits in Giving Being and Not Abstaining from this in Respect of that which can Possibly exist or be further perfected.

There is difference between the existents because of their potentials and abilities in receiving grace and emanations from the source and origin of being. Every existent, in each level, from the point of view of its potential for receiving grace, has certain merits and rights. "God, who is all-perfect, all-Good, and the absolute bestower of grace, gives to each thing its possible existence and perfection". According to this idea justice means every existent receive each degree of existence and perfection that it merits and is possible for it. Injustice then means preventing an existent from receiving such grace as it merits and is its due.[6]

According to Islamic philosophers, "the attribute of justice that is worthy of God and that is attributed to Him as a perfection is in this very meaning. And the attribute of injustice that is an imperfection and is negated of God is also in the meaning mentioned above".[7]

The Islamic Philosophers believe that there is no creation having rights above God, God's justice is His graciousness and is identical with His being. That is to say, God's justice lies in not with-holding His grace from any being that has any capacity whatsoever for receiving it. This is the meaning of the words of Imam "Ali(a) where he says:

> A right ... does not accrue to any person unless it counts against him also, and it does not count against a person unless it also accrues in his favour. If it were to accrue (only) in favour of a person without (in turn) counting against him, then this (situation) would be solely for Allah, the Glorified, and not for His creation.[8]

Social Justice in Islam:

The nucleus of Mutahhari's political thought is the concept of natural rights. He beleivs that "this due is from the law of creation, which is prior to the religious law".[9] He says: the system of creation leads the existents to the ideal perfections and purpose on the basis of their talents. Every natural talent is the basis of a natural right.[10]

In general the perception of Mutahhari from he concept of natural rights is Aristotelian and ancient political thought. And he has used the principle of end that is the same nature in Aristotle's definition of nature.[11]

Mutahhari like the philosophers such as Plato and Aristotle advocated the establishment of the best government in the political philosophy, and in the following of IMam Ali (a), believed that justice is basis of social philosophy and politics in Islam.[12]

Mutahhari in his definition of justice agrees with Imam Ali(a) and says : Justice means to place every thing in its own place, and also says, Justice means giving every possessor of right his due. So every one should get all of his due. Such as, equality before law, economic equality, racial equality, liberty, and due of property.[13]

Mutahhari has divided justice into Divine justice and human justice, Divine justice into natural justice and legislative justice, and also human justice into individual justice and social justice. According to him, individual justice is basis of social justice and Divine justice and faith are basis of individual justice. He believes that social justice cannot be contrary to individual justice.[14]

To him justice in the society is as foundations of a building. That is the society is based on justice and without justice there is no society.[15]

Mutahhari has emphasized on the equality before law in Islam and he believes that law should consider all individuals equally, without any discrimination. In other words, legal justice means treating equals equally and unequal unequally but in proportion to their relevant differences.[16] His idea of legal equality is based on Aristotle's theory who considers

that there cannot be law for the slave and the master. The slave and the master should be treated separately. All slaves are equal before law and all masters are equal before law but the legislation is different. In the case of Islam the Muslim and infidels are not equal. All infidels are equal before their law and Muslims are equal before their law.

Mutahhari in the confirmation on the economic justice has criticized socialism and capitalism. And has denied socialists theory of justice in which all people should live similar. According to this idea, every one should work to the extent to his ability but every one should spend to the extent to his needs. This idea leads to the exploitation. This treatment of justice is pure socialistic. And there is no liberty for individual.[17]

He has also criticized Liberals for their theory of justice. Because this view emphasizes only the individual property, And there is no social justice.[18] To him, these two theories prevent progress of society and promote coercion therein.[19]

According to him, one of the important rights of man is liberty, that within it the freedom of speech and thought is more important than the other types of liberty.[20] In his book, Barrasi-ye, ijmaliye mabani-ye Iqtisade islami, He has emphasized that "Islam has granted equal rights of property, liberty, and self judgement, for all without any discrimination".[21]

He holds racial equality for men in the society, because he believes in natural rights regardless of sex, race, and colour.[22] He draws support for his belief in racial equality from the Quran and tradition. The Quran says, "O Ye People, we created you male and female, and we made you races and tribes, that you might know one another. Verily the noblest among you is the most pious".(94:13)

The noble Prophet of Islam says:

> "People are all equal like the teeth of comb".[23]

Mutahhari finally has suggested the faith as supporter of law and justice. All men in the society have equal opportunity but they have to struggle to get it[24]

Objections and Criticisms:

There are some objections and criticisms on the question of Divine justice. Some groups believe that if God is just and wise, why are there distinctions and variety in the world? It is said that providence dictates that all beings must be good and perfect, the existing order and design must be the best possible one, hence evil and imperfections, must not exist. The objection common to both Divine justice and Divine Wisdom is the problem of evil. The issue of evil can be raised as an objection under the heading of injustice when it comes to justice, and under the subject of purposeless or meaningless creations in the case of wisdom.[25]

Problem Solved:

According to Mutahhari, the issue of the best world order, as well as the problem of evil, are some of the most important philosophical questions. And this issue led to the appearance of such ideologies as dualism, materialism, and pessimism in both the east and the west. Philosophers of east and west have considered the problem of evil but, Western Philosophers have not found a conclusive solution to this problem. Islamic philosophers, on the other hand, have analyzed this issue in detail and have solved it.[26]

Methods and Approaches:

Mutahhari has mentioned that, "there are various methods and approaches to Divine justice. Believers who have faith in God and religion usually satisfy their conscience in this regard by giving a general answer to the problem."[27] They believe that, "God is omnipotent, omniscient, and all-wise-He knows the best possible order and design for the world and has the ability to create it. So there is no reason for God to make the world other than with the best order and design. Even if this group sees things which they can not explain it they put it down as some type of wisdom and expediency – seomthing which is hidden from them and which only God knows the secret of. In other words, they see it as a part of the secret of destiny."[28]

Whenever the average believer comes across such issues, he solves them fro himself in the manner suggested above.

Mutahhari mentions that Traditionalists are exoteric pietists who choose to remain silent in the face of such questions and refrain from giving their opinions. And in fact their way is the way of the average believer. The Asharite theologians have taken a route that the question doesn't even arise for them. But for the rest of theologians, and also for those who favour an empirical approach to theology, the resolution to the problems involved in the doctrine of Divine justice lies in researching the secrets, uses, and expedients of existents.[29]

But the philosophers approach the problem in a different way, and "they also argue that evil, in its essence, is non-existing and is accidental." They also affirm necessity of evil and the fact that it can never be separated from good or in other words, the fact that creation cannot be divided and finally, they discuss the effects and uses of evil.

Mutahhari's Approaches:

Mutahhari has tried in his Adl-e-Ilahi, to use philosophical methods to solve the problems and questions that surround the issue of Divine justice. He first has discussed the issue of Discrimination and then has dealt with the subject of Evil in a separate section.

Discrimination:

The objection of discrimination is that "if created beings have an equal relationship to the Divine Essence, why then have they been created with differences and distinction? Why is one black and another white? One ugly and the other beautiful? One perfect and the other defective.....?[30]

Differentiation not Discrimination:

Here Mutahhari makes a distinction between discrimination and difference. Mutahhari holds that "what exists in creation is 'difference' not 'Discrimination'. Discrimination occurs when given equal conditions and similar potentials, a distinction is made between things. But differentiation is when conditions are unequal a distinction is made between things. In other words, discrimination is in the province of the agent making it while differentiation fundamentally resides within the objects being distinguished."[31] For example: if a teacher awards different marks to students who are all in the same class, this would be discrimination; but if the teacher gives different grades to students who are in the different class, here there would not be discrimination, rather differentiation.

> Justice does not mean that the teacher should total all marks an divide equally among the pupils; justice means that every one is given what he deserves. In such cases, to differentiate is true justice and fairness, and not to differentiate is injustice and discrimination.[32]

There is a question that we cannot compare God to a teacher, because God is the creator of all beings, and every distinction is from Him; but a teacher is not the creator of the Pupil. So, why He didn't create every one equal from the outset? What is the secret of these differences?[33]

According to Mutahhari, "the differences between beings are innate and essential and a necessity of the system of causes and effects".[34]According to this view there is a certain order, hierarchy and law for creation an that God's will for the existence of individual beings is exactly His will for the total order. The sequence of causes and effects means that every effect has a specific cause and every cause has a specific effect. In reality, everything in the sequence of causes and effects has a specific station and known position; and this is the profound meaning of :

> "Indeed we have created everything in a measure".(54:49-20)

There are four necessary and universal principles between all beings and events of world:

1. The principle of universal causation.
2. Necessity of cause and effect.
3. Correspondence between cause and effect (in their modalities).

4. Ultimate termination (of the causal chain) of all created beings at the cause of all causes and the Prim Mover.

The first principle is the fundamental law which forms the basis of all sciences and its denial entails denial of everything.

The second law states the necessity of existence of the effect from its complete cause.

The third principle, guarantees the specific relationship between the cause effect, and hence no cause can create an effect other than its own specific effect; and no effect can possibly emanate from a cause other than its own specific cause.

From these three principles we can conclude that the universe has a definite and fixed system and in association with the fourth principle, i.e., 'Unity of Origination', we can conclude the definite and universal connection between all events.[35]

Thus, the level of every existent is inseparable from its essence and inexorable. Just like the order of numbers, which the position of them cannot be changed above or below.

Such a necessary and profound system operates between created beings. And the law of creation is not unreal. As the holy Quran says:

"There is not one of us (angels) but has his known place".(37:164)

What is known in philosophy as order of universe or causation, is termed in religious language as the 'Divine precedent'. The holy Quran states:

"You will not find any change in God's precedent".(33:62,48:23)

So we can conclude in this discussion that what would be contradictory and an invalidation of justice or wisdom is discrimination not differentiation and what exists in the universe is differentiation not discrimination. And this differentiation is not created, rather it is the inherent necessity of created beings.

Conclusion

We can conclude that in Mutahhari,s idea the concept of justice is one of the scales of Islam, that, other things should accord with it. Justice is not Islamic but Islam is according to justice.He believes that from Isla,s view, individual and society both have rights, but the expediency and

He has divided justice in all aspects, first of all divine justice and human justice.Divine justice into natural justice and legislative justice,and also human justice into individual justice and social justice.to him the concept of natural rights is from the law of creation, which is prior to the religious law.

According to him, individual justice is basis of social justiceand divine justice and faith are basis of individual justice.Social justice cannot be

contrary to individual justice. Society is based on justice and without justice there is no society.

To Mutahhary justice means to place,everything in its own place, and also justice means giving every possessor of right his due. So every one should get all of his due. Such as: equality before law, economic equality, racial equality, liberty, and due of property.

Dr., Faculty of Humanities, Islamic Azad university, Bushehr Branch, Iran, b_hamedi2006@yahoo.com

Notes:

. Mutahhari, Murtada, 2004, Divine Justice, Tranlated by Sulayman Hasan Abidi, Murtada Alidina. Shuja Ali Mirza, Qum, International Center for Islamic Studies, pp. 50-51.

[2]. Tafsir al-Safi, vol.2, p. 638.

[3]. Mutahhari, op.cit., pp.52-53.

[4]. Ibid., p. 53.

[5]. Ibid., p. 54.

[6]. Ibid., p. 54-55.

[7]. Ibid., p. 55.

[8]. Imam Ali(a), Nahj al-Balagha, Sermon, 216.

[9]. Mutahhari, Murtada, Bist Guftar, 1979, Qum, Sadra, p. 56.

[10]. Mutahhari, Murtada, 1978, Nizam-e-Huquq-e-Zan Dar Islam, Sadra, p. 148.

[11]. Marami, Ali Reza, 1999, Barrasi-e-Muqayesei-e-Mafhoom-e-Adalat, Tehran, Inqilab-e-Islami, pp. 162-163.

[12]. Ibid., p. 166.

[13]. Ibid., pp. 167-168.

[14]. Mutahhari, Murtada. Divine Justice, pp. 29-47; Barrasi-e-Ijmali-e-Mabani-e-Iqtisad-e-Islami, Tehran, Hikmat, p. 16.

[15]. Mutahhari, Murtdada, 1979, Bist Guftar, Qum, Sadra, p. 8.

[16]. Mutahhari, Murtada, 1989, Islam V-Muqtaziyat-e-Zaman, Sadra, Vol.1, pp. 313-314.

[17]. Mutahhari, Murtada, Piramun-e-Inqilab-e-Islami, Tehran, Sadra, pp. 149-150; Marami, Ali Reza, op.cit., p. 170.

[18]. Marami, Ali Reza, op.cit., p. 171.

[19]. Mutahhari, Murtada, Barrasi-e-Ijmali-e-Mabani-e-Iqtisad-e-Islami, p.

191.

[20]. Marami, Ali Reza, op.cit., p. 174.

[21]. Mutahhari, Barrasi-e-Ijmali-e-Mabani-e-Iqtisad-e-Islami, Tehran, Hikmat, p. 161.

[22]. Marami, Ali Reza, op.cit., p. 175.

[23]. Marami, Ali Reza, op.cit., p. 176.

[24]. Ibid.,pp177-178.

[25]. Mutahhari, op.cit., pp. 58-62.

[26]. Ibid.., p. 90.

[27]. Ibid.., pp.91-92.

[28]. Ibid., p. 92.

[29]. Ibid.

[30]. Ibid., p. 94.

[31]. Ibid., pp. 104-105.

[32]. Ibid., p. 105.

[33]. Ibid., pp. 105-106.

[34]. Ibid., p. 107.

[35]. Mutahhari,op.cit.,p.115.

Ideological Freedom, the Problem of Axiological Tension and the Grounds for Respecting Others' Ideologies

Murat Arıcı

The etymological root of 'ideology' is apparent. It consists of two words, idea and logos, whose meanings we are quite familiar of. The terminological meaning of 'ideology,' on the other hand, is not stable across different disciplines. Philosophically, we can construe it as meaning a *"body of beliefs" that governs, in a principle manner, human religious, scientific, political, economic, moral and legal actions.* "Freedom," likewise, is a term used almost generically in various contexts. It basically means the ability to act without any restraint. But when combined with the adjective "ideological," we should understand not a freedom of action, but something like a freedom of thinking. So, the term "ideological freedom" should mean the ability to think and to possess ideas without any restraint.

Understood this way, there seems to be a fundamental problem with the notion of "ideological freedom." If an individual is ideologically free, it means she may hold a certain body of beliefs and may act on the basis of principles deduced from this body of beliefs. But when the same type of freedom goes for other individuals around this one, conflicts arise. For ideological freedom creates different world-views. And these world-views lead to different bodies of actions in different groups of people living together. Actions depending on different world-views can be ordered in order to ensure the peace of this group of individuals, but the internal system of beliefs these individuals possess will not accord with their restricted actions. Nor will it comply with some of others' actions allowed by the established order. The key notion here, I postulate, should be "ideological respect." How can individuals of different world-views gain a kind of ideological respect based on which their internal system of beliefs (their ideology) comply both with their restricted actions and others' allowed actions they do not approve? What kind of sustainable grounds should individuals rest on in order to have such an ideological respect?

To answer these questions, I will first examine the problem, described above, with respect to conflicting actions, and claim that those actions can be resolved simply by means of an established legal order. But this resolution, in turn, causes another problem, which is philosophically more serious. This problem, and the one I will concentrate on, arises from a tension between restricted and/or allowed actions by the established legal order and the individuals' ideological beliefs—the principles of their ideology. I will attempt to analyze this internal tension in detail, and

conclude that it cannot be eased on a basis of social behaviors but can be dispelled significantly on the basis of deep ontological, epistemological and resulting axiological beliefs.

Suppose John is a religious person; Jack is a Marxist individual, and Tom is a nationalist person. All three have different ideologies. For several reasons (and does not matter what these reasons are) they have to live in the same community. They actually need each other for practical reasons, say economic reasons. They produce different things, and these differing products not only serve out each other, but also complete each other's life. In a word, they cannot leave the society they all live in. But their different ideologies lead them to act differently as well. John, for example, wants to base both his individual and social life on religious principles. Jack, on the other hand, wishes a religion-free society stressing on economic equality. Tom considers national values the most superior. And so on.

Nevertheless, these wishes conflict with each other on several occasions. Take the education system, for instance. Religious John, for example, wants a non-secular education system influenced by religious values, which is strongly rejected by Marxist Jack. Tom wants national values be the most dominant in public and private schools, which is considered racist by Marxist Jack and over-emphasizing by religious John. Marxist jack wants a type of education system purely governed by scientific and rational principles, which is completely rejected by religious John and considered deficient by Nationalist Tom.

One way to resolve this conflict of action is to make proper laws so that the parties are not bothered by each others' public and individual actions. And this is what is being done mostly. Laws restrict some of individuals' action. Each individual sacrifices some due to the restricting laws and resulting legal punishments. This is just a practical solution. People agree to this situation because they know that not only some of their own actions are restricted, but also some of others' actions are restricted as well. Perhaps this provides them a kind of psychological relief. Nevertheless, resolving the conflict of action by making proper laws also creates, in turn, a more serious problem, which I would like to dub it as "axiological tension."

The axiological tension results from the discrepancy between what individuals believe and their restricted actions as well as others' allowed actions. Take religious John, for instance. He believes that it is wrong to drink alcohol, which may be done comfortably by Marxist Jack and nationalist Tom. Or it may be a waste of precious worldly time, for Marxist Jack, to pray a higher power, which is actually done obediently by religious John, and perhaps occasionally by nationalist Tom. It is painful to watch the murder of a famous person from a minority group for Marxist Jack and religious John, which might be considered a deserved end by nationalist Tom. Further examples can be built. The crucial fact is that all watch the others' allowed actions that they do not approve. And the resulting discrepancy creates an axiological tension in their inside world.

This is not easy for them indeed. They bear this tension, because the laws dictate so. But the philosophical consequences are not so easy to bear—the consequences that are constitutive of the philosophical aspect of this tension, which is the main target of this paper.

Surely the degree of the axiological tension depends on the value set each individual upholds, and perhaps on some personal traits. But there should be some common influences of the tension on individuals. One obvious first thought is individuals' suspecting their own values. This happens because if an individual has to watch constantly others' actions that contradict with her own values, it is apparent that she will ultimately begin to question some related elements in her own value set. It does not matter what the outcome will be. The questioning itself would create imbalance in her identity. Granted, there should be some distinction between positive and negative questioning. Positive questioning is an affirmative attitude the individual takes towards her own values. It usually leads the individual to sustain her values more firmly at the end of the questioning process. Negative questioning, on the other hand, is a negative approach and may cause the individual to be detached from her relevant values at the end. It is the one the axiological tension most likely brings about.

Here the question is whether this negative questioning resulting from the axiological tension causes any damage on the individual's self-perception. The answer to the question seems to be "yes." Once the individual begins to question her own values negatively, and does this constantly, some ontological and epistemological damages on the individual's self-perception are inevitable. Take religious John for example. He constantly sees people around him doing "sinful" things while he tries to refrain himself from those sinful things. However, as it happens most usually in such cases, after a while individuals' resistance gets unzipped their attachment (like John's attachment) to their religious values gets loosen. John couldn't help but begins to do at least some of those sinful things he wouldn't do otherwise. Obviously this would have several negative effects on his self-perception. It is, in fact, almost impossible to conceive of a philosophically healthy self-perception with this kind of axiological tension.

How can this and other negative influences on individuals' self-perception be eliminated? In other words, how can an individual preserve herself from the ontological and epistemological damages coming from the axiological tension? There can be several ways to handle with this problem. To mention some, one may, for example, try to isolate herself from others in order to minimize her exposure to others' values she does not approve, so that she can still hold on a solid and firm axiological ground. But this is not always easy to do. Isolation is the hardest way to follow in modern societies because of the necessities of living together. One may, nevertheless, keep herself active in the society but attempt

to devalue others' principles and morals. This would, however, increase the degree of the axiological tension one suffers from. Recall that the axiological tension not only results from the discrepancy between one's own values and one's restricted actions but also the mismatch between one's own values and others' allowed actions she does not approve.

Perhaps one reasonable (and most commonly employed) method is to build up and promote some social values and resulting behaviors, which is supposed to minimize the tension the individual is exposed to. Several notions immediately come to mind in such a behavioral path such as "tolerance," "connivance" and "patience." Particularly the notion of tolerance has been worn out a lot in the literature and in the context of interreligious dialogue. The mentality behind encouraging these and other social behaviors is quite clear: Religious John, Marxist Jack and nationalist Tom will all tolerate or connive at or be patient with each other's actions so that (1) there will be no social conflict among relevant parties, and (2) they will minimize the axiological tension they possibly suffer from. The problem is that the former objective may be accomplished, but the latter one is not achievable at all. On the contrary, these social values and behaviors would easily contribute additional undesirable aspects to the tension, which we will come to in a moment.

So, encouraging social behaviors among individuals in order to ease the tension is not likely to contribute to the solution either. For it misses the following important fact: Values sustained by a given individual are not built up out of thin air. They are indeed supervenient on more fundamental elements that constitute the individual's self-perception. These elements are ontological and epistemic acceptances by which the individuals interpret his existence and the surrounding environment. A rough description of the bottom-up[1] formation of values would be like this: The epistemic agent first ideally determines what exists in his surroundings. And then begin to interpret the relations between the existing things. Or it can happen vice versa. The agent first collects information about the nature of relations between the things, and then determines what exists and what does not. Or these two happen together—this stage of the process does not matter for the point we are attempting to make. Nevertheless, these ontological and epistemological processes would eventually expose the agent to some epistemic barriers that she cannot go beyond, which would ultimately lead her to metaphysical beliefs—beliefs that concern what is going on behind the barriers. Finally values emerge on the basis of all these metaphysical and epistemological beliefs. They do not pop up suddenly without any reason. The ontological and epistemological processes are the grounds values supervene on.

If the story behind holding values is roughly like this, promoting social values and corresponding behaviors while disregarding the background ontological and epistemological story will do nothing good and useful. Those social values and behaviors like tolerance, connivance, patience etc.

will not function as they are expected to since they will not be bolstered up with a background ontology and epistemology. On the contrary, the promoted values and resulting behaviors are likely to create a kind of hypocrisy among relevant parties. Take religious John, for example. He is encouraged to hold such a social value like tolerance towards members of other religions, *without* substantial ontological and epistemological backup. He tolerates (or attempts to tolerate) people of other faiths around him when they do things he does not approve. But deep inside, John cannot sustain this social behavior with requisite substantial elements of his worldview. He cannot help but feels himself to be insincere, because the internal dynamics of his value system does not match well with those social behaviors he shows to others.

It is then apparent that a favorable solution to the problem of axiological tension should seriously consider the individual's background ontological and epistemological acceptances. And the resulting behaviors should get their sincerity from substantial metaphysical and epistemological beliefs. The solution should also produce a type of mental state that we can call "ideological respect," by which the individual does not seemingly tolerate others but she deeply respects their values and corresponding behaviors. How can such a mental state and resulting psychological situation be achieved? The answer lies in a deep analysis of the interrelations between metaphysical beliefs, epistemological beliefs and values deriving from the former two. It is a huge area of analysis and certainly beyond the scope of this paper. But we can at least point out what would work and what would not with respect to having such an ideological respect sustained with substantial metaphysical and epistemological elements.

The goal is to help individuals to gain such an ideological respect, which will provide the individuals maximum ideological freedom while minimizing the axiological tension. Now we grant that such a value cannot be added to individuals' value system without a requisite doxastic support. Individuals will not possess the corresponding mental state unless the individual's background metaphysical and epistemological beliefs should substantially back up this mental state. This means a change should occur in the vicinity of metaphysical and epistemological beliefs first, not in the system of values, in order for such a value to be held or the corresponding mental state to be possessed by individuals. Three possible ways come to mind immediately in order for such a change to occur: (1) Revising the extant, (2) Stressing on the common and (3) Generating the new. Let us briefly consider these three possibilities.

1. *Revising the Extant Metaphysical and Epistemological Beliefs:* Recall the predicament John, Jack and Tom deal with. One may think that the axiological tension they experience can be eased if their extant metaphysical and epistemological beliefs are changed in a way that these beliefs do not cause the axiological tension anymore. And they can properly hold the value of ideological respect and possess the relevant

mental state. This approach, however, is a little bit naïve. One problem is that it is many times impossible to make a single change in the established principles of ideologies. Take nationalist Tom, for example. How is it possible to change his belief that only the language of his nation should be the education language in schools, so that he can ideologically respects the mother tongues of minority groups and let them to be educated in their own languages? The problem gets worse in the case of religious groups because of the transcendental roots of faiths. Reinterpretation is possible surely, but even reinterpretation does not let substantial revision.

2. *Stressing on the Common Metaphysical and Epistemological Beliefs:* One may also think that Societies are not completely compartmentalized. Individuals of different ideologies share beliefs and values. Those common beliefs they enjoy constitute an intersecting vicinity of metaphysics and epistemology. Perhaps by emphasizing on those shared metaphysical and epistemological beliefs, the axiological tension felt by those individuals can be eased significantly, if not be dispelled. This approach, however, is not likely to achieve the goal of implementing the ideological respect either. The reason is that what are mostly shared by individuals of different ideologies these are not the primary basic metaphysical and epistemological beliefs; rather those are either secondary opinions having a secondary effect or have no effects at all in sustaining the desired value of ideological respect. Consider John, Jack and Tom again. They share beliefs and opinions such as that their children should get a good education; the economic conditions of poor people should be uplifted to a better stage; politicians should not lie; the legal system should work fast and more effectively; more scientific studies and research should be carried out to develop the country and so on. But these are secondary or higher-level beliefs that are not the constitutive cause of the values, but are resulted from the values themselves. What we need, instead, are fundamental beliefs belonging to the core set of principles employed by the ideologies. Such fundamental beliefs, however, are the characteristics of the ideologies, which distinguish each from the others. It is almost impossible to find shared ones among those.

3. *Generating New Metaphysical and Epistemological Acceptances That Can Be Shared by All:* The final possibility, then, is to generate new fundamental beliefs that could be shared by different groups of individuals having different ideologies. These beliefs are supposed to be fundamental in the sense that they can be integrated well into central parts of different ideologies simultaneously. It is such kind of fundamental beliefs that can enable the individuals of different ideologies to hold the value of ideological respect and to possess the relevant mental state. One might think that such an approach is just unrealistic for two reasons. First the approach disregards the reality of belief formation for individuals, or construes it too simple. Second, the approach misses the self-preserving and resisting nature of ideologies to new beliefs and acceptances. Both

concerns are worth to examine, but are removable as well. Consider beliefs on human rights. There seems to no reason to reject the idea that new beliefs on human rights could perfectly be generated, and individuals of different ideologies could perfectly integrate them into the central part of their metaphysics and epistemology. This, indeed, happens in a lot of cases during the rapid mental ideological development of a society.

Let us summarize what we have examined so far. When applied to all individuals of different ideologies, ideological freedom—which can be considered as a species of freedom of thought—causes a problem that I call "axiological tension." This tension results from a discrepancy the individuals experience as they live together. And the discrepancy occurs between the established values of individuals and their restricted actions as well as others' allowed actions. In order to ease the axiological tension, if not to dispel it completely, several approaches might be taken including the behavioral approach whose aim is to implement some social behaviors without emphasizing any background metaphysical and epistemological beliefs. We have argued that such a behavioral approach is not likely to ease the tension; rather it is likely to cause additional problems like lack of insincerity. A favorable solution would, instead, should consider seriously the relevant background metaphysical and epistemological beliefs that sustain the related values. In this manner, we have briefly examined three possible ways of handling the beliefs in question. We have concluded that there are problems with all the three. The third one, nevertheless, which is to generate new metaphysical and epistemological beliefs that can be shared by all, is the most promising one in order to ease the axiological tension.

Res. Asst., Middle East Technical University, Philosophy Department, murarici@hotmail.com

Notes:

1 There should be of course other ways for individuals to gain values. Top-down gaining may be one of those, which implies that first the value is held by the individual for some reason, and then a corresponding ontology and epistemology is established. What we are primarily interested in is the bottom-up formation of values since we believe that the axiological tension primarily results from this kind of formation of values, which exhibits more resistance to dispelling the tension.

İslâm Düşünce-Siyaset Tarihinde Laikliğin İzini Sürmek

Vejdi Bilgin

Giriş

İslam dünyasındaki din-devlet ilişkilerini "laiklik" temelinde ele almak her şeyden önce sosyal-bilimsel bir problemle yüzleşmek anlamına gelir: Bir topluma ait olarak üretilen sosyolojik kavramı başka bir toplumun sosyolojik çözümlemesinde kullanmanın imkânı. Bu açıdan sosyal-bilimsel kavramlar –bilimsel açıklamalarda arzu edilenin aksine- konuyu anlaşılır kılmaktan çıkıp daha anlaşılmaz hale getirebilir. Bunun yanında birbirine çok zıt görünen "dünyalar" içinde benzerlikler bulmak ve sosyolojik çözümlemede kullanmak da her zaman için olasıdır. İslam-laiklik ilişkileri söz konusu edildiğinde laikliğin İslam düşüncesinde ve Müslüman toplumların tarihindeki varlığını ortaya koyan yaklaşımlar gündeme getirilmektedir. Bu bakış açısı ilk bakışta konjonktürel kaygılarla ortaya çıkmış gibi görünse de hemen yanlışlanamaz. Zira İslam düşünce geleneğindeki yaygın "din-devlet, din-dünya, din-mülk" ayrımı bu konuda bize ipuçları sunmaktadır. Bunun yanında İslam ilahiyat anlayışında ruhban (clerisy)-ruhban olmayan ayrımının bulunmaması, yani Peygamber gibi dinî otorite tiplerinin dışında bütün inananların aynı kategoride değerlendirip hususi bir "dinsellik" sıfatının verilmemesi konunun daha kompleks bir hale gelmesine sebep olmaktadır. Bu ayrıntının doğal bir sonucu olarak sultanların Batılı anlamda dünyevî bir idareci olarak nitelendirilmesi, İslam siyasal tarihinde laik hukukun ve laik yönetim şeklinin uygulandığı şeklindeki iddialara yol açmıştır. Padişahlar Hıristiyan geleneği açısından ruhban olmayan yani laik sınıftandır; ilginç bir biçimde İslam geleneğinde de "dünya"nın temsilcisi olarak görülmektedir. Ancak Hıristiyan ve İslam düşüncesindeki "dünyeviliğin" aynı semantik daireye sahip olup olmadığı ayrıca tartışmaya muhtaçtır. Konunun sosyal-bilimsel yöntem boyutu da burada ortaya çıkmaktadır. Günümüz Türkiye'sindeki laiklik uygulaması Osmanlı Devleti uygulamasından bütünüyle farklı değildir. Dolayısıyla ciddi bir kesintiden veya toplumsal travmadan bahsedilmemesi gerekir. Ancak tartışma ve uygulamada, uygulayıcıların ve toplumun sahip olduğu zihniyet ters yüz edildiği için halen ciddi problemler yaşanmaktadır.

Bu bildiride Hıristiyan dinsel-siyasal gelenek içinden farklı şartlar çerçevesinde ortaya çıkan laikliğin İslam düşüncesinde ve siyasal tarihindeki karşılığı tespit edilmeye çalışılacaktır. Böylelikle günümüz İslam dünyasında laiklik tartışma ve uygulamalarındaki problemlerin nedenlerine inilebilmesi amaçlanmaktadır. Bildiri doğrudan somut

öneriler sunma peşinde değildir ancak konu ile ilgili tartışmalara bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Hıristiyanlık ve İslam: İki Farklı Gelenek

Hıristiyan Batı medeniyeti ile İslam medeniyeti arasında birtakım ortaklıklardan söz edilebilir. Ancak aslında her iki din oldukça farklı ve aynı zamanda rakip geleneklere sahiptirler. Ortaklıkları söz konusudur, zira birer İbrahimî dindirler, aynı coğrafyada akraba denilecek milletlere gelmişlerdir. Kutsal kitapları ortak kıssalardan bahseder. Metafizik varlık anlayışı, yaratılış, kıyamet gibi konularda benzerliklere sahiptirler. Dikkat çekici biçimde özellikle İslam iki gelenek arasında benzerliğe vurgu yapar. İslam'a göre, aslında ilk insandan bu yana geçerli olan tek bir din söz konusudur. Bu din aynı itikat esaslarına sahip olup şeriatlarında farklılık gösterir. Bunun yanında Allah'ın peygamber seçmesi, vahyetmesi, kitap göndermesi, mucizeler yaratması hep aynı şekilde gerçekleşmiştir. Ancak İslam'a göre, Hıristiyanlık bu konularda bir sapma yaşamış ve insanlığı yeniden tevhit dinine döndürmek için son peygamber olarak Hz. Muhammed gönderilmiştir.

İslam'ın ortak noktalara vurgu yapan bu anlayışının aksine mevcut Hıristiyanlık çok farklı bir doktrine sahiptir. Her şeyden önce Tanrı'nın tekliğinden öte üçlüğü söz konusudur. Bunların içerisinde İsa, bir peygamber değil, doğrudan Tanrı'nın oğludur. İsa'nın kendisi tanrı olduğuna göre, ona ayrıca bir vahyin ve kitabın gelmesi de söz konusu değildir. İnciller Tanrı tarafından vahyedilen bir kitap değildir. Peygamberlik her insana bahşedilebilir, dolayısıyla günümüzde de geçerli olmak üzere vahiy ve mucizeler söz konusu olabilir (Yıldırım 1988).

Hıristiyanlık ve İslam arasında, konumuz açısından önemli olan temel farklardan birisi de dini örgütlenme ve dini tabakalaşma konusudur. Hıristiyanlık bir ruhban ve ruhban olmayan tabaka ayrımına sahiptir. Grekçe "halktan olan" manasındaki "laikos" (Latince "laicus") kelimesinden alınan bir sıfat olan "laik" kelimesi ruhban olmayan halk tabakalarını ifade eder. Hıristiyanlık, özellikle de Romen Katolik Kilisesi, din adamı sınıfı ile halk arasında kesin bir ayrım yapar. Bu ayrım aynı zamanda "kilise" ve "dünya" arasındaki ayrımla da yakından ilişkilidir. Kilise, kutsal âlemi ifade eder. Dünya ise profan yani laik âlemdir. Her iki dünyaya mensup olan kişilerin hakları ve yükümlülükleri vardır. Din adamları ayinleri yönetme hakkı ve sorumluluğunu taşıyan kutsal bir meslekle görevlendirilmişler iken, halk dinî öğretiyi benimsemek, itaat etmek ve ayinlere katılmakla sorumludur. Bunu yapan halk, daha sonra profan âlemdeki işlerinin yolunu tutar. Ruhani özelliğinden dolayı kilise, yani kutsal âlem, profan âlem olan dünyadan üstün konumdadır (Lusby 1987, 425-426).

Burada kilise üzerinde biraz daha durmak gerekir. Özellikle Katolik kilisesi dendiğinde iç içe geçmiş üç öğe anlaşılır: İki bin yıllık tarihi

olan büyük ve özel müminler cemaati, kurumsallaşmış bir dinî teşkilat ve mistik-manevi bir hayat tarzı (Besnard 1995, 135). Bir örgüt olarak kilise, yine İslam'da karşılığı olmayan bir yapıdır. Kilise basitçe bir mabet olmaktan öte hiyerarşik yapısı ve özel hukukuyla hem bir dinî otorite, hem de siyasi ve ekonomik (aynı zamanda eğitim ve sağlık gibi alanlarda) bir güçtür. Şüphesiz bu örgütün temelini yine ruhban sınıfı oluşturur. Aslında Besnard'ın ifadesiyle, "Hıristiyan Batının temelini papaz sınıfı oluşturur." Bu sınıf piskoposluk, diyakosluk, rahiplik gibi detaylanmış bir örgütlenme şekline sahip olarak ayrı bir toplumsal kategori oluşturur. Ortaçağda hukukî imtiyaza, resmi ve toplumsal saygınlığa sahip olan, vergi ve çeşitli hizmetlerden muaf tutulan ruhban sınıfının ideal yaşam ortamı, dinî ve kültürel anlamda gerekli bütün imkânları sağlayan manastırlardı. Buralarda toplumdan uzak ama toplu halde yaşayan papazlar, ibadetlerinin yanında bir taraftan toprakla, diğer taraftan bilim, edebiyat ve sanatla uğraşırlardı. Hatta Ortaçağ Hıristiyan kilisesi nihayetinde bütün toplumu bir manastır haline getirme ütopyası içindeydi (Besnard 1995, 142, 158). Örgütlenmiş bir kilise toplumsal yapının her alanında söz söyleme avantajını sağlıyordu. Din insanlar arasında yaşanan manevi bir tecrübe değil, aynı zamanda somut bir örgüttü ve din adamının otoritesi sadece manevi değil, maddi bir güce de dayanıyordu: Kilise. Bu örgüt otoritesini bizatihi krallıkların üzerinde dahi deniyordu. Böylelikle pratikte dinî ve profan olmak üzere iki otorite söz konusuydu. Bu ayrım Hıristiyan toplumun dinî tabakalaşmasıyla da uyum göstermekteydi. Fakat Katolik kilisesi dinî ve dünyevi yegâne otoritenin kendisi olduğu iddiasını taşımaktaydı. Doktrin ve pratik arasındaki bu farklılık 16. yüzyıla kadar devam etti. Bu yüzyılda Protestan reformatörler doktrini pratiğe uygun bir şekilde yeniden yorumladılar ama Katolik kilisesi iddiasını günümüze kadar taşıdı.

İslam dünyasında ise dinî ve dünyevi otorite ayrımı baştan beri söz konusu değildi. Daha sonra pratikte bir ayrım söz konusu olduysa da hiçbir zaman bu ayrım üzerine mütekâmil ve dinen meşru bir doktrin gelişmedi. Bunun temel sebebi ise İslamiyet ve Hıristiyanlığın siyasî tarihinin farklı şartlar altında gelişmesidir.

Hıristiyanlık küçük bir Yahudi cemaati içinde dışlanmış bir peygamber aracılığıiledoğmuş,dahasonraPavlustarafındanpaganRomaİmparatorluğu içinde yeraltı faaliyetleri ile yayılmıştır. İmparator Constantin (öl. 337) tarafından Hıristiyanlık resmi din olarak ilan edildiğinde, gizli olarak gelişen dinî hiyerarşinin karşısında, *de facto* dünyevi bir iktidar ve dünyevi bir kral söz konusuydu. Kilisenin örgütlenmesi ve nüfuz sahibi olması bu gerçeği hiçbir zaman değiştirmedi; Hıristiyanlık başından beri dünyevi otorite ile karşı karşıya oldu. Oysa İslamiyet daha Hz. Muhammed'in hayatında Arap yarımadasının tamamına yegâne din ve devlet olarak hâkim olmuştu. Hz. Muhammed hiçbir teolojik ve siyasi tartışmaya konu olmaksızın hem dinî hem de dünyevî otoriteydi. Onun vefatından sonraki dört halife döneminde de durum değişmedi. Söz konusu halifeler hem

devleti yönetiyorlar hem de dinî anlamda *imamlık* (namaz kıldırma ve dinî içtihatlar) yapıyorlardı. Fakat şüphesiz çeşitli dinî uygulamalarına karşı çıkan bağımsız din âlimleri söz konusuydu. Bir başka ifadeyle Hz. Muhammed'in kendisi gibi dinî konularda mutlak bağlayıcı değildiler, bilgileri ölçüsünde kendilerine karşı gelenler vardı. Bu durum önemlidir, zira halifeler dinî otorite olarak meşruiyetlerini özel bir insan (ruhban) olmalarından değil halkın kendilerini seçmiş olmasından alıyorlardı. Hatta ilginç bir şekilde, devlet başkanı olarak kendilerine mutlak surette itaat edilirken, dinî konularda muhalefetle karşılaşabiliyorlardı. Çünkü İslam düşüncesine göre din herhangi bir kişinin, sınıfın ya da örgütün tekelinde olamaz. Bu yaklaşım daha sonraları İmam Malik'in tutumunda açıkça görülecektir. Abbasi halifesi Harun Reşid, İmam Malik'in *Muvatta* isimli eserini resmi kanun kodu haline getirmek istediğinde Malik bunun sadece kendi içtihadı olduğunu, inhisarcı bir yaklaşımla bütün İslam'a mal edilemeyeceğini söyleyerek kabul etmemiştir (Ebu Zehra 1983, 302; Mahmasani 1985, 315, 318). İşte bu temel anlayış İslam'da ruhban benzeri bir sınıfın ve kilise benzeri bir kurumun oluşumunu engellemiştir.

Ancak dört halife dönemi bittikten sonra Emevi halifelerinin dinî statüsü sorgulanmaya başlanmıştır. Emevi halifelerinin önceki halifeler gibi dünyevi otorite olmanın yanında –namazlarda imam olmak gibi- dinî görevleri de söz konusuydu ancak bu halifeler gittikçe dinî rollerinden uzaklaşmaya başlamışlar, hatta sefih görüntüler çizmişlerdir. Her ne kadar Abbasi halifeleri gerek aldıkları (Mu'tasım Billah, Kâim bi-Emrillah gibi) unvanlarla, gerekse hayat tarzlarıyla Emevi halifelerine göre daha dindar bir görüntü sergilemiş olsalar da, artık halifelerin dinî otoriteleri sembolik hale gelmiştir. Bu otorite yavaş yavaş âlimler, şeyhler denen dinî liderlerin eline kaymıştır. Yani ulema ve meşayih halkın nezdinde dinin temsilcisi olarak görülmeye başlanmıştır ama bunun resmi bir geçerliliği yoktur. Abbasilerde kurulan *kadi'l-kudatlık* kurumu ile birlikte artık bu durumun resmi bir kimliğe doğru büründüğünü görüyoruz. Nihayet olarak Osmanlı Devleti'ndeki *şeyhülislamlık* kurumu ile cisimleşen bu dinî otorite dinî konularda hüküm vermek, eğitim ve yargı işlerini düzenlemek gibi önemli görevler ifa etse de hiçbir zaman Kilisenin sahip olduğu kurumsal bağımsızlığa ve kudrete Sünni dünyada ulaşamadı. Padişah, her zaman için, dinî bilgi ve samimiyeti ne derece az olursa olsun, *ulu'l-emr* olarak üst bir statüye sahip oldu.

Hıristiyanlık Tarihinde Laikliğe Geçiş: İki Otorite Formülü

Ortaçağ Hıristiyanlık tarihinin aynı zamanda papalık-krallık mücadelesi tarihi olduğunu söylemek yanlış olmaz. Konunun dikkat çekici yönü, Roma piskoposu olan papaların Batı Roma İmparatorluğu'nun devamı mahiyetindeki Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nu canlandırmada aktif rol oynamalarıdır. Frank Kralı Charlemagne 800 yılında Papa III. Leo'nun kutsaması ile bu yeni unvanı almış ve Hıristiyan dünyaya

kabul ettirmiştir. Ancak papanın İtalya'nın tamamını siyasi olarak papalığa bağlamak için yaptığı bu hamle amacına ulaşmayınca uzun yüzyıllar sürecek bir çatışma durumu baş gösterdi. Papalık ilk Hıristiyan imparator olan Constantin'in kendilerine verdiğini iddia ettikleri ve *Konstantin'in Bağışı* denilen belgeye dayanarak dinî ve dünyevî otorite iddiası gütmekteydi. Belgeye göre Constantin Papa I. Sylvester (öl. 335) ve haleflerine diğer patriklikler nezdinde üstünlük verdiği gibi, Roma ve tüm Batı dünyası üzerinde de dünyevî otorite yetkisi tanımıştı. Bugün bilim dünyasında genel olarak sahte olarak kabul edilen bu belge, tahminen 750-800 yılları arasında yazılmış ve özellikle 12. yüzyıldan sonra papaların elinde siyasi bir araç olarak kullanılmaya başlanmıştır.

Kilise ve imparatorluk arasındaki mücadelenin zirvesini Papa VII. Gregorius ile Kutsal Roma-Germen İmparatoru IV. Heinrich arasında başlayan *Tayin Çatışması* oluşturur. Gerginlik 1075 yılında papanın din adamlarının kilise dışından atanmasını yasaklaması üzerine başlayıp bütün Hıristiyan dünyasını etkilemiştir. Konu kralla papa arasında Milano piskoposunun tayini üzerine patlak vermiştir. Papalığın tanıdığı piskoposun yerine IV. Heinrich kendi seçtiği rahibi piskopos olarak atamış, VII. Gregorius'un itirazı üzerine de kendisini papalıktan azletmiş ve 26 piskoposu papayı tanımamaları konusunda ikna etmiştir. Bunun üzerine papa kralı aforoz ederek krala bağlılık yemininin geçersiz olduğunu ilan etmiştir. Kralın tahttan indirilmesi anlamına gelen bu bildiriden sonra piskoposlar tekrar papayı tanımışlar, soylular da Heinrich'e karşı çıkıp yeni bir kral seçme yoluna gitmişlerdir. Bu gelişmeler üzerine kral gizlice papayla görüşerek nedamet getirmiş ve yeniden kiliseye kabul edilerek tacını kurtarmıştır. Böylelikle kilise ve krallık arasındaki krallıktan yana olan denge kiliseye doğru dönmüştür. Piskoposların tayini konusundaki bu çatışma başka krallıklarda ve daha sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Örneğin İngiltere kralı I. Henry 1106'da piskoposları kralın tayin etmesi konusunda ödün vermiş, karşılığında ise kiliseden, din adamlarının kutsanmadan önce krala bağlılık yemini etmeleri konusunda taviz koparmıştır. V. Heinrich babasının yaşadığı tayin çatışmasını sürdürmüş; 1122'de piskoposları atama yetkisinden vazgeçmiş ama seçimlerin imparatorun gözetiminde yapılmasını kabul ettirmiştir.

Kilise ve krallar arasındaki bu mücadelede papalık güç kaybetmeye başlayınca 1302 yılında VIII. Boniface son bir hamle olarak *Unam Sanctam (Tek Kutsal) Belgesi*'nde ifade edilen iki kılıç yaklaşımını geliştirdi. Buna göre hem ruhani iktidar hem de cismani iktidar, yani iki kılıç da papaya aittir (Çoban 2009, 94-120).

Protestanlık Batıdaki din-devlet ilişkileri konusunda önemli bir değişimi ifade eder. Luther (öl. 1546) kilisenin cismani iktidarının İsa'nın saf öğretisine aykırı, hatta onu lekeleyici bir yaklaşım olduğunu iddia ederek dünyevi iktidarın da ilahi bir temele dayandığını İncil'de Romalılar'a Mektup'taki, "Herkes üzerinde olan hükümete tâbi olsun! Çünkü Tanrı tarafından olmayan hükümet yoktur ve onlar Tanrı tarafından tanzim

olunmuştur," ifadesiyle delillendirmeye çalıştı. Calvin (öl. 1564) Luther'in düşüncesine paralel biçimde iktidarın Tanrı tarafından verildiğini, dolayısıyla kralların "Tanrının vekilleri ve hizmetkârları" olduğunu öne sürdü. Onun siyaset felsefesine göre, biri insanın iç dünyasını idare eden ruhani iktidar, diğeri ise sosyal ve siyasal hayatı idare eden siyasal iktidar söz konusuydu. Bir Hıristiyan her ikisine de tâbidir. Bu iki iktidar birbirinden tamamıyla farklı olduğu için ne karıştırılmalı ne de zıtlaştırılmalı, ayrı bir biçimde sürüp gitmelidir. Kilise siyasi işlerle ilgilenmemeli ancak hükümdar da kiliseye boyun eğmelidir (Barbier 1999, 23, 27, 38, 45-50; Calvin 1986, 81-95).

Hıristiyan dünyada laikliğin gelişimi 16. yüzyılda başlayan ve Fransız İhtilali ile zirveye çıkan bir dizi siyasal, toplumsal, bilimsel, felsefi gelişmenin sonucudur. Reform sonrası laiklik düşüncesinin gelişimine önemli katkı yapanlardan biri olarak John Locke'u görürüz. Locke'a göre kilisenin ve devletin doğaları birbirinden farklı olduğu için bu iki kurumun ayrı olmaları gerekir. Ona göre devlet insanların dünyevî (civil) varlıklarını koruyup geliştirmek üzere kurulan insanlar topluluğudur. Kilise ise her insanın özgürce seçmesi gereken hür ve iradi bir cemiyet olup devlet işleriyle ve sivil işlerle uğraşmaz. Bir devletin içinde birden fazla kilise söz konusu ise devlet hiç birine üstünlük vermemelidir. Locke özellikle devletin kiliseye karışmaması gerektiği üzerinde durur. Zira esas tehlike, devletin kiliseye hâkimiyetinden doğmaktadır. Devletin görevi bir inancı tayin etmek ya da üstünlük vermek değil, dinî ayin ve inançların kamusal düzeni veya toplum ahlakını bozup bozmadığını gözetmektir (Locke 1995).

Düşünce tarihinde 18. yüzyıl *Aydınlanma felsefesi* olarak bilinir ve bu felsefe laik bir dünya görüşünün merkeze alındığı bir kültür felsefesi hüviyetini taşır. Bu felsefenin amacı toplumu, devleti, dini ve eğitimi aklın ilkelerine göre yeniden düzenlemekti; bir başka ifadeyle dünyayı mevcut dinî anlayıştan ve gelenekten bağımsız olarak yeniden inşa etmekti (Gökberk 1990, 327-328; Chaunu 2000, 237). Aydınlanma Felsefesinin bu ideali 1789 Fransız İhtilali ile gerçekleşmiş oldu. Bu ihtilalle birlikte ilan edilen İnsan ve Yurttaşlık Hakları Bildirisi'nin 10. maddesi şöyledir: "Düşüncelerini ve inançlarını özgür bir şekilde belirtme insanın en değerli haklarından biridir; bu bakımdan, bu hakların yasalarca belirtilmiş kötüye kullanma durumları dışında, her yurttaş serbestçe konuşabilir, yazabilir ve yayın yapabilir." Bu madde Katolik kilisesinin ciddi manada itirazlarıyla karşılaştı zira böylelikle kilisenin devlet ve toplum üzerindeki hâkimiyeti resmî anlamda da reddediliyordu. Fransa'nın 1905 yılında çıkardığı yasa ile din ve devlet işleri ilgili bir kanun tarafından düzenlenmiş oldu. Daha sonra pek çok devlete yön verecek olan bu yasanın ilk iki maddesi şöyleydi: "Cumhuriyet vicdan hürriyetini garanti eder; kamu düzeni için ilan edilen kısıtlamalar çerçevesinde mezheplerin tatbik hürriyetini de teminat altına alır." "Cumhuriyet hiçbir mezhebi ne tanır, ne ücretini öder, ne de ona paraca destek sağlar." (Robert 1998, 51).

İslam Geleneğinde Din-Dünya Ayrımının İzleri

Her ne kadar genel bir söylem olarak İslam'da gündelik hayatın bütünüyle dinî olduğu şeklinde bir yaklaşım varsa da (zira fıkıh *muamelat* alanıyla bütün hayatı kuşatır), klasik metinlerde dünyevî alanın dinî alandan ayrıldığı örnekler görmek mümkündür.

Hz. Muhammed bir hurmanın aşılanması ile ilgili olayda sahabilere, "Siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz," demiştir (Canan 1993, 418). Oysa O, pek çok dünyevî işi de idâre etmekteydi. Buradaki dünya işlerinden kasıt nedir? Tartışmanın özünde, İslâm'da, Hıristiyanlıkta olduğu gibi "kilise" ve "dünya" şeklinde bir kategorik ayrımın olup olmaması konusu vardır. Her iki din alanında uzmanlığı ile tanınan Watt, İslâm'da Hıristiyanlıkta olduğu gibi "kilise" ve "dünya" arasında bir karşıtlık olmadığını söyler. Müslüman topluluk, tek bir vücut olarak müslüman topluluktur. Ruhban olan ve olmayan diye ayrılmaz. Arapçada "dinî ve dünyevî" ifadesi Batı dillerine "dinî ve seküler" olarak çevrilmektedir ki, bu yanlıştır. Burada "dünyevî"den kasıt, "bu dünya ile ilgili olan" (this-worldly)dır. Watt bu bağlamda, Arapça "din" kelimesinin Batı dillerine "religion" olarak çevrilmesinin de doğru bulmaz. Zira Arapça "din", Batı dillerindeki "religion"dan tamamen farklıdır. Çünkü din, batıdaki durumun aksine hayatın hemen hemen bütün idâresini kuşatan bir anlama sahiptir (Watt 1968, 29). Burada "din"in aslında "dünya"yı ihata ettiği sonucu çıkabilir. Ancak gündelik dildeki kullanımda din ve dünyanın yan yana, ama ayrı manalara delalet ettiğini biliyoruz. Peygamberin hadisinde ve daha sonraki yüzyıllarda müminlerin tasavvurunda bunlar birbirleriyle tam olarak iç içe geçmemektedir. Din ve dünyayı birbiriyle kesişen iki daire şeklinde düşünürsek, dünya dairesi, din tarafından ancak müminin niyeti ile tam olarak kuşatılmaktadır.

Din ve dünya arasında var olan ayrımı Mâverdî'nin (öl. 1058) *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn* isimli eserinde görmek mümkündür. Mâverdî bu eserinde, şüphesiz din ve dünya arasında kategorik bir ayrıma gitmez. Ancak dinin ve dünyanın anlaşılması konusunda bize önemli ipuçları verir. Müellif, kitabını beş bölüm halinde yazmıştır: Akıl, ilimde edeb, dinde edeb, dünyada edeb ve nefsin edebi. Görüldüğü gibi burada dinin ve dünyanın edebi ayrılır. Dinin edebi bölümünde kulluğun ve ibâdetlerin esası, haramlar ve cezaları, emir ve yasaklar karşısında insanların durumu, ömrün gaflet içerisinde geçirilmemesi gerektiği, dünyanın aldatıcı olduğu gibi konular işlenir. Dünyanın edebi bölümünde ise dünyanın salâhı için gerekli olan hususlar ele alınır. Bunlar; din, sultan, adalet, emniyetli toplum düzeni, bolluk ve teşebbüstür. Mâverdî din konusunu ele alırken, bazı düşünürlerin edebi ikiye ayırdıklarını nakleder: Dinî vazifelerin ve farzların yerine getirildiği şeriat edebi ile yeryüzünün imarı ve salâhı için çalışılan siyâset edebi (el-Mâverdî, 169). Bu eserde açık bir din ve dünya ayrımı bulmak kolay değildir. Bu iki kavram birbiri içerisine geçmiş gibi olsa da zımnî bir ayrım söz konusudur. Özellikle edebin yukarıda belirtilen şekliyle ikiye ayrılması, din ve dünya arasındaki ayrım konusunda bize

daha net fikirler vermektedir.

Gazalî'nin (öl. 1111) ilimler tasnifine bakarak bir "din-dünya" ayrımı yaptığını söyleyebiliriz. Gazalî, şer'î ilimlerin füru' kısmının ikiye ayrıldığını söyler: a) Dünya işlerini tanzim eden ilimler, b) Âhiret işlerini tanzim eden ilimler. Bu bir din-dünya ayrımıdır. Dünyevî ilim fıkıhtır. Gazalî bu iki kısım arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: "Fıkhın dinle alakası dünya vasıtasıyladır. Zira dünya âhiretin tarlasıdır. Din, dünya ile tamamlanır. Din ile saltanat arkadaştır, ikizdir." (Gazalî 1989, 49-51).

"Din" ve "dünya"nın ayrı ayrı ifade edildiği pek çok metin bulmak mümkündür. Sadi *Gülistan*'da bir vezirden söz ederken, "Din ve devlet onunla iftihar eder," ifadesini kullanır (Sadi 2001, 16). Mevlana bir padişahı hikâye ederken, onun hem dünya hem de din padişahı olduğunu söyler (Mevlana 2000, 50). Nizamülmülk *Siyâsetnâme*'sinde, Allah'ın dünya işlerini yürütmesi için halk arasından birisini padişah olarak seçtiğini belirtir. Padişah da din ve dünya işlerinin yerine getirilmesi için pek çok memur ve hizmetkâr görevlendirir (Nizamülmülk 1990, 11-12, 75). Osmanlı Devleti'ndeki bazı bozuklukları anlatan eserlerde ise "din" ve "devlet"in yan yana zikredildiğini görüyoruz. Burada daha çok "din ve devlete yararlı olan hususlar" şeklinde ibareler görmekteyiz (Hırzu'l-Mülûk 1988, 175, 183, 192; Kâtip Çelebi 1982, 28, 31). İdris-i Bitlisî, *Kanun-ı Şehinşâhî* isimli siyâsetnâmesinde, din-dünya, din-devlet ayrımlarının yanında "din ve mülk" ayrımına da yer vermektedir. Yazar, Gazalî'nin İslâm dünyasına armağan etmiş olduğu "Mülk ve din, birbirinin ikiz kardeşidir", ibaresini nakleder (İdris-i Bitlisî 1991, 30). Anlaşıldığı kadarıyla burada din işleri ile devlet işleri farklı ama her zaman birbirinin yanında olan hususlar olarak düşünülmektedir. Esasında yukarıda söylenen "din ve dünya" işlerindeki "dünya"dan kasıt çoğunlukla siyâset edebi, yani devlet işleridir. Burada "dünya" dinden bağımsız ve onun karşıtı olan ayrı bir kategori olarak düşünülmemiştir. Ama aşağıda göreceğimiz üzere sultanlar fiilî bir ayrımla ulemanın dünya işlerine karışmasını arzu etmemiştir.

Devlet Yönetiminden Uzaklaştırılan Ulema

Sultanların din-dünya ayrımı diyebileceğimiz dinî problemlerle dünyevi problemleri birbirinden ayırma biçimindeki yaklaşımın ilk örnekleri erken devirlerde görülür. Mesela Muaviye halifeliği sırasında hacca gittiğinde Kâbe'ye girip Hz. Muhammed'in namaz kıldığı yerde namaz kılmak istemiş, Abdullah b. Ömer'e tam yerini sormuştu. Abdullah b. Zübeyr bu duruma içerlemiş ve Muaviye'ye, "Ey Ebu Süfyan'ın oğlu! Ben senden ve ondan daha iyi bildiğim halde üstünlük davası ve bana hasedinden dolayı beni çağırıp sormuyorsun da Abdullah b. Ömer'e soruyorsun!" deyince Muaviye, "Ey Bekr'in babası! Ağırbaşlı ve sakin ol. Biz sana ancak bazı dünya işleri için müracaat ederiz," demiştir (el-Ezrakî 1974, 249).

Azerbaycan atabeylerinden Muhammed b. İldeniz sultanlar ve halifenin işleri arasındaki ayrım konusunda düşüncelerini herkesin içinde açıkça

şöyle ifade etmekteydi: "Halifelerin işlerin en güzeli, hareketlerin en büyüğü olan hutbe ve imamlık ile meşgul olmaları, hükümdarlığı sultanlara bırakıp, cihan hâkimiyetini bu sultana vermeleri lazımdır." (er-Râvendi 1957, 309). Bu yaklaşımı kitabında nakleden tarihçi Râvendî hükümdarlık ve dindarlık arasındaki ilişki konusunda şu görüşleri dile getirir:

> Padişahlık ile şeriat, dünya ile ahiret bir araya gelemeyen, birleşmeyen iki zıttır. Dünyayı bırakıp da, ahireti ele geçiren akıllılar tarafından övülür. Bu zamanlarda hükümdarlıkla din kâfirlikle Müslümanlık gibidir. İnsan müslümanlığı bırakmadan padişahlığa varamıyor. Şüphesiz bunun neticesi olarak ne hükümdarlık ne memleket kalıyor. Mesel: Hükümdarlık kâfirlikle yaşar da, zulüm ile yaşayamaz. (er-Râvendi 1957, 361).

Ulemanın devlet yönetimindeki rolü konusunda İslam tarihi boyunca gelinen nokta Yavuz Sultan Selim'in (öl. 1520) yaklaşımında özetlenebilir: Sultan Selim yolsuzluk yaptıkları gerekçesiyle 150 hazine memurunun öldürülmesini emrettiğinde, konuya vakıf olan dönemin şeyhülislamı Zembilli Ali Efendi, "Padişah'ın fermanı çıkmış ama onların şer'an öldürülmeleri için gerek saptanmış değildir," diyerek padişahın kararından dönmesini tavsiye etmiştir. Bunun üzerine Sultan, "Sözü edilen iş saltanatın gereğindendir. Ulema böyle işlere karışırsa devlet yönetiminin kargaşaya uğraması olasıdır. Cezalandırmak yönetimin gereklerindendir... Bu gibi işlere karışmanız sizin göreviniz değildir," diyerek kızgınlığını dile getirmiştir. Şeyhülislam bu kararın padişahın âhiretiyle ilgili olduğu için müdahil olduğunu söyleyince ortam yumuşamış ve karardan dönülmüştür (Hoca Sadettin 1999, 219).

Görüleceği gibi Zembilli Ali Efendi'nin padişahın uygulamasına itirazı resmi bir nitelik taşımaz. Yani, her ne kadar teorik olarak sultanın gayrimeşru bir hüküm veremeyeceği ifade edilmişse de, uygulamada bunun nasıl önleneceği ve izlenecek prosedür net değildir. Sultan daha özelde Türk egemenlik anlayışına göre ülkenin sahibi olduğu gibi (Taneri 1997, 106-110), daha genelde İslâm düşüncesine göre de *ulu'l-emr* olduğu için geniş yetkilerle donatılmış ve belirli kurallar dâhilinde mutlaka itaat edilmesi gereken bir kişidir (İbn Abidin 1982, c.1, 96). Padişahı sınırlayan husus ise İslâm Hukuku'dur. Buna göre padişah emir ve uygulamalarında İslâm Hukuku'na uymak zorundadır. Osmanlı hukukçuları, padişahın fıkha uymayan bir emir veremeyeceğini, verse bile geçerli olmayacağını ifade ederler (Ebussuud, 177b; Pir Mehmet 1996, 403; Lekesiz 1997, 145). Hakikaten padişahlar kendi halkının malı ve hayatı konusunda istedikleri gibi hareket edemezler, bunun için mutlaka bir belge alırlardı (Uzunçarşılı 1984, 50). Aynı şey ülke dışı uygulamalarda, özellikle müslüman ülkelere açılan savaşlar için de geçerliydi (Solak-zâde 1989, 110; Gelibolulu Mustafa Âli, 9a-11a). Bu durum teorikte bu şekilde kabul edilmiş olsa bile uygulama her zaman bu minvalde cereyan etmemiştir. Örneğin padişahlar, *siyaseten katil* uygulamalarında buna her zaman riayet etmiyorlardı (Uzunçarşılı

1984, 50). Ahmet Mumcu'nun çalışması bu konuda bize değerli bilgiler verir. Buna göre; padişah herhangi bir yüksek rütbeli memur hakkında çoğunlukla bir soruşturma sonucu idam kararı verirdi. Bu soruşturma, bir mahkemede yargılanma esnasında olduğu gibi, mahkeme dışında kendi soruşturması şeklinde de olurdu. İster yargı, ister soruşturma sonucu olsun verilen idam kararından sonra fetva alınması da gelenek olmuştu. Yargılama sonucu bir de fetva alınmasının hukukî bir işlevi yoktu, sadece hükmü teyit edici bir rolü vardı (Mumcu 1985, 102-112). Burada akla, herhangi bir yargı kararı olmadığı halde müftülerin niye fetva verdiği sorusu gelecektir. Bunu, sırf korku veya menfaatle açıklamak herhalde doğru olmaz. Zira İslâm hukukçusu nezdinde, devlet başkanının kendisi de yargıda bulunma yetkisine sahiptir. Yani, o aynı zamanda "yargıç"tır (İbn Abidin 1982, c. 12, 317). Dolayısıyla müftü hâkimin verdiği hükümle padişahın verdiği hüküm arasında bir fark görmediği için fetvasını vermiştir. Osmanlı hukuk düşüncesi açısından burada bir hukuk dışılık görülmez. Ancak padişahların, bu genel uygulamanın dışına çıkmaları da söz konusuydu. Örneğin Yavuz Sultan Selim İran seferi sırasında askerin geri dönme isteğini kendisine arz eden Hemdem Paşa'yı ve Mısır Beylerbeyliği'nin kendisinden alınması konusunda serzenişte bulunan Yunus Paşa'yı hemen o anda öldürtmüştü. IV. Murad devlet içerisinde sürekli entrikalar çeviren Topal Paşa'yı, Anadolu gezisi sırasında hakkında şikâyet olan İznik kadısını soruşturmasız ve fetvasız öldürtmüştü. Hatta İznik kadısının bu şekilde katledilmesi İstanbul uleması arasında pek çok söylenti ve teessüre sebep olmuş, bu durumu padişahın validesine bildiren Şeyhülislam Ahizâde Hüseyin Efendi de, padişahı tahttan indirmek istediği suçlamasıyla öldürülmüştü. Sultan İbrahim de birer kızgınlık eseri olarak iki vezirini katlettirmişti (Uzunçarşılı 1988, c. 2, 263-264, 294, c. 3, I. Kısım, 186-187, 193-194, 224-226). Sultanların keyfî hükümleri olarak bütün İslâm tarihi boyunca var olan bu sorun, teoride *ehl-i hal ve akd* adı verilen bir çeşit üst kurula havale edilmiş ancak böyle bir yapı hiçbir zaman kurumsallık kazanamamıştır (el-Ensârî 1994, 541).

Laiklik Bağlamında İslam Hukuku ya da Örfi Hukuk

İslam siyaset tarihinde laikliğin izinin bulunabileceğini savunan yaklaşımın öne sürdüğü temel argüman Sultanların uyguladığı örfî hukuktur. Ancak kanaatimizce konu çok daha derine götürülüp, İslam Hukuku'nun laik karakterde olup olmadığına kadar indirilebilir.

Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemdeki bütün "hukukî" uygulamaların dinî karakterde olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü peygamber, batılı anlamda da düşündüğümüzde, bir "din adamı"dır. Şüphesiz kutsal değildir ama vahiy almaktadır ve O'nun verdiği her hüküm dinî bir emir olarak telakki edilir. Peygamberin vefatından sonra, müslüman birey için Allah ile olan doğrudan bağlantı kesilmiştir. Dolayısıyla, bundan sonra ortaya konulacak herhangi bir hukukî hükme dinî bir nitelik atfetmek mümkün değildir. Bunlar dinî prensip ve uygulamalardan çeşitli

yöntemlerle çıkarılmış dünyevî hükümlerdir. Buradaki dünyeviliği, daha önce temas ettiğimiz gibi, batılı anlamda, özellikle modernizmle birlikte başlayan seküler manasında kullanmıyoruz. Zira bu manada seküler, dinî kaygıdan tamamen farklılaşmayı ifade eder. Müçtehidin ortaya koyduğu hükme, dinî denilmemesinin sebebi, kendisinin vahiyle bir ilişkisi olmamasındandır. Ama müçtehit bu hükümleri tamamen dinî kaygılarla ve örnek dinî uygulamalara bakarak çıkarır.

Osmanlı Devleti uygulamasında en büyük problem, padişahların kanunnamelerinin fıkıh karşısındaki konumunun anlaşılmasında yaşanmaktadır. "Padişahın tamamen dünyevî bir şahıs olarak kanun koyması" düşüncesi temelde yanlış öncüllere dayanmaktadır. En büyük yanlış İslâm dünyasında da, batıda olduğu gibi dinî (religious) sınıf ve dünyevî (secular) sınıf ayrımı yapılmasıdır. İlk sınıfa müftüler, müderrisler, tarikat şeyhleri ve diğerlerinin girdiği, ikinci sınıfa ise ülke idarecilerinin ve halkın girdiği düşünülmektedir. Oysa İslâm'ın temel anlayışına göre bunların hepsi aynı sınıfa tâbidir. Aralarında dinî veya dünyevî olma noktasında bir farklılaşma söz konusu değildir.

Burada akla gelebilecek ikinci problem şudur: Fakihler dinî kaygıyla hareket ederek hüküm koyarlarken, padişahlar aynı davranışı gösteriyor muydu? Şüphesiz burada, bir ayrım yapmak gerekecektir. Fakih, bir hukukçu yöntemine sahiptir. Temel kaygısı dinîdir. Padişah ise daha pratik bir yolu seçer. Ülke yönetiminde daha yararlı olacak hükmü koymaya çalışır. Temel kaygısı dünyevî olarak görünmektedir. Ancak padişahın koyduğu kanunların fıkhın dairesi dışına çıkması mümkün olmamıştır. Fıkıh, genel mantalite itibariyle kanunlar üzerinde belirleyici bir konuma sahiptir. Burada, kanunnâmenin hazırlanış sürecinde şeyhülislâmın yer almıyor olması, fıkhın konumunu zayıflatmaz. Bir kanunnâmenin kabul edilme sürecine baktığımızda, ilk ve en önemli rolün nişancıya ait olduğunu görürüz. Nişancı kanun tasarısını hazırlar, daha sonra bu tasarı divanda müzakere edilir ve padişaha arz edilir. Sultanın onanıyla da yürürlüğe girer. Bu süreçte şeyhülislâm yoktur. Ancak bazı araştırmacılar, kanunun, en sonunda şeyhülislâmın kontrol ve tasdikinden geçtiğini iddia ederken (Akgündüz 1990, 85), kimileri de söz konusu makamın rolünün "gözle görülemeyecek kadar az" olduğunu iddia etmektedir (Barkan 1943, XL). Şeyhülislâmın rolü konusunda, bugünkü bilgilere göre kesin bir şey söylemek mümkün olmamakla birlikte, kanunların hazırlanmasında çekirdek rolü üstlenen nişancıların ilmiye kökeninden geldikleri kesindir. 16. yüzyıl nişancılarından Koca Celalzâde, aynı zamanda devrinin önde gelen âlimlerinden biri kabul ediliyordu. Ayrıca bazı kadıların tahrir işinde görevlendirildikleri, İbn Kemal ve Ebussuud gibi âlimlerin kazasker sıfatıyla tahrir yapıp kanunnameler hazırladıkları bilinmektedir (Barkan 1943, XXXVII-XXXVIII; Akgündüz 1990, 86). Dolayısıyla gerek devletin dine genel yaklaşımından, gerekse kanunnamenin hazırlanış sürecinde rol alan kimselerin durumundan hareketle fıkhın daima belirleyici olduğunu iddia etmek zor değildir.

Biz hükümleri Allah ve peygamberinin koyduğu dinî hükümler, fakihlerin içtihadî hükümleri ve sultanların örfî hükümleri diye bir ayrıma tâbi tutabiliriz. Ancak bu durumda Allah ve peygamberin diğerlerinden ayrı bir kategori oluşturması gibi, fakih ve sultanın da birbirinden farklı olması gerekir. Ancak Allah ve peygamber kategorisi yanında kalan sınıf tek bir kategori oluşturabilir. Bunların arasında bir ayrım yapmak, fakihlere âdeta yarı-dinî bir konum vermek anlamına gelir ki, bu İslâm ilahiyatına göre mümkün değildir.

Özellikle Müslüman Türk devletlerinde olmak üzere İslâm devletlerinde örfî hukukun, fıkhın yanında ayrı ve laik bir hukuk olduğu düşüncesi yerleşmiş ve genel kabul görmüştür (Ostrorog 1972, 49; Köprülü 1983, 22-30; Schacht 1977, 64; Barkan 1943, XIX-XX; İnalcık 1996, 319-320; Heyd, 1983, 634-635). Örfî hukukun fıkhın yanında, şer'î hukuktan bağımsız laik bir niteliğe sahip olup olmadığı tartışması şüphesiz günümüze has bir tartışmadır (Ortaylı 1999, 191-194; Koç, 402-409). Ancak Osmanlı Devleti'nde gerek kanun metinlerindeki *şer'* ve *kanun* ifadelerinden ve gerekse çeşitli yazarlardan hareketle bu ayrımın var olduğu inkâr etmek mümkün değildir. Tursun Bey, örfün, Cengiz Han'ın yasasına benzer şekilde *siyaset-i sultanî* ve *yasağ-ı padişâhî* denilen bir kanun olduğunu söyler (Tursun Bey, 22). Osmanlı Hukuku'nca cârî olan kanunları toplayan ancak müellifi bilinmeyen bir mecmuanın başında ise şöyle denmektedir: "Kadılar hem şer'î, hem de örfî esasları icrâya memurdurlar. Şer'î meselelerde fıkıh kitapları tetebbu olunduğu gibi, örfî meselelerde de kanun cerideleri tetebbu olunmalıdır." (Akgündüz 1990, 101).

İslâm dünyasında iki hukukun ortaya çıkmasında en büyük rol şüphesiz tarihî gelişimdir. Fıkıh hiçbir zaman kodifikasyon süreci içerisine girerek bir kanun metni olarak yazılmamıştır. Eğer fakihlerden ülkedeki tüm hukukî konuları içerisine alacak bir kanun metninin yazılması istenseydi, bugün örfî hukuk olarak bilinen pek çok husus da fıkhın doğrudan kapsamı içerisine girmiş olacaktı. Örneğin gayrimüslimlerden alınacak cizye miktarı fıkıhta belirtilmiştir. Denizden çıkarılan inci ve amberden vergi alınıp alınmayacağı, göllerdeki balığın ihale usûlü satılıp satılmayacağı fıkhın konusu olmuştur (Ebû Yusuf 1982, 191, 224-225, 285) Bu örnekler fıkıhta yer alıyorsa, örneğin gerdek resminin yer almaması için hiçbir sebep yoktur. Nitekim fıkıh ile örfî hukukun kısmen birbiri içine girdiğini de iddia etmek mümkündür. Ebussuud'un ve Pir Mehmet Efendi'nin fetva kitapları bu karışımın iyi bir örneğini teşkil eder. Ancak Ebussuud'un, özellikle arazi konusunda var olan uygulamayı Hanefi Mezhebi çerçevesinde formüle etmesini, seküler hukuku fıkıhla bağdaştırma şeklinde yorumlamak (Imber 1997, 269-270) doğru değildir. Fakih yukarıda söylediğimiz gibi, seküler-dinî ayrımına yabancıdır ve kanunu sultanın yetkisi dâhilinde olan bir hukuk olarak görür. Kanunu bir kaynak olarak kabul ederken bile, güçlü dinî kaygılarından dolayı, ona dinî bir hüviyet vermek konusunda oldukça ihtiyatlıdır. Örneğin kanunda yer alan örfî rüsumların, alana helal olması için, mutlaka veren kişinin

helal etmesi gerektiğini düşünür. Bu sultan tarafından konmuş olsa bile, dinî değildir, dolayısıyla ancak bağış niyetiyle helal olur (Ebussuud, 164a; Pir Mehmet 1996, 399). Bu yüzden fakih, arazi kanunnâmelerinde olduğu gibi, ancak mezhep dahilinde hüküm bulabildiği konularda bunu yapmış, bunun haricindeki uygulamalara dinî nitelik vermekten kaçınmıştır. Zira bu yüzyılda fakih, fıkıh ile din arasında bir ayrım yapmamaktadır. Dolayısıyla fıkhın dünyevî bir yönü olduğu ve bunun kanun ile aynı kategoride yer alacağı düşüncesi olmadığından, fakihin zihninde kanun konusunda problemler vardır. Eğer fıkıh, ilk dönemlerdeki önemli atılımının düşünsel bir sonucu olarak, dinî prensip ve uygulamalarla bunların çevresinde gelişen ve genişleyen dünyevî içtihatlardan oluşan bir hukuk sistemi ve fakih de dinî kaygılar taşıyan, fakat ortaya koyduğu hükümler her zaman dinî olmayan bir hukukçu olarak kabul edilseydi, kanun ve fıkıh arasındaki ayrım ortadan kalkabilirdi.

Batılı anlamda bir laik hukukun Osmanlı'da da olduğu şeklindeki yargının temel hareket noktası, kanaatimizce Batı dünyasındaki anlayış ve tarihî uygulamadır. Batı'da, Hıristiyan düşüncesindeki ruhban-laik ayrımına dayanılarak, daha 12. yüzyılda kilise hukuku (canon law) ve seküler hukuk, iki ayrı hukuk olarak ortaya çıkmış bulunuyordu (Berman 1987, 472-473). Bu durum İslâm Tarihine uyarlanarak, müslüman devletlerdeki durum Batı'daki örneklerle açıklanmaya çalışılmaktadır. Şüphesiz İslâm Hukuku'nun laik bazı karakteristikler taşıdığı iddia edilebilir. Eğer "laik" karakteri batılı anlamda ruhban olmayan şeklinde düşünürsek, İslâm Hukuku Allah ve peygamberinin koyduğu hükümler dışında bu özelliğe sahiptir. Ancak bu, fıkhın dinî ve kanunun laik olarak nitelendirilerek ayrım yapılmasından tamamen farklı bir durumdur.

Modern Durum ve Değerlendirme

Türkiye'de hilafetin kaldırılması bütün İslam dünyası içinde din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması konusunda en önemli adım olarak görülür. Konu TBMM'nde tartışılırken dönemin Adalet Bakanı Seyyid Bey, halifelik sorununun dinî olmaktan ziyade dünyevî bir sorun olduğunu ve inançla ilgisi olmadığını ifade etmiştir. Kur'an'ın herhangi bir siyasî sistem öngörmediğini, sadece yönetimle ilgili prensipler getirdiğini söyleyen Seyyid Bey, İslam'da batıdaki ruhban sınıfı gibi kutsal bir sınıfın olmadığını, dolayısıyla kiliseye benzer dinî ve idarî bir örgütlenmenin hiçbir zaman gerçekleşmediğini, aksine devlet yönetiminin Müslüman topluma bırakıldığını izah eden uzun bir konuşma sonucunda ilgili yasanın kabulünde önemli rol oynamıştır (Genç 1998).

Türkiye'de laiklik ilkesi 1937 Anayasası ile resmen kabul edilmiş ve daha sonra çıkarılan anayasalarda da Cumhuriyet'in temel bir ilkesi olarak korunmuştur. 1982 Anayasasını da göz önüne alarak Türkiye'deki uygulamaya baktığımızda devletin resmî dininin olmadığını ancak herkesin inanma ve ibadet hürriyetine sahip olduğunu görürüz. Türkiye'de din eğitimi ve din hizmetleri bizzat devlet tarafından verilmektedir.

Buna göre, ilköğretim dördüncü sınıftan itibaren Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi Müslüman her öğrenciye zorunlu olarak okutulmaktadır. Din hizmetleri de Anayasa çerçevesinde kurulmuş olan Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yürütülmekte olup söz konusu hizmeti yerine getiren din görevlileri devlet memuru statüsünde çalışmaktadırlar. Devletin ilgili organlarının izni ve gözetimi olmaksızın dinî açıdan eğitim ve hizmet verilmesi yasalara aykırıdır. Laiklik ilkesinin temelinde din ve devlet işlerinin birbirinden tamamen ayrılması öngörülmekteyse de, bu ilke batıda ortaya çıktığı için yukarıda temas ettiğimiz üzere Hıristiyan bir toplum yapısına dayanmaktadır. Bu toplum yapısında ülkedeki herhangi bir dini veya mezhebi temsil eden bir kilise kurumu söz konusudur ve din işlerinin bu kuruma devredilmesi öngörülmektedir. Ancak Müslüman toplumlarda bu anlamda bir kurum olmadığından din işlerinin devredilmesi hem teorik hem de pratik açıdan problem arz ettiği için Türkiye'de din işlerinin devletin ilgili organlarınca yürütüldüğü bir laiklik uygulaması söz konusudur. Yani *resmî örgütlenme açısından* Türkiye'deki laiklik uygulamasının aslında Osmanlı Devleti'nde var olan uygulamanın büyük ölçüde devamı olduğunu söylemek mümkündür. Zira Osmanlı devletinde de din devletin kontrolünde idi. Şeyhülislam dinî hükümlerde serbest olsa da aynı zamanda bir bürokrattı ve devletin din, eğitim ve yargı işlerinden sorumlu en üst kişisiydi. Müslüman cemaat veya temsilcileri tarafından değil doğrudan sadrazamın tavsiyesiyle padişah tarafından atanıyordu (Akgündüz 2002, 168). Bu uygulamanın cumhuriyet sonrasında da devam etmesi dikkat çekicidir. Üstelik tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla birlikte devlet din üzerinde Osmanlı Devleti'ne göre çok etkin hale gelmiştir.

Şüphesiz resmi dinî örgütlenme açısından Osmanlı Devleti ile bir benzerlik ve süreklilik söz konusu ise de modern cumhuriyetin seküler bir düşünce üzerine kurulduğu, özellikle siyaset, eğitim, hukuk gibi kurumların, hatta boş zamanlar kurumunun bu düşünce çerçevesinde yeniden düzenlendiği bir gerçektir. Ancak din kurumunun özellikle 1950'lerden itibaren yeniden canlanma ve diğer kurumlar üzerinde etkinlik göstermeye başlaması, İslam düşünce geleneğinde daha önce konu edinilmeyen laiklik meselesini de gündeme getirmiştir. Sosyolojik anlamda sosyal hareketlerin gelişme göstermesi için çevresel şartlara adaptasyonun önemli rolü olduğu ifade edilir. İslamiyet ve laikliği uzlaştırmaya yönelik tartışmaların böyle bir sürecin sonucunda ortaya çıktığını düşünmek için pek çok neden söz konusudur. Ancak tartışma ne kadar derine götürülürse götürülsün, kanaatimizce, mevcut sosyal bilimsel yöntem ve dinsel gelenekler içinde bir sonuca ulaşmak mümkün olmayacaktır. İslam'ın siyasal ve hukukî tarihi devlet başkanını sürekli (dinî) sistemin içinde tutup, din ve fıkıh arasında kesin bir ayrımdan kaçınarak Batı tarzında bir düşüncenin gelişimini -farkında olmadan-engellemiştir. Batı'daki laik düşünce ve uygulama ile zaman zaman kesişmeler zaman zaman da çatışmalar keşfetmek mümkündür. Dolayısıyla Batılı laiklik kavramı İslam'ın siyasetle ve diğer toplumsal kurumlarla olan ilişkini anlamak noktasında

bize kolaylık değil, aslında zorluklar çıkarmaktadır. Bu noktada yeni toplumbilimsel kavramlara ihtiyaç duyduğumuz bir gerçektir. Kaldı ki, ortaçağdan günümüze dinin toplumsal serüveninde neredeyse yarım yüzyıldır anahtar bir kavram olarak kullanılan "sekülerlik" bile bugün dinin bulunduğu noktayı anlama konusunda bize yardımcı olmaktan uzaklaşmış; aksine kafalarımızın daha çok karışmasına sebep olmuştur.

Doç. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Kaynakça:

Akgündüz, Ahmed. 1990. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri.* İstanbul. c. 1.

Akgündüz, Murat. 2002. *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlık.* İstanbul: Beyan Yayınları.

Barbier, Maurice. 1999. *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset.* Çev. Özkan Gözel. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Barkan, Ömer Lütfi. 1943. *XV ve XV inci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları Birinci Cilt: Kanunlar.* İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Berman, Harold J. 1987. Law and Religion in the West. *The Encyclopedia of Religion* içinde. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company. c. 8.

Besnard, Albert M. 1995. Katolik Mezhebi. *Din Fenomeni* içinde. Haz. Mehmet Aydın. Konya: Din Bilimleri Yayınları.

Calvin, J. 1986. Hıristiyan Dininin Öğretisi. *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-2* içinde. Der. Mete Tunçay. Ankara: Teori Yay.

Canan, İbrahim. 1993. *Hadis Külliyatı Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi.* Ankara: Akçağ Yayınları. c. 16.

Chaunu, Pierre. 2000. *Aydınlanma Çağı Avrupa Uygarlığı.* Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İzmir: Dokuz Eylül Yay.

Çoban, Bekir Zakir. 2009. *Geçmişten Günümüze Papalık.* İstanbul: İnsan Yayınları.

Ebû Yusuf. 1982. *Kitâbu'l-Harac.* Çev. M. Ataullah. Sad. İ. Karakaya. Ankara: Akçağ Yayınları.

Ebû Zehra, Muhammed. 1983. *İslâm'da Fıkhî Mezhepler Tarihi*. Çev. Abdülkadir Şener. 2. bs. İstanbul: Hisar Yay.

Ebussuud. *Fetâvâ.* Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi. Genel. No: 1995.

el-Ensârî, Abdülhamîd İsmail. 1994. Ehlü'l-Hal ve'l-Akd. *İslam*

Ansiklopedisi içinde. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. c. 10.

el-Ezrakî. 1974. *Kâbe ve Mekke Tarihi.* Çev. Y. Vehbi Yavuz. İstanbul: Feyiz Yay.

el-Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed. 1989. *İhyâu Ulûmi'd-Din.* Çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yay. c. 1.

Gelibolulu Mustafa Âli. *Nusretnâme.* Süleymaniye Kütüphanesi. Esat Efendi. No: 2433.

Genç, Reşat (Haz.). 1998. *Türkiye'yi Laikleştiren Yasalar*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.

Gökberk, Macit. 1990. *Felsefe Tarihi.* 6. bs. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Heyd, Uriel. 1983. Eski Osmanlı Ceza Hukukunda Kanun ve Şeriat. Çev. Selâhaddin Eroğlu. *Ankara Ünv. İlahiyat Fakültesi Dergisi.* c. XXVI.

Hırzu'l-Mülûk. 1988. *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar* içinde. Haz. Yaşar Yücel. Ankara: TTK Yayınları.

Hoca Sadettin Efendi. 1999. *Tacü't-Tevarih.* Haz. İsmet Parmaksızoğlu. 4. bs. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. c. 5.

Imber, Colin. 1997. *Ebu's-Su'ud The Islamic Legal Tradition.* Edinburg: Edinburg University Press.

İbn Abidin. 1982. *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürrü'l-Muhtar*. Çev. Ahmet Davudoğlu. İstanbul: Şamil Yayınevi.

İdris-i Bitlisî. 1991. Kanun-ı Şehinşâhî. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* içinde. Haz. Ahmet Akgündüz. İstanbul: FEY Vakfı Yayınları. c. 3.

İnalcık, Halil. 1996. Osmanlı Hukukuna Giriş Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları. *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi* içinde. 2. bs. İstanbul: Eren Yay.

Kâtip Çelebi. 1982. *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düstûru'l-Amel li-Islahi'l-Halel).* Haz. Ali Can. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Koç, Yunus. Erken Dönem Osmanlı Hukuku: Yaklaşımlar, Temel Sorunlar. *Türk Yurdu.* sayı: 148-149. Aralık 1999-Ocak 2000.

Köprülü, M. Fuad. 1983. Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri: İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur? *İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi* içinde. Haz. Orhan F. Köprülü. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Lekesiz, M. Hulusi. 1997. *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri.* Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi.

Locke, John. 1995. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup.* Çev. Melih Yürüşen. Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları.

Lusby, F. Stanley. 1987. Laity. *The Encyclopedia of Religion* içinde. Ed. Mircea Eliade. New York: Macmillan Publishing Company. c. 8.

Mahmasânî, Subhi. 1985. İslâm Hukukunun Tedvini. Çev. İbrahim Kafi Dönmez. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Sayı: 3.

el-Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. Trs. *Edeb-i Dünya ve Din*. Çev. S. Kip, A. Sönmez. İstanbul: Bahar Yay.

Mevlana Celaleddin-i Rumî. 2000. *Mesnevi ve Şerhi.* Çeviren ve şerheden Abdülbaki Gölpınarlı. 3. bs. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. c.1.

Mumcu, Ahmet. 1985. *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl.* 2. bs. Ankara: Birey ve Toplum Yay.

Nizâmü'l-Mülk. 1990. *Siyâset-nâme.* Haz. M. Altay Köymen. 2. bs. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Ortaylı, İlber. 1999. Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine. *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri* içinde. Haz. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları.

Ostrorog, Léon. 1972. *Ankara Reformu.* Çev. Y. Ziya Kavakçı. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.

Pir Mehmet. 1996. Zahîru'l-Kudât. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* içinde. Haz. Ahmet Akgündüz. İstanbul: OSAV Yay. c. 9.

er-Râvendî. 1957. *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr.* Çev. Ahmed Ateş. Ankara: TTK Yayınları. c. 2.

Robert, Jacques. 1998. *Batı'da Din Devlet İlişkileri: Fransa Örneği*. Çev. İzzet Er. İstanbul: İz Yayıncılık.

Sadi. 2001. *Gülistan.* Çev. Hikmet İlaydın. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Schacht, Joseph. 1977. *İslâm Hukukuna Giriş.* Çev. Mehmet Dağ, Abdülkadir Şener. Ankara.

Solak-zâde Mehmed Hemdemî Çelebi. 1989. *Solak-zâde Tarihi.* Haz. Vahid Çabuk. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları. c. 2.

Taneri, Aydın. 1997. *Türk Devlet Geleneği.* 3. bs. İstanbul: MEB Yayınları.

Tursun Bey. Trs. *Fatih'in Tarihi "Târih-i Ebul Feth".* Haz. Ahmet Tezbaşar. Tercüman 1001 Temel Eser.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. 1984. *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*. 2. bs. Ankara: TTK Yayınları.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı. 1988. *Osmanlı Tarihi.* 7. bs. Ankara: TTK Yayınları.

Watt, W. Montgomery. 1968. *Islamic Political Thought,* Edinburg: Edinburg Üniversity Press.

Yıldırım, Suat. 1988. *Mevcut Kaynaklara Göre Hıristiyanlık,* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

İslam Düşüncesinde Birey Özgürlüğünün Nasıllığı Üzerine

Ferhat Ağırman

Özgürlük kavramının seçme veya tercih etme durumuyla ilişkisi bir başlangıç mı, yoksa bir sonuç mudur? Bireyin özgürlük alanının sınırlarını belirleyen en önemli etkenler nelerdir? Söz konusu etkenler karşısında özne konumunda olan birey ve özne olmayanlar arasındaki ilişkiler hangi hüküm belirleyicinin kurallarına göre şekillenmektedir? İslam düşüncesinin ilk dönemlerini dikkate alarak hazırladığımız bu bildiride özgürlük kavramının İslam'ın ilk dönemlerinde nasıl algılandığının, bireysel açıdan, toplumsal açıdan, siyasal açıdan ne anlam ifade ettiğinin felsefi bir sorgulaması yapılacaktır. Söz konusu dönemde birey özgürlüğü, dini metinlerin vurguladığı ve öne çıkardığı ilkelere göre mi, yoksa yaşanan siyasal ve sosyal olayların sonucuna göre mi tanımlanmıştır? Bireyin özgürlüğü esasına dayalı problemlerin çözümünde referans alınan tanımlama şekli üzerinde yapılan tartışmalar nelerdir? Siyasal veya sosyal çözülme endişesiyle metinlere dayanılarak birey özgürlüğünü kısıtlayan kurallara karşın aynı kaynağı referans göstererek ileri sürülen itirazların inanç sisteminde bir karşılığı var mıdır?

İnanç sisteminin yapıp etmeleriyle sınırlı bir varlık olarak insana tanınan özgürlük alanını hangi şartlara göre sınırlandırdığı veya genişlettiği bir sorundur. Bu sorunun günümüz şartlarında psikolojik, sosyal ve siyasal etkilerinin tespit edilmesi ve felsefi sorgulamasının yapılması, birey özgürlüğünün hak edilmesi veya bahşedilmesinin dini normlar açısından ifade ettiği anlamın tahlilinin yapılması oldukça önemlidir. Şayet birey toplum içerisinde yaşıyorsa hak ettiği kadar mı, yoksa istediği kadar mı özgür olmalıdır? Hak edilen veya istenilen özgürlük, birey tarafından elde edildiğinde sahip olunan özgürlük hakkının uygulanabilir olma imkanının sınırlarını belirleyen faktörler var mıdır? Yapıp etmelerde bireyin özgürlüğü *ben*'in tatmin olmasına veya olmamasına göre tanımlanabilir mi? Sadece psikolojik tatmin bireyi olması gerektiği kadar özgür kılar mı? Felsefi düşüncenin köklü ve önemli bir sorunu olarak özgürlük probleminin ahlak disipliniyle ilişkisi nedir? İslam düşüncesinde bu ilişki özgürlük sorununun çözümünde etkin bir rol oynamış mıdır? Oynamakta mıdır? İslam düşüncesinde özgürlük problemiyle ilgili ne tür tespitler yapılmış, yapılan tespitler hangi normlar çerçevesinde değerlendirilmiştir? Yapıp etmelerinde sınırlı olan insan, birey-birey, birey-toplum, birey-din ilişkileri bağlamında sahip olduğu veya sahip olabileceğini düşündüğü özgürlüğün ne kadarını yaşayabilmektedir; ya da ne kadarını yaşayabilir?

I

Bireyin pek çok şeyden istediğini tercih edebilmesi bağlamında özgürlük sorunu hem düşünce tarihi açısından, hem de bireyden veya toplumdan yaşanılan ömür süresince bir takım yapıp etmeler isteyen tutarlı ve geniş kapsamlı dinler açısından büyük önem arz etmiştir. Özellikle de yaşanılan evren ve insanla ilgili her türlü soruna çözüm getirme iddiası olan, tayin etme, yaratma, yok etme vb. pek çok kudrete sahip bir Tanrının varlığını savunan tek Tanrılı dinlerde bu sorunun detaylı bir şekilde ele alındığı görülmektedir.

Mehmet Aydın'ın Mevlana'da İrade Hürriyeti adlı çalışmasında belirttiği gibi "bu mesele, İslam fikir tarihinin de ilk büyük meselesi olmuştur. Bir yandan irade hürriyetini inkâr eden ve insanı eli kolu bağlı bir varlık olarak gören, bir yandan da onun hürriyeti üzerinde, en azından metafizik açıdan, aşırı denebilecek görüşler ortaya atan fikir akımları ortaya çıkmıştır..." (Aydın 2000, 95) İslam fikir dünyasında oluşan bu tabloya her iki savı da aşırı bulan ve hürriyet sorununu çözümlerken hem yaratıcının mutlak kudretini ve iradesini işin içine dahil eden hem de insanı yapıp etmelerinden sorumlu tutacak bir anlayışı savunanların eklenmesiyle de hürriyet problemiyle ilgili tartışmalar süregelmiştir (Yavuz 1995, 454.-Topaloğlu 2003, 154- 155.).

Siyasal ve sosyal gelişmelerin sebep olduğu farklılaşmalar ve sosyal bilimlerin problem olarak gördüğü kavramlardan tartışmasız bir tanım çıkartılabilme imkânının zorluğu (Braudel 1994, 3.) dikkate alındığında İslam düşüncesinde özgürlük kavramının ne olduğundan daha çok, ne olmadığının araştırılması daha tutarlı olacaktır. Bu sayede söz konusu sorunun İslam fikir dünyası açısından ifade ettiği anlam daha tarafsız bir zeminde anlaşılabilecek ve araştırmacıyı daha objektif bir değerlendirme yapmaya zorlayacaktır. Bu nedenle öncelikle İslam düşüncesi açısından özgürlüğün ne olmadığı veya nasıl anlaşılmaması gerektiği üzerinde durulması gerekmektedir. Çünkü İslam düşüncesinde özgürlük kavramının mahiyetini belirlemeden bir sonuca ulaşma çabası sonuçsuz kalacaktır. Özellikle de söz konusu kavramın felsefi, ahlaki ve psikolojik bir mahiyet içermesinin yanı sıra, tek Tanrılı dinler açısından, özelinde ise İslam dini açısından ele alındığında dinin belirleyici ilkelerinden izole edilmiş olarak düşünülmesi araştırmayı sıradanlaştıracaktır.

Bahsedildiği gibi gerek siyasal ve sosyal koşullar gerekse kültürel farklardan dolayı düşünce tarihinde geliştirilen özgürlük kuramları hakkında bütün insanlığın üzerinde ittifak ettiği bir kabulden bahsetmek zor olacaktır. Bu yüzden söz konusu kuramı bir nitelik haline getirmiş veya getirememiş birey açısından ele almak ve insanın yapıp etmeleriyle ilişki kurarak sorunu anlamaya çalışmak daha doğru olacaktır. Çünkü bireyin içinde bulunduğu durum ve yapıp etmeleriyle yakından ilişkili olan bu sorun; birey, mensubu olduğu toplum ve toplumu temsil eden devlet açısından da farklılık arz edebilir. Bu farklılıklar dikkate alındığında ise özgürlük

kavramıyla ilgili ileri sürülen tanımların bireylere, toplumlara, kültürlere hatta aynı kültür içinde yaşadığı halde farklı ilkeleri benimsemiş olanlara göre dahi değişebileceği görülebilir(Rosenthal 2000, 18.).

İslam düşüncesinde ontolojik ön kabullerin neler olduğunun tespit edilmesi ve söz konusu kabullerin Müslüman bir düşünür için ifade ettiği anlamın bilinmesi (Kutluer 2000, 322- 323.) birey, toplum ve devlet ilişkileri açısından özgürlük sorununun ifade ettiği önemi ortaya koyacaktır. İslam fikir hayatında varlık göstermiş olan, evrenin ezeli olduğu ve bir yaratıcısının bulunmadığı tezini savunan (Altıntaş 1994, 107.) Dehriyye ekolü hariç tutulacak olursa, bütün İslam düşünürleri açısından Tanrı'nın ontolojik varlığının tartışmasız onaylanan bir ön kabul olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte genel olarak varlık şemasını Tanrı'dan başlatarak yukarıdan aşağıya doğru sıralanan hiyerarşik bir düzenle açıklayan (Aydınlı 2008, 28-30.) düşünürlerin yanı sıra, Ebu Hayyan et-Tevhidi gibi insandan hareketle çözümlemeye çalışan (Filiz 2009, 87.) düşünürlere de rastlamak mümkündür.

Hatta "varlığı ve ahlak metafiziği ele alınan insan, Tevhidi felsefesinin merkezine yerleşir" (a.g.e., 87.). Bu göstermektedir ki İslam, fikir hayatında varlık sorunu sadece Tanrı kavramından hareketle çözümlenmeye çalışılmamış, insan merkezli çözümlemelere de başvurulmuştur. İnsanı merkeze alan bu çözümleme şekli de önceki fikirler gibi birey özgürlüğünü sorunlardan biri olarak tartışmış ve hiyerarşik sistemin açılan yelpazesinde bulunulan konum itibariyle kurulan Tanrı-Birey ilişkisi gibi Birey-Tanrı ilişkisini de göz ardı etmemiştir. (Üzüm 2001, 64.). İslam filozoflarından Miskeveyh'in de, Tevhidi'ye hayır ve ihtiyar kavramları hakkında verdiği cevap, özgürlük sorununa birey referanslı bir çözüm getirme endişesinin önemli olduğunu göstermektedir.

Miskeveyh'e göre, bireysel davranışların çeşitliliği, planlanarak veya planlanmadan oluşan eylemler ve bu eylemlerin içinde gerçekleştiği koşullar arasında sıkı bir ilişki vardır ve birey özgürlüğünün anlaşılması bu koşullara bağlıdır(Rosenthal 2000, 39.). Bu bağlamda bireyin ürünü olan eylemlerin hangi koşullar altında ve nasıl bir psikoloji halinde geliştiğinin bilinmesi gerekir. Yani bireyi bağlayan eylem bir planlama sonucu mu ortaya çıkmıştır, bir rastlantıya mı dayanmaktadır? Şayet söz konusu eylem veya eylemler bütünü bir rastlantı sonucunda oluşmuş ise, plansız ve irade dışı bir durumdan söz etmek gerekir ki burada birey özgürlüğünden bahsedilemez. Fakat, başlangıç aşamasında bir planın olması demek, düşünülen ve düşünülerek planlanan şeyin eyleme dökülmesi demektir ki, bu da bireyin özgür olduğunu gösterir(Çelebi 2006, 396.-Üzüm a.g.e., 64.). Aksine eylem önceden yapılan bir plana dayanıyor fakat koşullar yapılan planı sonuçsuz veya istenmeyen bir oluşla karşı karşıya bırakıyorsa o zaman sorun farklı olacaktır.

Planlanarak yapıldığı halde beklenen şekilde gerçekleşmeyen eylemleri belirleyen koşullar; öznel ve nesnel durumda olan bireyin kendisi,

birey-öteki birey, birey-toplum, birey-devlet vb. ilişkiler açısından değerlendirilmelidir. Çünkü düşünce tarihi ve bu tarihin bir parçası olan İslam düşüncesinde özgürlük sorununun söz konusu ilişkiler ışığında ele alındığı görülmektedir(Rosenthal a.g.e., 40, 41.). Özellikle bireyi, bireyin sahip olduğu niteliklerle anlamaya çalışan felsefi antropoloji'nin de benzer bir çözümleme getirdiği söylenebilir. Mengüşoğlu'na göre felsefi antropoloji bireysel bir yeti olarak kabul ettiği özgürlüğü bir fenomen olarak değerlendirir.

> ...Özgürlük, tıpkı düşünme, anlama ve idrak aktları gibi bir fenomendir. Nitekim düşünme, anlama, idrak aktları da ispat edilemiyorlar; ama pekala onların özelliklerini kavrayabiliyor, izah edebiliyoruz. Özgürlük fenomeninde de bundan fazlası yapılamaz. Özgürlük fenomeninin de ancak ne olduğu, ne olmadığı tasvir edilebilir. (Mengüşoğlu 1971, 168.)

II

Bu bağlamda özgürlük kavramı üzerinde yapılan tartışmalar ve bu tartışmalara bağlı olarak geliştirilen söylemlerin doğruluğunun tespit edilmesinden daha ziyade, özgürlük kavramından anlaşılması gerekenin ne olduğu sorununun çözümlenmesi gerekir. İslam dünyasında farklı zaman ve coğrafyada yaşayan bireylerin ve mensubu oldukları toplumun özgürlük hakkını kısıtlayan veya geliştiren olaylar (Çağrıcı 1998: 502-504) karşısındaki tavırlarının göz önünde bulundurulması, İslam düşüncesinin özgürlük sorunu konusunda nasıl bir anlayış geliştirdiğinin daha kolay anlaşılmasını sağlayacaktır.

İslam düşüncesinin teşekkül ettiği dönem anlamacı bir düşünceyle incelendiğinde İslam, kendi mensubu olarak gördüğü bireyleri ve bu bireylerden oluşan toplum veya toplumları yapmaları gereken eylem ve benimsemeleri gereken fikirler açısından yönlendirmekte ve onların bir misyon sahibi olmasını istemektedir. Bu hususta da ilk ve tek prototipin peygamber olduğunu bildirmektedir. Bu nedenle ilk olarak peygamberin düşüncesi ve yaptığı eylemler dikkate alındığında İslam düşüncesinde özgürlük probleminin nasıl değerlendirilmesi gerektiği anlaşılacaktır. Henüz vahiy gelmeden ve peygamberin peygamberliği kesinleşmeden önce Hz. Muhammed'in kendisinden aktarılan ve çok küçük yaşta karşı karşıya kaldığı bir olaya göre; peygamberin, sıradan veya sıra dışı bir eğlenceye katılma istenciyle planladığı bir eylem, gerçekleşme safhasında 'İlahi İrade' tarafından engellenmiştir. (Suruç 2010, 124.)

Bildirilen bu durum birey tarafından planlanan bir eylemin, uygulama safhasında engellendiğini göstermektedir. Söz konusu engellemeyi Tanrısal iradeyle ilişkilendirmek, İslam düşüncesi açısından özgürlük sorununun bir ahlak problemi olarak ele alınmasına sebep olacak ve sadece ahlaki endişelere dayanarak 'Tanrısal İrade'nin işin içine dahil edilmesi, karar alırken özgür ve özne durumunda olan bireyin uygulamada bağımlı bir nesne haline dönüşmesini kaçınılmaz hale getirecektir(Filiz 2002, 34-

36.). Tanrı-birey ilişkisi bağlamında böyle bir değerlendirmenin yapılması ahlak kurallarını dinamikleştirip özneleştirirken, bireyi durağanlaştırıp nesne durumuna getirecektir.(Rosenthal 2000, 41-42.) Daha da ilerisi Tanrı da dahil bütün ontik varlıklar söz konusu dinamizmin bir uzantısı olmak durumunda kalacaktır. Böyle bir kabulün yapıp etmelerinden sorumlu tutulacak olan özne yerine, yapıp etmelerinde hiçbir iradeye sahip olmayan ve yaptıklarından değil de yapmaya zorlandığı eylemlerden sorumlu tutulacak olan bir nesneyi inşa etmesi kaçınılmazdır.

Farklı bir değerlendirmeyle birey olarak peygamberin yapmak istediği eylemi sonuçlandıramamasının kaynağını farklı unsurlarda aramak, peygamber de olsa bireyin yapıp ettiklerinin öznesi olduğunu kabul etmek, bireyi dinamikleştirirken ahlak kurallarını statikleştirecektir. Bu durumda yapıp etmelerinin öznesi olan birey, yapıp etmelerine bağlı olarak gerçekleştireceği eylemlerin ahlak ilkesine uygun düşüp düşmeyeceğini değerlendirebilecek ve tercihini yapabilen(Çağrıcı 2000, 382.) özgür bir özne olma halini koruyabilecektir. Çünkü söz konusu bireyin bilerek ve isteyerek eyleme dökmek istediği kararlarda ahlak kurallarının belirleyiciliği, istenç ve iradenin ardı sıra gelmeli ve birey kendi eyleminin öznesi olmalıdır.

Bunun yanı sıra gerek metafizik bir müdahaleyle bireyin eylemlerinin sınırlandırıldığını ifade etmek, (Çağrıcı a.g.e., 384.) gerekse bireyi doğaya bağlı bir varlık olarak değerlendirerek yapıp etmelerini doğayla sınırlandırmak (Mengüşoğlu a.g.e., 106.), özgürlük sorunu bağlamında özne olması gereken bireyi tamamen değilse bile kısmen nesneleştirecektir. Eğer özgürlük sorunu istenç ve iradenin gerçekleşmesi ve eyleme dökülmesi açısından ele alınırsa, kendisinde bir şeyi gerçekleştirme istencinin uyandığını ifade eden peygamberin bu istencini gerçekleştirmek üzere başlattığı ve daha da ileri giderek bunu eyleme döktüğü anlaşılmaktadır. Söz konusu eylem herhangi bir birey tarafından gerçekleştirilmiş olsa bu konuda söylenebilecek tek bir şey vardır, o da; birey kendi istencine göre hareket etmiş ve istencini gerçekleştirecek eylemi de sergilemiştir. Fakat planlanan sonuca ulaşmayı herhangi bir güç engellemiştir.

Özgürlük sorunu bağlamında sözü edilen engelleyici gücün ne olup olmadığından daha çok, eylemin öznesi olan bireyin durumu dikkate alınmalıdır. Şayet birey eylemini belirli bir noktaya kadar getirebilecek planlamayı yapabilecek yetilere sahipse, söz konusu birey özgürdür denilebilir(Mengüşoğlu a.g.e., 159.). Bu durumda eylemin planlanan şekilde sonuçlanmasını engelleyen koşullar, daha sonra yapılacak bir tartışmaya konu olabilir ki, bu da özgürlük sorununun öncelikli meselesi olmamalıdır.

III

İslam düşüncesinde özgürlük sorununun neyliği veya nasıllığı bu eksen üzerinde değerlendirilmelidir. Çünkü İslam düşüncesinin oluşumu ve

gelişimine kaynaklık eden, Kur'an'ı Kerim ve Peygamber'in Sünneti, unsurlar, yapıp etmeleri hususunda bireyi hiçbir biçimde nesne durumunda değerlendirmemiş; aksine bireyi düşünen, karar veren ve verdiği kararı eyleme döken bir özne olarak tanımlamıştır(Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı 2001, 10/99-101.). Bu nedenle birey bahsedilen kaynaklara göre, ortaya koyacağı eylemlerden sorumlu tutulacağından dolayı, bütün davranışlarında ince hesap yapabilme ve planlama yeteneğini sürekli diri tutmalıdır. Özne konumunda olan birey planlarını eyleme geçirme safhasından önce kendisi de dahil, sürekli ilişki halinde bulunduğu, yaşanılan evren, mensubu olunan toplum, devlet v.b., bütün varlıkları dikkate alarak hareket etmeli ve yükümlülük sınırlarını bilmelidir.

Bu bağlamda bireyin kendi iç benliğine yönelerek kendi ürünü olacak eylemlerde nasıl bir tavır belirlemesi gerektiğini salık veren şartlar ortaya çıkacaktır ki, söz konusu şartların dahi bireyin öznelliğine gölge düşüreceği söylenemez. Çünkü fenomenler dünyasında temsil olunan her türlü varlıkla kurulan ilişkinin arka fonunda bireyin özgür bir özne konumunda olduğu görülmektedir. İslam fikir hayatında özgürlük, art niyetli ve bilinçli belirlemeler hariç her zaman bu minval üzerinde tartışılmış ve bireyin öznelliğine sürekli vurgu yapılmıştır. Bu nedenle davranışlarının öznesi olarak kabul edilen bireyin eylem bazında sergilediği kötü davranışlarının hiçbir şekilde ve bireyin inisiyatifi dışında gerçekleşmiş olabileceği mazeretini kabul etmez. Eylemlerinin sorumlusu olan birey, planlayarak yaptığı her şeyin öznesi olarak kendini görmeli ve bunu Tanrısal irade de dahil hiçbir metafizik güce dayandırmamalıdır. (Lerch 2004, 136-137.)

İslam dini açısından önemli olan bireyin kendisiyle ve çevresiyle nasıl bir ilişki kurması gerektiğidir. Fakat iradesini özgür olarak kullanma yetkisine sahip olan bireyin, içinde bulunduğu psikolojik, siyasal ve sosyal şartları göz önünde bulundurarak hareket edip etmemesi kendisine bağlıdır. Şayet kendisiyle ve kendisinin dışındaki varlıklarla uyumlu yaşamaya karar verirse, o andan itibaren özgürlüğünün sınırlarını belirlemiş olacaktır. Çünkü dini kaynaklar özgürlük sorununa farklı bir perspektiften yaklaşmakta ve sorunu bir başlangıç veya sonuç olarak görmemektedir. Aksine özgürlük sorununu bireyin yaşamı boyunca zaman ve mekâna bağlı olarak eyleme döktüğü veya dökeceği plan ve tercihlerine göre ve kuracak olduğu ilişkilere göre tanımlamaktadır. Birey, özne olarak kuracağı ilişkiler bağlamında planlama yapmalı ve sebebi olduğu eylemlerin sonucuna katlanmalıdır.

Bu nedenle İslam dini eylemlerinden sorumlu olan bireyin kurduğu veya kuracağı bütün ilişkilerde psikolojik tatminkârlığa önem verir ve bireyden ortaya koyacağı eylemlerle ilgili düşünceli davranmasını ister. Çünkü bireyin kendi iç benliğine yönelik bir şekilde, düşünce boyutunda derinleşmesinin şahsiyetinin gelişmesine, kendine göre nesne durumunda olan diğer varlıklarla olan ilişkisinde derin ve geniş

kapsamlı düşünmesinin de yaşadığı evrenin, toplumun, devletin ve benzerinin gelişmesine katkı sağlayacağını savunmaktadır. Bu yüzden İslam, din olarak bireyin tercih etme özgürlüğünü kısıtlamadan sadece tercih edilecek kıstaslardan nelerin iyi, nelerin kötü sonuçlar doğuracağı konusunda mensuplarını uyarır ki, bu durum insanı hem özne olarak kabul eden, hem de türdeşleriyle birlikte olgunlaşmaya çağıran dinler açısından değerlendirildiğinde doğal karşılanmalı ve özgürlüğü kısıtlayıcı bir sorun olarak görülmemelidir.

İslam fikir hayatında, tercih eden ve tercihlerini eyleme dökebilen birey açısından değerlendirildiğinde, özgürlük kavramının bir başlangıç veya sonuç problemi olarak ele alınmasının yanlış olacağı ve özgürlüğün doğumundan ölümüne kadar bireyin hayatının her aşamasında sahip olduğu bir yeti olarak görülmesinin daha doğru bir çıkarım olacağı söylenebilir. Çünkü İslam dinine göre birey hayatı boyunca eylem yapabilen ve bu eylemlerinden sorumlu tutulan özne olarak kabul edilir ve planlayarak ortaya koyduğu eylemleriyle fizik ve metafizik dünyasında ki konumunu kendisi belirleyebilir.

Bu bağlamda İslam düşüncesinde özne olarak bireye, hayat boyu kurulması gereken veya kurulacak olan ilişkilere göre şekillenecek olan değerlerin neler olacağının belirleyiciliği rolünün verilmiş olduğu ifade edilebilir. Fakat birey her zaman içinde yaşadığı koşulları göz önünde bulundurarak bir değerlendirme yapmalıdır. Çünkü ortaya koyacağı her türlü tavır, hem kendi dünyasıyla hem de öteki bireylerle oluşturduğu sosyal ve siyasal organizasyonlarla ilgili olacaktır. Bu nedenle İslam fikir hayatında bireyin kendi iç dünyasıyla ve içinde bulunduğu toplumla karmaşık ilişkilerden daha ziyade tutarlı ilişkiler kurması önemsenir. Düşüncelerinin ve eylemlerinin öznesi olan bireyin kendisiyle, mensubu olduğu toplumla veya devletle karmaşık bir ilişki halinde bulunması onu farklılaşmaya sürükleyecektir ki, bu durum bireyi aktif ve belirleyici olma durumundan pasif ve etkisiz bir yalnızlığa itecektir.

IV

İslam düşüncesinde bireyin böyle bir durumla karşılaşmaması için, ilk planda kendi kendisiyle barışık olmasını yeterli gören düşünürlere rastlanmakla birlikte, hem kendisiyle, hem mensubu olduğu toplum ve devletle barışık yaşamasının gerekli olduğunu savunan düşünürlere de rastlanmaktadır. Her halükarda bireyin sürekli bir barış hali yaşaması ve bu barışıklığı geçmiş veya gelecek bağlamından daha çok anda yaşamaya çalışması önemlidir. (Uyanık 2001, 29.) Çünkü bahsedilen barış hali, bireyin kendisini özgür olarak hissetmesinin ve kendisini tamamlamasının en önemli şartıdır. Birey, toplum ve toplumsal örgütlenme sonucunda hizmet aracı konumunda oluşan devlet arasındaki barış hali, taraflardan beklenilen yükümlülüklerin yerine getirilmesi şartıyla da sürdürülmelidir.

Söz konusu yapılanmada denge unsurlarından biri olan bireyin, gönüllü

olarak birtakım özgür davranma yetilerinden vazgeçmesini birey için gerekli gören İslam düşüncesi, bunun bireyi tamamen nesneleştirecek bir kısıtlanma olarak anlaşılmasına karşıdır. Birey söz konusu yapılanma içinde kendini özgür hissedebilecek kadar özne olmalıdır ve bu konumu mensubu olduğu toplum ve devletin garantörlüğü altında daima korunmalıdır. Bu durum birey, toplum ve devlet arasında kurulan ilişkide ahlak ve adalet kurallarının işletilmesini gerekli kılar. Bireyin gönüllü olarak dahil olduğu bu yapılanmanın içinde özgürlüğüne gölge düşürülmemeli ve birey yaşamı boyunca hak edebildiği ölçüde özgürlük sınırlarını genişletebilmelidir.

Şayet birey bahsedilen şartların sağlanmadığı bir ortamla karşılaşırsa, her ne pahasına olursa olsun kendisiyle barışıklığından vazgeçmemeli; gerekirse gönüllü olarak kurduğu ilişkilerden yine kendi kararıyla kendisini izole edebilmeli ve yaşamını bu haliyle sürdürebilmelidir. İslam düşüncesinin bireye böyle bir hakkı tanımasının en önemli sebebi, kendi yapıp etmelerinden bireyin kendisini sorumlu tutmasına dayanır. Bireye ve ilişki içerisinde bulunduğu varlıklara tanınması gereken haklar ve yetiler hiçbir kuvvet tarafından sınırlandırılamaz. Şayet söz konusu hak ve yetilerde bir sınırlandırma söz konusu olacaksa, bu ölçüleri bireyin gönüllü istenç ve iradesi belirlemelidir. Bunun haricinde bir uygulamaya birey, hem kendisi için hem de ilişki içerisinde bulunduğu varlıklar için boyun eğmemeli ve sessiz kalmamalıdır. Çünkü birey, kendisinin ve ilişki içerisinde bulunduğu varlıkların, varlık koşullarının devamlılığını sağlayacak şartları sürdürmekle yükümlüdür. Böyle bir yükümlülük bireye belirli bir görev üstlenmeyi gerekli kılar ki, üstlendiği görevi, gerek kendisi adına gerekse ilişkili olduğu varlıklar adına sürdürmelidir.

Bu bağlamda İslam dini bireye, her kim tarafından uygulamaya konulmuş olursa olsun, kendisine veya ilişki içerisinde bulunduğu varlıklara yapılan haksızlıklara boyun eğmemeyi veya sessiz kalmamayı önerir. Birey her halükarda kendisini özgür hissetmeli ve sahip olduğu bu histen aldığı kuvvetle haksız uygulamalara karşı çıkabilmelidir. Birey karşılaştığı haksızlığı gücü ölçüsünde düzeltmeye çalışmalı, şayet gücü yetmezse bu haksızlığı dile getirmeli daha da güçsüz kalırsa yapılan haksızlığı kınamalıdır(Canan 1992: Müslim/İman, 78). İslam düşüncesine göre söz konusu bu davranışı ortaya koyabilecek tek varlık vardır; o da, ancak özgür olan ve her ortamda özgür olduğunu hissedebilen insandır. İnsanın bu özelliğini hiçbir güç veya hiçbir otorite kısıtlamamalıdır ve kısıtlayamaz. Birey, ancak gönüllü olarak ve ilişkilerini de göz önünde bulundurarak sahip olduğu yetilerini gelecekte daha da etkinleştirmek adına yaşadığı ana uyum gösterebilir. Bunun haricinde bir tutumla bireyin özgürlüğünün kısıtlandığı bir ortam İslam düşüncesi tarafından onaylanmaz. Çünkü fenomenler dünyasındaki bütün varlıklar içinde sadece insanın sonradan kazanarak sahip olduğu özgürlük vb. yetiler baskılandıkça, kaybolan korundukça sürekli gelişen bir özelliğe sahiptir. (Mengüşoğlu a.g.e., 42-43.)

V

Sonuç olarak, en büyük hedefi insanı geliştirmek olan İslam düşüncesinin kendisinin hedeflediği bir konumun aksine tavır belirlemesinin mümkün olmayacağını vurgulamak doğru olacaktır. Çünkü İslam dini bireyi doğumundan ölümüne kadar geçen bütün yaşamı boyunca yetkinleşmeye ve gelişmeye yönelik çalışmalarında sürekli teşvik etmekte ve gayretlendirmektedir. Uygulanmasını istediği hükümlerine tabi olsun veya olmasın her bir insanın sahip olduğu yetileri geliştirerek ilişki içerisinde bulunduğu varlıklar arasında kendi konumunu kendisinin belirlemesine saygı duyar ve saygı duyulmasını ister. Böyle bir hakkı engelleyen veya engellemeye çalışan her türlü oluşumu da şiddetle kınar. Uyanık'ın Sivil İtaatsizlik adlı eserinde yer verdiği Hasan el-Basri'nin şu ifadeleri, bunun en güzel örneklerindendir "...Yezid hususunda Allah'tan kork, Allah hususunda ise Yezid'den korkma, Allah Yezid'den seni korur, ama Yezid seni Allah'tan koruyamaz. Yaratana günah işlediği durumlarda yaratılana itaat edilmez." (Uyanık a.g.e., 46.)

Yrd. Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi, fagirman@pau.edu.tr

Kaynakça:

Altıntaş, Hayrani. 1994. Dehriyye. *İslam Ansiklopedisi*. c. 9. İstanbul: T.D.V.Yayınları. 107-109.

Aydın, Mehmed. 2000. İslam Felsefesi Yazıları, İstanbul: Ufuk Yayınları.

Braudel, Fernand. 1994. A History of Civilizations (çev. Richard Mayne), Amerika: Allen Lane The Pengum Pres.

Canan, İbrahim. 1992. Kütübü Sitte, Ankara: Akçağ Yayınları.

Çağrıcı, Mustafa. 1998. Hürriyet, *İslam Ansiklopedisi*, c. 18, İstanbul: T.D.V.Yayınları. 502-505; 2000. İrade, *İslam Ansiklopedisi*, c. 22, İstanbul: T.D.V.Yayınları. 380- 387.

Çelebi, İlyas. 2006. Mu'tezile, *İslam Ansiklopedisi*, c. 31. İstanbul: T.D.V.Yayınları. 391-401.

Filiz, Şahin. 2002. İlk İslam Hümanistleri, Konya: Onbir Eylül Yayınları.

Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı. 2001. Dumlu, Ömer. ve Elmalı, Hüseyin. İzmir: İ.İ.F.Yayınları.

Kutluer, İlhan. 2000. İnsan. *İslam Ansiklopedisi*, c. 22, İstanbul: T.D.V.Yayınları. 320-323.

Lerch, Günter, Lerch. 2004. Hallac-ı Mansur. (çev. Atilla Dirim). Ankara: Yurt Kitap Yayınları.

Mengüşoğlu, Takiyyettin. 1971. Felsefi Antropoloji. İstanbul: İ.Ü.E.F. Yayınları.

Rosenthal, Franz. 2000. İslam' da Özgürlük Kuramı. (çev. Vecdi Akyüz). İstanbul: Ayışığı Kitapevi.

Suruç, Salih. 2010. Peygamberimizin Hayatı-1. İstanbul: Nesil Yayınları.

Topaloğlu, Bekir. 2003. Matûrîdi. *İslam Ansiklopedisi*. c. 28. Ankara: T.D.V.Yayınları. 146-165.

Uyanık, Mevlüt. 2001. Sivil İtaatsizlik. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Üzüm, İlyas. 2001. Kaderiyye. *İslam Ansiklopedisi*. c. 24. İstanbul: T.D.V.Yayınları. 64-65.

Yavuz, Y. Şevki. 1995. Eş'ariyye. *İslam Ansiklopedisi*. c. 11. İstanbul: T.D.V.Yayınları. 447-455.

İslam Dünyasında Norm ve Yasa İlişkisine Sıra Dışı Bir Yaklaşım: Fârâbî ile Fazlur Rahman Örneği

Fatih Toktaş

İnsanlık tarihinde Yunan medeniyetinin seçkinleştiği alanın felsefe olmasına benzer şekilde İslâm medeniyetinin de kendini gösterdiği alan fıkıh yani İslâm hukukudur. Bir başka deyişle, Müslüman toplumların önemsedikleri ve en zeki insanlarını yönlendirdikleri alan fıkıh olmuştur. Bunun nedeni gayet açıktır: "İnsanın davranışları açısından lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi" (Atar 1988, 2) olarak tanımlanmasından da anlaşılacağı gibi fıkhın, ilâhî mesaj ile bireyin kendi âkıbeti hakkında doğrudan ve kopmaz bir ilişki bulunmaktadır. Bu tebliğin konusu, bir ortaçağ müslüman düşünürü olarak Fârâbî ile yirminci yüzyılda yetişen bir İslam düşüncesi tarihçisi olarak Fazlur Rahman'ın klasik İslâm hukuk anlayışına yönelik eleştirilerinden yola çıkarak oluşturdukları hukuk anlayışlarını norm ve yasa bağlamında çözümlemektir.

İslâm hukukunun kaynakları Kur'ân-ı Kerîm, sünnet, icmâ ve kıyas olarak belirtilir. Sözü edilen dört kaynaktan ilk üçü, hukuk felsefesi açısından bakıldığında hem bir normu hem de bir yasayı göstermektedir. Bir bütün olarak Kur'ân-ı Kerîm âyetleri ama özelde ise hukuksal âyetler, bizzat Allah'ın kelâmı olduğundan dolayı, insanlar için değişmez bir ölçüt yani hem norm hem de yasa oluşturmaktadır. Benzer bir yaklaşım Hz. Peygamber'in sözleri yani hadisler içinde geçerli kabul edilir. Buna göre, uydurma olmadığı kanıtlandıktan ve hele mütevâtir –yani yalan üzere birleşmesi mümkün olmayan güvenilir insanlarca aktarılan sözler- olduğu gösterildikten sonra hadisler, sünnet adı altında İslâm hukukunun normu ve yasaları olarak işlev görmektedir. İslâm hukukunda, genellikle, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sözleri yani sünnet, "nass" adı altında birleştirilir ve onun beşerî olmayıp ilâhî olduğu vurgulanır (Atar 1988; Şa'bân 2009).

İslâm hukukunun üçüncü kaynağı olan icmâ ise Hz. Muhammed'in vefatından sonra hukukla ilgili bir konuda âlimlerce oluşturulan görüş birliği olarak nitelendirilebilir. İcmâ her ne kadar beşerî bir birikim ve işleyişi ürünü olsa da, dinî naslardan bütün bilginlerin aynı sonucu çıkarmalarına dayanılarak onun nass gibi bir norm ve yasa olduğu kabul edilmektedir (Atar 1988; Şa'bân 2009). İslâm hukukunun dördüncü temel kaynağı ise kıyas-ı fıkhî ya da kıyastır. İslâm hukuk ekollerinin nerdeyse tamamı kıyası yargıya ulaşmada bir yöntem olarak kabul ederler.

İslâm hukukçularının en temel ilkesi, Müslüman birey veya toplumların karşı karşıya kalabilecekleri her sorunun, doğrudan veya dolaylı olarak

naslardan bir cevabının bulunduğu anlayışıdır. Doğrudan cevap, soruna yönelik çözümün bizzat nassın metninde bulunması durumudur. Bununla birlikte sınırlı metinlerin, insanların tüm hukuksal sorunlarına doğrudan bir cevap vermesi de beklenemez. Bu durumda İslâm hukukçularına göre yapılması gereken, nass ile belirlenmemiş olan yeni bir durumla karşılaşıldığında cevabın naslardan bir şekilde türetilmesidir. Bu türetme işlemi tamamen beşerî bir etkinlik olup sözgelimi kıyas, bir tür akıl yürütme ile gerçekleştirilir. Buna göre İslâm hukukçuları kıyasın; hükmü bulunması istenen sorun, bir hüküm içeren nass, sorun ile nassı birleştiren illet/neden sebep ve nihayetinde hüküm olmak üzere dört unsurunun bulunduğunu belirtirler. Daha sonraki akıl yürütme ise şöyle işler: İllet aracılığıyla nassın hükmü, cevabı araştırılan soruna taşınır. Ancak gerek illetin tespit edilmesinde, gerekse bu illetin gerçekten de nasta veya sorunda temel olmasında beşeri bir araştırma ve inceleme bulunduğundan dolayı kıyasla elde edilen sonuçlar yani hükümler, asla tam bir kesinlik taşımazlar. İslâm hukukçuların diliyle, kıyasla elde edilen yargılar, zan bilgi değerindedirler (Atar 1988; Şa'bân 2009). Öte yandan kıyas kurgusunun temelinde, nasların insanlığın karşı karşıya kalacağı her türlü hukuk sorununa açık veya gizli bir cevabının olduğu anlayışı yatmakta olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Bir İslâm filozofu olarak Fârâbî'nin ise bu yaklaşıma bir itirazı var gibi gözükmektedir.

İslâm siyaset felsefesinin kurucusu olan Fârâbî, *Platon ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* (*el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs*) başlıklı bir risale kaleme almasından da anlaşılacağı gibi felsefesinde Aristoteles ve Platon'un izlerini de bariz bir biçimde taşımaktadır. Aristoteles'in *Atinalıların Anayasası* ve *Politika* gibi siyasetle ilgili eserlerinin –muhtemelen- Arapçaya çevrilmemiş olmasından dolayı başta Fârâbî olmak üzere tüm İslâm siyaset felsefesi literatüründe etkili olan düşünür Platon olmuştur (Arslan 1999). Fârâbî'nin Platon'un *Yasalar* başlıklı eserine *Eflâtun Kanunlarının Özeti* (*Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn*) başlıklı bir şerh kaleme almış olduğuna dikkat çekmek gerekmektedir. Bir Müslüman olarak Fârâbî'nin, Platon üzerinden yasa ve yasamaya ilişkin bir birikiminin oluştuğu söylenebilir (en-Neccâr 1995). Bu bağlamda Fârâbî, İslâm hukukunda yasama yapmayı göz önüne alarak, fıkhın işleyişi hakkında fakihlerin açıklamasını aynen kabul eder. Çağındaki bilimlerin sınıflamasını sunduğu *İlimlerin Sayımı* (*İhsâ'ü'l-'ulûm*) başlıklı eserinde, fıkhı şöyle tanımlar:

> Fıkıh sanatı öyle bir sanattır ki, onun sayesinde insan kanun koyucunun hakkında açık olarak belirlemede bulunmadığı tek tek özel şeyleri, haklarında açık ve özel olarak belirlemede bulunmuş olduğu şeylere bakarak belirleme gücünü elde eder (Fârâbî 1968, 130; Fârâbî. 1999, 97).

Benzer kelimelerle aynı tanımlamayı Fârâbî, *Din Kitabı* (*Kitâbü'l-Mille*) başlıklı eserinde de sürdürür (Fârâbî 1991a; Fârâbî 2002). Bununla birlikte, Fârâbî yasamayı yönetim tarzıyla ilişki içine sokarak iki ayrı biçimde ele

alır (Toktaş 2002). Bir başka deyişle ona göre, erdemli bir toplumda iki türlü yasama yapmak mümkün ve geçerlidir. Bunlardan değerce ikincil olanı, fakihlerin yani İslâm hukukçularının açıkladıkları tarzlarda yasama yapmaktır. Bu tür yasamanın ikincil olarak görülmesinin nedeni, toplumda veya onu yöneten sınıf içinde filozofun bulunmayışıdır. Bir toplumun yönetiminde filozofun bulunmaması demek, her türlü değişimi kavrayacak nitelikte olan bir kişinin bulunmaması demektir. Böylesi bir durumda yapılabilecek en iyi yöntem, Fârâbî'ye göre daha önce yaşamış olan bir filozofun bıraktığı erdemli yasaların olduğu gibi izlenmesidir. Ancak bu şekilde erdemli toplumun bir süre daha sürdürülmesi mümkün olabilecektir (Fârâbî 1961; Fârâbî. 1987; Fârâbî 1991a; Fârâbî 2002). Ne var ki ay-üstü dünyanın tam karşıtı olarak ay-altı dünyasının temel özelliği değişmek ve farklılaşmaktır. Bu husus, siyaset/hukuk ile metafiziğin kesişim noktalarından biridir.

Fârâbî'nin metafiziğinde evren, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi ay-üstü ve ay-altı olmak üzere kesin hatlarıyla iki evrene ayrılır. Batlamyus kozmolojisi bağlamında ay-üstü evrende dokuz gök cismi küresi ve bunların her birini harekete geçiren ayrık akıllar ve evrenin dışında zaman ve mekan boyutlarından mutlak anlamda bağımsız İlk Muharrik/Sebep olan Allah bulunmaktadır. Kutsal varlıkları içerdiği için bu evren, idealdir ve idealliğin ölçüsü de değişmezlik yani hareket ötesi olmaktır. Nitekim Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-medeniyye* gibi temel felsefe eserlerinde Allah'ı değişmezlik niteliğinin gereklerine göre tanımlamaktadır. Buna karşın ay-altı dünyasında oluş ve bozuluş hüküm sürer. Bir başka deyişle, ay-altında sürekli olan bir değişim söz konusudur. İnsan ise ay-altı ile ay-üstü dünya arasında bir köprü gibidir; bedeniyle o, ay-altı dünyasının oluş ve bozuluş yasasına tabidir. Zira insanın bedeni doğumuyla birlikte gelişmeye başlar, sonra gelişir ve ihtiyarlıkta ise çöküntüye uğrayarak sonunda toprağa karışır. Buna karşın, insanın nefsi ölümsüzlüğü kazanabilecek bir yeteneğe sahiptir (Fârâbî 1964; Fârâbî 1980; Fârâbî 1990; Fârâbî 1991b).

İnsan, içinde yaşadığı erdemli toplumdaki ahlâkî/hukukî yasalara uymak suretiyle kendi benliğini geliştirecek ve ölüm denilen olguyla birlikte nefsi sonsuz mutluluğa kavuşacaktır. Kısaca özetlenen bu hayat anlayışındaki temel mesele, "doğru" olan yasaların "doğru" bir şekilde belirlenmesi ve uygulanmasıdır. Yukarıda da değinildiği gibi, içinde bulunulan erdemli toplumda bir filozof bulunmadığında yapılacak en akıllı seçim, daha önce yaşamış olan bir filozofun yasalarını izlemektir. Bu izleme süreci toplumu bozulmaktan koruyacak en azından bir süreliğine koruyacaktır. İşte Fârâbî, bu bağlamda fıkıhtaki hukuk yapma yöntemini kendi siyaset felsefesi içine yerleştirir. Yukarıda işaret ettiğimiz, Fârâbî'nin fıkhî yasa yapmayı benimsediği şeklindeki yargımızın sebebi bu kabuldür. Bununla birlikte Fârâbî'nin fıkhî yasamayı "muvakkaten" benimsettiğini hatırlatmakta yarar vardır. Ona göre bir filozof, ancak yaşadığı dönem için ve o dönemin olaylarına bağlı olarak yasama faaliyetinde bulunmaktadır.

Bir filozof öldüğünde, onun görevini devralacak bir başka filozof eğer o toplumda bulunmuyorsa, erdemli toplum bu yasalardan türeterek varlığını sürdürebilecektir. Ne var ki ay-altı dünyasında tıpkı doğal varlıklar gibi siyaset işleri de oluş ve bozuluş kanunlarına bağlıdır. Bu nedenle bir zaman ve bir coğrafyanın kendine özgü şartlarına göre belirlenen yasalar, bir süre sonra anlamsızlaşacak, toplumun sorunlarını çözmede yetersiz kalacaktır (Fârâbî 1990; Fârâbî 1991b).

Bu, erdemli toplumun varlığını tehlikeye atan tam bir kriz dönemdir. Erdemli bir toplum, bu krizi çözmede başarılı olamazsa yavaş yavaş erdemliliğini kaybedecek ve nihayet siyaset arenasından kaybolup gidecektir. Fârâbî'ye göre krizi çözememenin temel nedeni, yasa yapmada izlenen fıkhî yöntemde ısrarcı olunmasıdır. Zira toplumun yöneticileri karşılaştıkları sorunları çözmek üzere, yetersizliklerinden dolayı ısrarla eskimiş olan yasalardan çıkarımlar yapmayı sürdüreceklerdir. Oysa zaman değişmiştir, akan sular ise daha da çok değişmiştir. Ay-altı dünyasında artık eski yasalarının izinin sürdürülmesi, gerçek yolu izlemek değil, tam tersine bu yoldan çıkmak anlamına gelmektedir. O halde krizden çıkışın tek bir yöntemi vardır; bu da yeni yasalar yapmaktır. Yeni yasa yapmanın ise tek bir yolu vardır; bu da filozofun –tabi eğer toplum onu yetiştirmişse- yönetimin başına geçmesi ya da yönetimde bir biçimde yer almasıdır (Fârâbî 1961; Fârâbî 1987; Fârâbî 1990; Fârâbî 1991b).

Filozof, yeni bir yasayı nasıl yapar? Onun yasa yapmasının fıkıhçının yasa yapmasından farkı nedir? Birbirine bağlı bu iki sorunun cevabı esasen, Fârâbî'nin fakîh ile filozof anlayışında bulunmaktadır. Fârâbî'nin gözünde öyle anlaşılıyor ki filozofla karşılaştırıldığında fakîh, ikinci düzeyde bir insandır. Zira onun bilgi kaynağı, bütünüyle beşeri düzeydedir. Bu nedenle fakîh, kendi başına yasa yapacak bir yetkinliğe sahip değildir. Buna karşın filozof mantık, matematik, fizik, metafizik gibi teorik ve ahlak ile siyaset gibi pratik ilim dallarında en üst düzeyde eğitim almış, böylelikle kendi akli gücünü bi'l-kuvve düzeyden önce bi'l-fiil ve sonra da bi'l-müstefâd düzeyine çıkartmış ve bir insan olarak gidebileceği bir üst sınır kalmamıştır. İşte kendini bu yetkinliğe ulaştıran akla ilâhî bir yardım olmak üzere Faal Akıl'dan (Fârâbî'nin diğer bir adlandırmasıyla Cebrâil'den) bilgi akışı, yani vahiy gelir. Zaten bütün beşeri bilgileri kavramış olan filozof, bu vahiy sayesinde ve onun aracılığıyla daha da "aydınlanır" ve artık bu seviyede olmakla fakîhten daha öte bir düzeyde yasama faaliyetinde bulunacaktır. Bu noktada belki de filozofun topluma sunacağı yasaların normlarını nerden alacağı sorusunu sormakta yarar vardır. Ona göre, filozofun yasa yaparak toplumu erdemli bir ahlakî/siyasî yolda izlerken izleyeceği yöntem, tıpkı Allah'ın evreni yönetirken izlediği yöntemi kopya etmektir. İslâm kültüründe Allah'ın ahlakı ile ahlaklanma yaklaşımını ahlâkî içerikli bir siyaset anlayışına taşıyarak Fârâbî, filozofun yeni yasalar yapma yönündeki her türlü baskıyı ortadan kaldırmış olur. Bu nedenle ona göre, bir filozof daha önceki zamanlarda yaşamış olan filozof tarafından koyulan yasaları bütünüyle değiştirebileceği gibi, aynı

dönemde ve fakat farklı toplumlarda yaşayan filozoflar birbirinden farklı yasalar ortaya koyabilir. Üstelik bu yeni yasama faaliyeti, daha önce de izlenilen erdemli bir hayat tarzından uzaklaşma değil, tam tersine yeni şartlar altında bu yolu takip etmenin vazgeçilmez gereğidir. Bu değişikliğin derinden nedeni, insanların ay-altında yaşıyor olmalarıdır. Ay-üstü ilâhî evrene öykünerek insanlık gerçek mutluluğuna ulaşabileceğine göre, yapılması gereken ay-üstünün –deyim yerindeyse- koordinatlarına göre ay-altı varlığı olan toplumu yeniden şekillendirmektir. Üstelik bu hususta filozof yalnız başına göre ve keyfine göre davranmamakta ve tüm yasamalarını Allah'tan aldığı vahiyle veya vahiy sayesinde yerine getirmektedir (Fârâbî 1964; Fârâbî 1980; Fârâbî 1990; Fârâbî 1991a; Fârâbî 1991b; Fârâbî 2002). Böylece Fârâbî, ilk milenyumun bitmesine yarım asır kala, İslâm medeniyetindeki birtakım yasama sorunlarına dikkat çekmiş ve bunlara kendi metafizik nitelikli felsefesi üzerinden cevaplar üretmiş olan önemli bir düşünürdür (Rosenthal 1996; Kurtoğlu 1999; Dağ 1991).

Ölümünden bir milenyum yıl sonra Fârâbî'nin sesinin Fazlur Rahman'da yankı bulduğunu söyleyebiliriz. 1952 yılında Fazlur Rahman, "İbn Sînâ'nın Psikolojisi" başlıklı teziyle Oxford Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayarak İslâm felsefesi uzmanı olan bir düşünürdür (Çiftçi 2000). Öldüğü 1988 yılına kadar yaptığı çalışmalar ile de o, modern dönemin İslâm düşünürleri arasında sayılmaya fazlasıyla hak etmiş bir akademisyendir. Fazlur Rahman'ın yakın İslâm düşüncesinde konu edilen yaklaşımı İslâm hukuk alanındaki iddiaları oluşturmaktadır. Bu konudaki görüşlerini açıklamaya girişmeden önce, Fazlur Rahman'ın bir İslâm felsefesi ve de özelikle İbn Sînâ uzmanı olduğunu göz önünde bulundurmak yararlı olacaktır. Ne var ki İbn Sînâ'nın mantık, matematik, fizik –özellikle psikoloji- ve de metafizik gibi felsefenin teorik konularına oldukça ilgilenmesine karşıt olarak ahlak ve siyaset –bu arada hukuk- gibi felsefenin pratik konularına ilgi göstermemiştir. Dolayısıyla Fazlur Rahman'ın kendi hukuk teorisinde doğrudan olarak İbn Sînâ'dan etkilendiği ileri sürülemez. Bununla birlikte onun İbn Sînâ'nın psikolojisi üzerinde çalışmış olması, ilâhî bilgi ile beşerî bilgi düzeyleri arasındaki ilişkiyi konu edinen akıllar teorisinden bir şekilde etkilenmiş olduğu ihtimalini de ortadan kaldırmadığı tahmin edilebilir. Bu noktada Fazlur Rahman'ın Fârâbî'den dolaylı olarak etkilendiği düşünülebilir (Fazlur Rahman 1958). Norm ve yasa konusu bağlamında bu tebliğde iki İslâm düşünürünün adının birlikte anılmasının nedeni de tarafımızdan kurulan bu ilişkidir. Bu bağlamda, öncelikle Fârâbî'nin yasa anlayışının temel noktalarını vererek Fazlur Rahman'ın buradan nasıl bir çıkarım yaptığı açığa çıkarılmalıdır. Fârâbî'ye göre;

I. Toplumun bireyleriyle birlikte erdemli bir şekilde yaşaması, bu toplumdaki ideoloji ve yasalarının Allah'tan vahiy alan bir filozof tarafından belirlenmesiyle mümkün olacaktır. Bu nedenle filozof, daha doğrusu Allah'ın vahyi, yasaların normunu belirlemede yegâne otoritedir.

II. Filozofların, seleflerinin belirlediği yasaları değiştirmesindeki gerekçe, önceki filozofların yanlış yasa yapmış olmaları değildir. Bu değişiklik, ay-altı dünyasında var olan her şeyin oluş ve bozuluş yasalarına bağlı olmasının zorunlu bir sonucudur.

III. Eğer erdemli toplumda veya bu toplumun yönetiminde filozof bulunmuyorsa, toplumun erdemli kalmasını sağlamak üzere yapılması gereken iki görev bulunmaktadır. Bunlardan ilki, daha önce filozoflarca konan yasaların izlenmesi ve bunlar aracılığıyla fıkıhta takip edilen yöntemle ikinci dereceden yasaların yapılmasıdır. Yapılması gereken ikinci görev ise toplumun filozofunu yetiştirmesini sağlamaktır. Aksi takdirde, fıkıhçıların ikincil derecedeki yasaları değişimin farkına varamayacak ve bu nedenle bu tür yasaları izlemek, nihayetinde toplumun erdemli yürüyüşünden çıkmasına neden olacaktır.

Birinci maddede dile getirilen yaklaşıma Fazlur Rahman'ın iki açıdan itirazının olacağı açıktır. Bunlardan ilki onun İslâm Meşşâî filozoflarına ilişkin bakış açısıyla ilgilidir. Ona göre Fârâbî ve İbn Sînâ gibi büyük İslâm filozofları, Yunan felsefesinin tesiri altında kalmış Helenistik karakterli orta çağların düşünürleridir. (Fazlur Rahman 1990; Fazlur Rahman 1993b). Bu nedenle Fazlur Rahman'ın Fârâbî'nin metafiziğini, psikolojik akıllar ve hele vahiy anlayışını izlemesi beklenemezdir. Fazlur Rahman'ın ikinci eleştirisinin ise sünni bir Müslüman olmasından kaynaklandığı tahmin edilebilir. Sünni İslâm anlayışına göre ilâhî vahiy Hz. Muhammed ile birlikte son bulmuştur. Bir başka deyişle vahyin sürekliliğini ve böylece filozofların vahiy aracılığıyla normların kaynağı ve yasaların değiştiricisi olduğu şeklindeki Fârâbî tarzında bir yaklaşım, Fazlur Rahman tarafından benimsenemezdir. Buna karşın onun, yasaların bütünüyle değişebilir olduğu şeklindeki ikinci maddede Fârâbî'ci bir çizgide bulunduğu açıktır.

İkinci maddede Fârâbî, yasaların değişiminin gerekliliğini metafizik bir anlayış çerçevesinde açıklamaktadır. Ona göre, değişmez ve kutsal niteliklerle donanmış ay-üstü evrenin karşıtı olarak ay-altı dünyasında bulunan gerek doğal gerekse iradî her türlü var olan şey, oluş ve bozuluş kurallarının etkisi altındadır. Bu nedenle devletlerin yasaları aynı kalamaz ve içinde yaşanılan çağ ile coğrafyanın değişen koşullarına bağlı olarak yasalar da değişebilir. Modern çağda yaşayan bir düşünür olarak Fazlur Rahman, Fârâbî'nin dayanağını değil ama ifade edilen görüşe bütün kalbiyle katılır gözükmektedir. Yukarıda değinildiği gibi Fârâbî'nin metafiziğini modası geçmiş bir felsefe olarak görmesine uygun olarak Fazlur Rahman, yasaların değişmesinin gerekçesini ay-üstü ve ay-altı evren ilişkisi arasında değerlendirmez. Buna karşın o, sosyoloji biliminin, modern çağın realitesine ve de aslında pragmatik bir yaklaşımı izleyerek yasaların değiştirilmesi gerektiğini bilimsel ve hatta ontolojik bir zorunluluk olarak gördüğü anlaşılmaktadır:

> İslâm tarih içinde değişmiştir ve daha da hızlı adımlarla değişmeye

> devam edecektir. Bu değişme iki boyutludur: küçük geleneklerin, büyük geleneklere doğru gelişmesi ki bu geleneğin ana çizgi haline gelmesi olarak nitelendirebilir ve ikincisi, büyük geleneğin modernleştirilmesi. Yine de İslâm, temelde aynı kalacaktır (Fazlur Rahman 2004a, 63).

Bu noktada Fazlur Rahman temel bir sorun ile karşı karşıya kalmaktadır. Yasaların hem değişmesi gerekmektedir hem de bunu Fârâbî'deki gibi bir peygamber-filozof tarafından gerçekleştirilmesini kabul etmemektedir. O halde yasalar kim tarafından ve nasıl değiştirilecektir? Bu soruna verilecek yanıt, yukarıda dile getirilen üçüncü maddenin değerlendirilmesinde kendini gösterecektir.

Son maddede Fârâbî, fıkıh aracılığıyla gerçekleştiren yasaların ancak bir süre toplumun sorunlarını gerçekten çözebileceğini, ancak nihayetinde yeniden bir filozofun ortaya çıkarak, değişen koşullara göre bu filozofun ilâhi vahiyle yepyeni yasalar yapmasını önermektedir. Fârâbî'nin fıkıh ilmi ve fakîh hakkındaki yaklaşımını Fazlur Rahman'ın da benimsediği açıktır. Bununla birlikte o, toplumun gerek duyduğu yasaları yapma işini –yukarda ilk maddenin değerlendirilmesinde açıklandığı gibi- bir filozofa vermek niyetinde değildir. O halde yeni yasaları kim yapacaktır? Bu sorunun cevabı olarak Fazlur Rahman, yine fakihlere yani hukukçulara işaret eder. Fakihlerin fıkıh yöntemlerinin modern çağın sorunlarını çözemez hale geldiği biçimindeki görüşüne uygun olarak Fazlur Rahman, fakihlerin eski yöntemlerini terk edip yeni bir yöntem benimsemelerini önerecektir. Bir başka deyişle Fazlur Rahman, toplumun ihtiyaç duyduğu yasaları yapma işini Fârâbî'de olduğu gibi fakihlerden alıp filozoflara devretmemekte, buna karşın yeni yasa yapmayı fıkıhta eski yöntemi bırakıp yeni bir yöntem kullanmaya başlayacak olan fakihlere havale etmektedir. Bu yeni yöntem ise ona göre hermenötiktir (Çiftçi 2000; Moosa 2006).

Hermenötiğin bir fıkıh yöntemi olarak kullanılmasını önermek Fazlur Rahman'ın en önemli iddiasıdır. Her ne kadar tarihi ilk çağlara kadar geri götürülebilirse de, dinsel metinleri anlamak üzere hermenötiğe ilgi duyulması ancak yakın çağların bir yaklaşımıdır (Palmer 2003; Bilen 2007). İslâm'ın dini metinlerinde ve de özellikle fıkıhta hermenötiği kullanan ilk İslâm düşünürü ise Fazlur Rahman olsa gerektir. Ayrıca Fârâbî'nin aksine Fazlur Rahman yönteminin nasıl işleyeceğine ilişkin öneriler veya örnekler sunmuştur. Fârâbî, yeni norm ve yasaların vahiy alan bir peygamber-filozofça gerçekleştirileceğini belirtmekle yetinmiş, İslâm toplumunda bunun ne anlama geldiğini veya yasaların nasıl değişeceğine dair tikel hiçbir görüş belirtmemiştir. Nitekim çağdaş araştırmacıların Fârâbî'nin hukuk da dahil olmak üzere siyaset felsefesinin ütopik nitelikte olduğu biçiminde değerlendirmeleri göz önüne alındığında onun bu yaklaşımı anlaşılır olmaktadır. (Boer 1960; Corbin 1986; Toktaş 2009). Fazlur Rahman'a gelince, çeşitli kitaplarında ve makalelerinde kadının şahitliği, evlenme-boşanma, çok eşlilik, köle hukuku gibi hukuk konularında çağdaş İslâmi yasaların nasıl olması gerektiğini hermenötik

yöntemi bağlamında değerlendirmiştir. Tebliğin sınırlılığı bağlamında önce Fazlur Rahman'ın yasa yapma yöntemi ve bu yöntem bağlamında verdiği örneklerden yalnızca ikisi, kadının şahitliği ve mirastaki payı sorunları ele alınacaktır.

Fazlur Rahman'a göre dinseli değişmez olan ve seküleri de değişebilir olanla özdeşleştirmek doğru bir yaklaşım değildir. Toplumsal alanla ilgili hem değişmez nitelikli olan ahlak değerleri hem de herhangi bir dönemin şartlarına göre bu ilkelerden çıkartılan yasalar dini renk taşıyabilirler. Nitekim İslâm hukuk akımlarının yasamaları beşeri bir renk taşımakla birlikte özünde dinidirler. Çağımızda bu nasıl gerçekleştirilecektir biçimindeki soruya Fazlur Rahman, biri çıkış diğeri iniş olmak üzere ikili bir yöntem önerir. Çıkış yöntemi, tekil olandan genel olana doğru bir akıl yürütmedir. Bilindiği gibi hiçbir yasa ne boşlukta oluşabilir ve ne de yalnızca tümel ifadelerle etkin olabilir. Yasa, tikeldir; ancak bu tikelliği kendi içinde bir tümelliği barındırabilir. Burada Fazlur Rahman, Allah'ın tarihe ve toplum müdahalesi olan vahyi bir tümellik içinde anlamayı önermektedir. Buna göre Fazlur Rahman, sadece Kur'ân'da söylenenlere değil, bu söylemin oluşmasına yataklık etmiş olan toplumsal şartların, bir başka deyişle yasanın arka planının da bilinmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Zira Kur'ân'ın emir ve bildirimleri boşlukta ortaya çıkmayıp her zaman gerçek ve fiili sorunlara cevap olarak gelmiştir. Bu nedenle söz konusu sebeplerin (esbâb-ı nüzûl) bilinmesi, Kur'ân'ın hukuksal bildirimlerinin anlaşılabilmesi için elzemdir. Bu nedenle fakîh, yalnızca metinde söylenenlerden yola çıkarak fıkhî kıyas yöntemiyle çıkarsamada bulunmakla yetinmemeli ama aynı zamanda metnin, metin dışı bağlamıyla değerlendirmesiyle elde edeceği genel bir ilkeye ulaşmalıdır. Bunun için de Kur'ân'ın hedef ve ilkeleri, tamamen Kur'ân'a ve sünnete dayanan bütünsel ve kapsayıcı bir toplumsal-ahlaki kuram oluşturmak için bir araya getirilmeli ve böylece tümel ahlâkî/hukukî önermeler elde edilmelidir. Bu önermelere ulaşmakla Fazlur Rahman, yönteminin ilk kısmını gerçekleştirmiş olur. Genel olandan tekil olana doğru işleyen bir akıl yürütme olarak ikinci yöntem, fakîhin ulaştığı genel ilkeyi çağının şartları bağlamında tikelleştirerek yasamasından ibarettir (Fazlur Rahman 1990; Fazlur Rahman 2002; Fazlur Rahman 2004b; Çiftçi 2000). Fazlur Rahman'ın bu yöntemi uyarladığı bir örnek olmak üzere sırasıyla kadının şahitliği ve mirastaki payı sorunlarını sorununu incelemeye geçebiliriz:

Kadının şahitliği ile ilgili olan âyet, Kur'ân-ı Kerim'deki en uzun âyet olup ticaret hukukunu ele almaktadır. Konumuzla ilgili olan kısmının çevirisi şöyledir:

> Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın... (Bu işleme) şahitliklerine güvendiğiniz iki erkeği; eğer iki erkek olmazsa, bir erkek ve iki kadını şahit tutun. Bu, onlardan biri unutacak olursa diğerinin ona hatırlatması içindir... (Bakara 2: 282)

İslâm hukukçuları bu âyetten yola çıkarak, -en azından ticari konularda-

iki kadının şahitliğinin bir erkeğe denk düşeceği görüşündedirler. Ayrıca onlar, konunun özel olmasından kalkarak genel bir hüküm elde etmeye de kalkmamışlardır. Bu nedenle klasik İslâm hukukunda da diğer şahitlik konularında kadın ile erkeğin şahitliği eşit sayılmıştır. Sözgelimi, zina şahitliğinde dört şahit aranırken bunların erkek mi yoksa kadın mı olduğu tartışma konusu edilmemiştir. Fazlur Rahman, klasik İslâm hukukçularının tartışma konusu yapmadıkları bir noktadan işe başlar. Onun ilk vurgusu, İslâm hukukunun özel bir hükmünü genelleştirmemiş olmalarına dikkat çekmektir. Bunun en önemli nedeni, Kur'ân'ın genel olarak kadın-erkek eşitsizliğine dayalı bir yaklaşımı önermemiş olmasıdır. Nitekim Fazlur Rahman sorgulamasını şöyle sürdürür:

> Kur'ân hakikaten bir kadının şahitliğine bir erkeğinkinin yarısı kadar değer biçiyorsa, niye dört kadının şahitliği iki erkeğin şahitliğine eşit olmasın ve niçin iki erkekten sadece birinin yerine iki kadın gelebilir densin! (Fazlur Rahman 2004d, 134).

Fazlur Rahman, bu sorunun cevabının esasen âyetin metninde bulunduğuna inanmaktadır. Âyet açık bir şekilde kadın şahitlerden biri unutacak olursa diğerinin ona hatırlatmasının sağlanması için iki kadın şahit gerektiğini ifade etmektedir. Şimdi de sorulması gereken soru şudur: Kadınlar, unutkan insanlar mıdır? Yoksa ister kadın isterse erkek olsun insan, yabancısı olduğu bir konuda mı daha kolay unutkanlık gösterir? İlk soruya olumlu bir cevap verilemeyeceği açıktır. O halde üzerinde durulması ve cevabının araştırılması gereken soru, ikinci sorudur. İnsanın, yabancısı olduğu bir konu hakkında ilgisiz, bilgisiz ve bu nedenle de unutkan olması oldukça doğaldır. Fazlur Rahman'a göre ortaçağların Arap yarımadasında –en azından Mekke'de ve Medine'de- kadınlar ticari veya mali konularla ilgilenmiyorlar, bu tür konulardan uzak bir hayat yaşıyorlardı. Bu toplumsal koşul dikkate alınarak kadının şahitliği reddedilmemiş, ama ticari işlemin geçerliliğinin güvence altına alınmasını sağlamak için borçlanmanın hem yazılması hem de şahitlerle pekiştirilmesi istenmiş ve bu bağlamda bir erkek ile iki kadının şahitliği aranmıştır. Bu yorum, Fazlur Rahman'ın yönteminin ilk adımıdır. Burada o, yalnızca âyetin metniyle kendini sınırlandırmamış metnin tarihsel şartlarını da dikkate almıştır. Onun yönteminin ikinci adımı ise söz konusu yorumun günümüze yansıtılmasıyla yasanın ne şekilde ortaya çıkacağını belirlemektir. Eğer çağımızda -tıpkı erkekler gibi- kadınlar da mali konularla ilgili olarak bir standart eğitim ve birikim düzeyini yakalamışlarsa -ki yakalamışlardır- o halde İslâm hukukunda yeni bir yasa yapmak gerekli olacaktır. Bu da Kur'ân'daki ilgili âyetin metniyle çelişse de esasen ruhuyla bizzat uyuşan bir sonuç olarak, kadınları da tıpkı erkekler gibi yetkin şahit olarak kabul etmek şeklinde olacaktır (Fazlur Rahman 1993a; Fazlur Rahman. 2004d).

İslâm hukukunda içtihada, akıl yürütmeye en kapalı âyetler, miras hukukuyla ilgili olan konulardır. Bunun nedeni ise klasik İslâm hukukuna göre, miras konusunu Kur'ân'ın enine boyuna ayrıntılı bir şekilde

belirlemesi ve bundan dolayı da Müslümanlara da fakihlere de konuyla ilgili konuşacak bir söze gerek bırakmamış olmasıdır. Gerçekten de Kur'ân eşlerin çocuklarının sayısına veya cinsiyetine, anne-babalarının sağ olup olmamaları gibi farklı durumlara göre mirasta kimlerin ne kadar pay alacakları konusunu açıkça belirlemiş; bu bağlamda İslâm hukukunda "Ferâiz" adıyla bir literatür oluşmuştur (Bardakoğlu 1995). Bu konudaki âyetlerden kadın-erkek eşitliği meselesiyle daha yakın ilgili olan âyetin konumuzla ilgili olan kısmının çevirisi şöyledir:

> "Allah, size, çocuklarınız(ın alacağı miras) hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder." (Nisâ 4:11.)

Bu açık bir emirdir, klasik İslâm hukukçusu ise bu emre yalnızca itaat etmekle yetinecektir. Fazlur Rahman ise bu noktada da suskun kalmaya niyetli değildir. Yukarıdaki kadın şahitliği meselesinde örneklediği gibi o, yalnızca âyetin metnine değil toplumsal şartlarını belirlemeye gayret gösterir. Buna göre dönemin koşullarında –hatta bazı bölgelerde günümüzde de- erkek evlatlar kendi birikimlerine sahip olamamakta ve aile reisi olarak bu birikimlerini babalarına vermektedirler. Bu tür bir toplumsal çerçevede, erkek evlatların -evlendikten sonra evden ayrılan ve zaten aile ekonomisine de bu anlamda katkı sağlamayan- kız evlatlardan mirasta daha fazla bir pay almalarının nedeni cinsel ayrım değil ekonomik gerekçelerdir. Bu açıklama Fazlur Rahman'ın yönteminin ilk adımıdır. İkinci adım olarak o, bu şartların doğal şartlar olmadığını ve dolayısıyla değişeme açık olduğunu vurgulayarak çağımızdaki toplumsal yaşamın tam da bunu gösterdiğini belirtir. Böylece, eğer adalet temel bir ilke ise İslâm hukukuna göre kız ve erkek evlat arasındaki miras paylaşımında bir değişme olması, yani evlatların eşit paylar almaları yeni bir yasa olarak konmalıdır (Fazlur Rahman 1993a; Fazlur Rahman 2004d).

Kadının şahitliği ve mirastaki payları örnekleri bağlamında sergilenen Fazlur Rahman'ın hukuk anlayışı günümüzde yaşayan klasik İslâm hukukçularının çoğu tarafından eleştirilmiştir. Onun bir Müslüman hassasiyeti taşıdığına inançlarını korumakla birlikte bu hukukçular, Fazlur Rahman'ın önerdiği anlayışın önce klasik hukuk geleneğini ve ardından da Kur'ân metnini öznelleştireceğini ve de sonunda buharlaştıracağını ileri sürmektedirler (Karaman 1997; Nayed 1997). İster dini isterse beşeri olsun hukukçuların tek bir yöntemde birleşmeleri, tarihin de gösterdiği gibi, galiba mümkün gözükmemektedir. Tebliğimizin, bu iki yöntemden hangisinin daha doğru bir yaklaşım olduğu hakkında yargıya varmak gibi bir amacı bulunmamaktadır. Buna karşın tebliğimiz, söz konusu iki İslâm hukuku yönteminin genel hukuk akımlarının norm ve yasa yapma anlayışları içinde bir konumunun bulunup bulunmadığına işaret etmeye çalışacaktır.

Modern hukuk felsefesinde doğal hukuk ve pozitif hukuk olmak üzere iki temel akım bulunmaktadır. Her iki akımın da ortak özelliği dini hukuku günümüzde inceleme dışında bırakmalarıdır (Uzun 2003). Bununla birlikte tarihte her üç akımın da birbiriyle bir etkileşiminin

bulunduğu da bir gerçektir. Hem Fârâbî hem de Fazlur Rahman, fıkıh olarak adlandırılan dini hukuku eleştirmekte birlikte yine de bir başka tür dini hukuk önermektedirler. Tebliğimizin bu aşamadaki ilgi konusu, hem fıkhın hem de sözü edilen iki düşünürümüzün norm ve yasa kavramları anlayışlarının pozitif ve doğal hukuk karşısındaki durumları hakkında bir betimleme yapmaktır. Bu betimleme yapılırken tarihi ilişkiler göz ardı edilerek her bir akımın kendine özgü niteliklerinden konumuza ışık tutanları göz önüne alınacaktır.

Hem pozitif hukukun hem de doğal hukukun konumuzu ilgilendiren özelliklerinden ilki, değer karşısındaki tutumlarıdır. Pozitif hukuk, değerler karşısında sessiz ve objektif kalmaktadır. Bir başka deyişle pozitif hukuk adaletin ne olduğuyla ilgilenmez, buna karşın geçerli kılınmış yasaların eşitlikçe ve herkese uygulanmasını adalet olarak görür ve bu nedenle de sadece yasa bağlamında bir hukuki sorunu çözümlemeye yoğunlaşır (Keyman 1978; Uygur 2004). Buna karşın doğal hukuk tam da değerlerde yani adalet kavramı bağlamında kendini belirgin kılmaktadır. Bu hukuk anlayışı, değere büyük bir önem atfeder, dolayısıyla da adaletin tanımlanmasına büyük bir önem gösterir. Ne var ki bu noktada tek biçimli bir doğal hukuk anlayışından da söz etmek mümkün değildir. Adaletin kaynağını Tanrı'da, doğada, akılda bulunmasına bağlı olarak doğal hukuk çoğulcu bir görünüm sergiler. Bu çoğulculuğun ardından onları birbirine bağlayan unsur, doğal hukukun bir norma yani adalete işaret etmesidir (Çeçen 1977; Uygur 2004).

Hem pozitif hem de doğal hukukun konumuzu ilgilendiren özelliklerinden ikincisi ise, yasanın geçerliliğini sağlayan gücün ne olduğu sorusuna verilen cevapta kendini gösterir. Pozitif hukuka göre yasanın geçerliliğini sağlayan erk, yasanın temelidir. Buna göre, ister despot ister kral isterse demokrat kısacası kim olursa olsun bir erk, pozitif bir hukukun toplumda uygulanmasını sağlayabiliyorsa bu hukuk yasaldır ve geçerlidir. Bir başka deyişle, pozitivist hukuk anlayışına göre yasanın geçerliliğini sağlayan irade sahibi bir erkin varlığıdır (Keyman 1978; Uzun 2003). Doğal hukuk anlayışına göre ise bir yasa gücünü, adalete uygunluğundan almaktadır. Bir başka deyişle adalet normu, yasanın dayanağı olmakta ve yasa koyucu ise yalnızca adalete uygun yasalar belirlemek suretiyle bir hukukun meşruluğunu sağlayabilmektedir (Uygur 2003).

Pozitif hukuk ile doğal hukukun birbirlerine yönelttikleri eleştiriler daha çok -yukarıda değinilen- iki özellik bağlamında cereyan etmektedir. Değere ve dolayısıyla adaletin ne olduğuna ilgi gösteren doğal hukuk, değere karşı kör olan pozitif hukukun, sözgelimi zencileri ikinci sınıf olarak gören veya bir ırkın diğer bir ırkla evlenmesini yasaklayan yasaları geçerli görmek gibi bir duruma düşebileceğini ve nitekim de tarihte bunun örneklerinin yaşandığını ifade eder. Bir başka deyişle doğal hukuka göre pozitif hukukun, kör bir hukuka dönüşmesinin önünde hiçbir engel bulunmamaktadır (Çeçen 1977). Buna karşın pozitif hukuk, gerçek bir hukuk oluşturmaktaki beceriksiz veya en azından ikircikli oluşuna dikkat

çekerek doğal hukuku eleştirir. Pozitif hukuka göre doğal hukukun adalet anlayışları hem çok geneldir hem de oldukça farklıdır. Adalet anlayışının genel olması, hayatın tikel sorunlarına çözüm bulmak zorunda kalan yasa yapıcıya pek de yardımcı olmamaktadır. Üstelik doğal hukuk anlayışlarının adalet anlayışlarının çoğulluğu da buna eklendiğinde, bir yasa yapmada doğal hukukun yol göstericiliği neredeyse bütünüyle ortadan kalkmaktadır (Çeçen 1977; Gurvitch 1945).

Karşılıklı eleştirilerin bulunmasına karşın hem doğal hukuk hem de pozitif hukuku birleştiren ortak bir nokta, yani hukuk vardır. Hukuk ise toplumsal yaşamın kopmaz bir parçasıdır. Bir başka deyişle insanların toplum halinde yaşamlarını sürdürdükleri sürece bir hukuka, hukukun da hem doğal hem de pozitif hukuka ihtiyacı devamlılık gösterecektir. Bu noktada her iki hukuk akımının birbirleriyle olumlu ilişkisine dikkat çekmeyi gerektirmektedir. Buna göre hukukta asıl olan, bir toplumda kabul edilerek yaşanıyor olmasıdır, yani pozitif bir hukukun var olmasıdır. Öte yandan toplumun kendini değiştirmesi ve yeni birtakım gelişmelerin ortaya çıkmasıyla da doğal hukukun ikili bir işlevi ortaya çıkar. Bunlardan ilki, gelişmelere koşut olarak gelişen yeni bir adalet anlayışı bağlamında var olan pozitif hukuku eleştirmektir. Doğal hukukun diğer işlevi de, pozitif hukuk için değil ama pozitif hukuk yapıcıları için bir tür kılavuzluk yapmak ve böylece yeni bir pozitif hukuk için normlar sunmaktır (Çeçen 1977; Keyman 1978; Uygur 2003). Doğal hukuk ile pozitif hukukun birbirini beslemesinden kazanan elbette ki hukuk ve dolayısıyla da toplum ve insanlık olmaktadır.

Doğal hukuk ile pozitif hukukun nitelikleri, bu iki hukuk akımının hem birbirlerini eleştirmeleri hem de birbirlerinden beslenmeleri sürecini fıkıh adıyla anılan klasik İslâm hukuku ile Fârâbî veya Fazlur Rahman tarafından önerilen hukuk anlayışı arasında görmek de mümkün gözükmektedir. Öncelikle, hem fıkhın hem de sözü edilen iki düşünürümüzce dile getirilen anlayışın dini hukuk olduğunu, bununla birlikte büyük ölçüde pozitif hukuk akımına daha yakın durduklarını belirtmek gerekmektedir. Şöyle ki, pozitif hukuk, irade sahibi bir erk tarafından hukukun geçerlilik kazandığını belirtmesi gibi dini hukukta da Tanrı topluma yasalarını veren iradi erktir. Bir başka deyişle dini hukuk ile pozitif hukuk arasında yasaların bir erk tarafından belirlenmesi hususunda bir uzlaşı bulunmaktadır. Bu iki hukuk arasındaki temel fark, birinde erkin Tanrı veya onun sözcüsü olan insan olması ve diğerinde ise erkin -ister kral, faşist bir lider veya bir meclis olsun- bir insan veya kurum olmasıdır. Öte yandan, klasik İslâm hukuk anlayışı ile Fârâbî ve Fazlur Rahman tarafından önerilen hukuk aynı tarzda dini hukuk da değillerdir.

Fıkıh, yukarıda değinilen pozitif hukukun iki temel özelliğini paylaşmaktadır. Fıkıh, İslâm hukukunda yegane yasa yapıcının Allah olduğunu kabul ederek yasanın geçerliliğini –kutsal-bir erke dayandırmakta ve hukuka düşen görevin bu yasalar bağlamında hareket etmekle sınırlandırmakta ve buna bağlı olarak da şekli adaletle

yetinmektedir. Bir başka deyişle zaten Allah mükemmel ve adil bir yaratıcı olduğundan onun yasalarının adaletli olduğunu bir ön kabul olarak benimsemektedir. Fârâbî ve Fazlur Rahman tarafından önerilen hukuk anlayışı da temelinde yasa koyucu olarak Allah'ı kabul etmekle hem klasik İslâm hukukuna hem de pozitif hukukun erk anlayışına yakındır. Bununla birlikte bu iki düşünürün yaklaşımında doğal hukuktan bir yan, adalet kavramını önemseyen bir ilgi bulunmaktadır. Dini bir hukuk anlayışına bağlı olarak hem Fârâbî hem de Fazlur Rahman, Allah'ın mükemmel ve adil bir yaratıcı olduğundan kuşku duymamaktadırlar. Ancak her iki düşünür de –farklı temellendirmelerle- toplumun değişmesiyle adalet kavramının da değişeceğini savunur ve bu norm değişimine göre pozitif yasaların değişimini talep ederler.

Tıpkı pozitif hukukun, hayatın tikel sorunlarına çözüm bulmak zorunda kalan yasa yapıcıya doğal hukukun yardımcı olmadığını söylemesi gibi, -yukarıda da değinildiği gibi- klasik İslâm hukuk yaklaşımını benimseyenler Fazlur Rahman tarafından dillendirilen hukuk anlayışının bulanık ve belirsiz olduğundan yakınmaktadırlar. Öte yandan doğal hukukun, değer yani adalet anlayışına karşı sessiz kalan pozitif hukukun sonunda kör bir hukuka dönüşeceğini söylemesine benzer şekilde Fazlur Rahman, klasik İslâm hukukunu evrensel ahlâk ilkeleriyle yeniden buluşmayı davet etmektedir:

"Fakihler, fetva ve takva yani hukuki bildirimler ve derunî ahlaki yükümlülükler arasında bir ayrıma gitmiştir... Kur'ân'ın mesajı birbirinden bağımsız bir dizi emirler ve yasaklar olarak değil de bir bütünlük şeklinde anlaşılmalıdır. Kur'ân'ın mesajını bütünlük halinde ortaya koymak için de sırasıyla Kur'ân'ın teolojisi ve Kur'ân'ın ahlak sistemi ile işe başlanmalı ve sonra hukuk alanına el atılmalıdır" (Fazlur Rahman, 2004c, 133-134).

Böylece Fazlur Rahman'ın, pozitif hukuk nitelikli fıkha, doğal hukuk aşılamayı amaçlamış olduğu yorumunu yapmak mümkün gözükmektedir. Köklü bir dini hukuk anlayışına doğal hukuk unsurlarını eklemek, oldukça sıra dışı bir yaklaşım olarak gözükmektedir.

Yrd. Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe Tarihi Anabilim Dalı.

Kaynakça

Arslan, Ahmet. 1999. Önsöz (*Mutluluğun kazanılması* içinde). Ankara: Vadi Yayınları. Ss. 7-49.

Atar, Fahrettin. 1988. *Fıkıh usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Bardakoğlu, Ali. 1995. Ferâiz, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 12: 362-363.

Bilen, Osman. 2007. *Çağdaş yorumbilim kuramları.* İstanbul: Şule

Yayınları.

Boer, T. J. De. 1960. *İslâm'da felsefe tarihi.* (çev. Yaşar Kutluay). Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık.

Corbin, Henry. 1986. *İslâm felsefesi tarihi.* (çev. Hüseyin Hatemi). İstanbul: İletişim Yayınları.

Çeçen, Anıl. 1977. Hukuk'ta norm ve adalet. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 34 (1): 71-115.

Çiftçi, Adil. 2000. *Fazlur Rahman ile İslam'ı yeniden düşünmek*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları.

Dağ, Mehmet. 1991. İslâm felsefesinin bazı temel sorunları üzerine düşünceler. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5: 3-34.

Fârâbî. 1961. *Fusûlü'l-medenî*. (thk. D. M. Dunlop). Cambridge: Cambridge University Press.

Fârâbî. 1964. *es-Siyâsetü'l-medeniyye*. (thk. Fauzi M. Najjar). Beyrut: Imprimerie Catholique.

Fârâbî. 1968. *İhsâ'ü'l-'ulûm*. (thk. Osman Emîn). Kahire: Mektebetü'l-Enclü'l-Mısriyye.

Fârâbî. 1980. *es-Siyâset'ül-medeniyye*. (çev. Mehmet Aydın ve Abdulkadir Şener ve M. Rami Ayas). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Fârâbî. 1987. *Siyaset felsefesine dair görüşler*. (çev. Hanifi Özcan). İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.

Fârâbî. 1990. *İdeal devletin yurttaşlarının görüşlerinin ilkeleri*. (çev. Ahmet Arslan). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Fârâbî. 1991a. *Kitâbü'l-mille* (*Kitâbü'l-Mille ve nüsûs ührâ* içinde). (thk. Muhsin Mehdî). Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

Fârâbî. 1991b. *Kitâbü mebâdi'i ârâ'i ehli'l-medîneti'l-fâzıla*. (thk. Albir Nasrî Nâdir). Beyrut: Dârü'l-Meşrik.

Fârâbî. 1999. *İlimlerin sayımı*. (çev. Ahmet Arslan). Ankara: Vadi Yayınları.

Fârâbî. 2002. *Din kitabı* (Fârâbî'nin kitâbü'l-mille adlı eserinin takdim ve çevirisi içinde). (çev. Fatih Toktaş). İstanbul: *Dîvân İlmî Araştırmalar* 12: 247-273.

Fazlur Rahman. 1958. *Prophecy in Islam*. Chicago: The University of Chicago Press.

Fazlur Rahman. 1990. *İslam ve çağdaşlık*. (çev. Alpaslan Açıkgenç – M.Hayri Kırbaşoğlu). Ankara: Fecr Yayınevi.

Fazlur Rahman. 1993a. *Ana konularıyla Kur'an*. (çev. Alpslan Açıkgenç). Ankara: Fecr Yayınları.

Fazlur Rahman. 1993b. *İslâm*. (çev. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın). Ankara: Selçuk Yayınları.

Fazlur Rahman. 2002. İslamî yenilenme: alanı, yöntemi ve sunduğu seçenekler (*İslâmî Yenilenme III* içinde). (çev. Adil Çiftçi). Ankara: Ankara Okulu Yayınları. Ss. 61-81.

Fazlur Rahman. 2004a. Din araştırmalarında İslâm'a yaklaşımlar (*İslâmî Yenilenme II* içinde). (çev. Adil Çiftçi). Ankara: Ankara Okulu Yayınları. Ss. 49-63.

Fazlur Rahman. 2004b. İslâm hukuk metodolojisini yeniden inşaya doğru (*İslâmî Yenilenme II* içinde). (çev. Adil Çiftçi). Ankara: Ankara Okulu Yayınları. Ss. 91-96.

Fazlur Rahman. 2004c. İslâm'da hukuk ve ahlak (*İslâmî Yenilenme I* içinde). (çev. Adil Çiftçi). Ankara: Ankara Okulu Yayınları. Ss. 123-139.

Fazlur Rahman. 2004d. İslâm'da kadının konumu (*İslâmî Yenilenme II* içinde). (çev. Adil Çiftçi). Ankara: Ankara Okulu Yayınları. Ss. 127-149.

Gurvitch, George. 1945. Tabiî hukuk mu yoksa sezgiye dayanan müspet hukuk mu? (çev. Hâmide Uzbark). *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 2 (4): 156-196.

Karaman, Hayrettin. 1997: Modernist proje ve ictihad (*İslâm ve modernizm: Fazlur Rahman tecrübesi* içinde). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları. Ss. 156-164.

Keyman, Selahattin. 1978. Hukuki pozitivizm. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 35 (1): 17-55.

Kur'ân-ı Kerîm. 2006. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Kurtoğlu, Zerrin. 1999. *İslâm düşüncesinin siyasal ufku*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Moosa, Ebrahim. 2006. Giriş (*İslâm'da İhya ve Reform* içinde). (çev. Fehrullah Terkan). Ankara: Ankara Okulu Yayınları. Ss. 11-12.

Nayed, Aref Ali. 1997: İslâm modernizmi ve hermönetik: Fazlur Rahman örneği (*İslâm ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi* içinde). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları. Ss. 261-266.

en-Neccâr, Fevzi. 1995. Siyaset biliminde Fârâbî (*İslâm'da siyaset düşüncesi* içinde). (çev. Kâzım Güleçyüz). İstanbul: İnsan Yayınları.

Palmer, Richard E. 2003. *Hermenötik*. (çev. İbrahim Görener). İstanbul: Anka Yayınları.

Rosenthal, Erwin I.J. 1996. *Ortaçağ'da İslâm siyaset düşüncesi*. (çev. Ali Çaksu). İstanbul: İz Yayıncılık.

Şa'bân, Zekiyyüddîn. 2009. *İslâm hukuk ilminin esasları*. (çev. İbrahim

Kâfi Dönmez). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Toktaş, Fatih. 2002. Kitâbü'l-mille'nin takdimi (Fârâbî'nin kitâbü'l-mille adlı eserinin takdim ve çevirisi içinde). *Dîvân İlmî Araştırmalar* 12: 247-273.

Toktaş, Fatih. 2009. *Fârâbî'de Ahlâk ve Siyaset*. Samsun: Etüt Yayınları.

Uygur, Gülriz. 2003. Hukuki pozitivizmin değişen yüzü mü? *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 52 (3): 145-176.

Uygur, Gülriz. 2004. Adalet ve hukuk devleti. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 53 (3): 29-38.

Uzun, Ertuğrul. 2003. İngiliz analitik hukuk teorisi ve John Austin. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (2): 1-24.

Barış İçinde Birarada Yaşamanın Bir İlkesi Olarak Dinsel Özgürlük

Mehmet Kuyurtar

Yirminci Yüzyılın sonlarına doğru din meselesi hem uluslararası hem de ulusal-yerel ölçeklerde yeniden yoğun bir biçimde tartışma gündemimize girmiş gibi görünüyor. Uluslararası ölçekte ilkin, 'sekülarizmin krizi'nin ilan edildiği süreçte bütün dünyada dinlerin 'rövanşı'ndan veya 'yeniden canlanışı'ından söz edildi için; İkinci olarak, soğuk savaş döneminin sona ermesinin ardından, özellikle uluslararası plandaki çatışmaların büyük bir bölümü, temel belirleyeninin din olduğu iddia edilen 'medeniyetler çatışması' kavramı etrafında anlaşılmak ve açıklanmak istendiği için din yeniden yoğun bir biçimde tartışma gündemimize girdi. Ulusal-yerel ölçekte dinin tartışma gündemine girmesi ise eş-türdenlik esasına dayanan modern ulus-devlet modelinin aslında, öngörüldüğü veya beklendiği gibi gerçek anlamada çoğulcu bir toplum yaratamadığı, hatta yapısal olarak da yaratamayacağı; çünkü çoğulculuğunu sadece klasik liberalizmin 'siyasal çoğulculuk' ilkesi üzerine inşa etmiş olan modern ulus-devletin farklı etnik, kültürel ve dinsel talepleri karşılamadığı, dahası yapısal olarak karşılayamayacağı iddiasının sonuçlarından bir olarak olmuştur. Gerçek anlamda çoğulcu bir toplumun sadece siyasal çoğulculukla inşa edilemeyeceği, bunun aynı zamanda, toplumu oluşturan farklı etnik, kültürel ve dinsel grupların taleplerinin eşit ve eşdeğer ölçüde kabul edilip karşılanması ile mümkün olacağı görüşü, başka bazı şeylerin yanı sıra dinin, dinden kaynaklanan taleplerin, bu taleplerin nasıl karşılanacağının veya karşılanması gerektiğinin yeniden tartışılmasına yol açmıştır.

Din üzerine sekülarizmin krize girdiği iddiasına eşlik eden tartışmaların hatırı sayılır bir kısmı, insanın tinsel anlam dünyası, anlam arayışı ve din arasındaki ilişki sorunu göz önünde bulundurularak, daha çok felsefi bir tonda ve genel olarak Aydınlanmacı aklın eleştirisi çerçevesinde yürütülmektedir. Hiç şüphesiz ki bu tartışmalar önemlidir, önemli içermeleri vardır. Ancak ben burada, din üzerindeki bu 'saf felsefi' diyebileceğimiz tartışmalar üzerinde durmayacağım; Din sorunun deyim yerindeyse daha çok 'siyasal bir sorun olarak tarih sahnesine yeniden çıkışının nedenlerini dikkate alıp barış içerisinde bir arada yaşama ideali açısından dinden kaynaklanan, kaynaklanabilecek olan sorunların ne olduğunu, bu sorunlara söz konusu ideal açısından hangi kavramsal çerçevelerde çözümler sunulduğunu eleştirel olarak gözden geçirecek ve en elverişli çözümün ancak 'dinsel özgürlük' kavramından hareketle gerçekleştirilebileceğini öne sürmeye çalışacağım.

Önce bazı genel saptamalar: Felsefenin entelektüel düzlemde sürdürdüğü "insan hayatını, insanın içinde yaşadığı evrenle belli ölçüde doyurucu ve

anlamlı bir ilişkiye sokma ve insani işlerin yürütülmesinde birazcık bilgelik sağlama çabasını" pratik ve duygusal düzlemde sürdüren dinin insanlık tarihi boyunca var olageldiği bir gerçektir. Tarih boyunca toplumların ve bireylerin birbirinden farklı, hatta çoğunlukla birbirine rakip dinlere, inançlara sahip oldukları da bir gerçektir (Newman, 1982: 75). İnsanın entelektüel düzlemde anlam arayışındaki faklılık veya çeşitlilik ne kadar doğalsa, yani birbirinden farklı felsefi tutum ve görüşlerin varlığı ne kadar doğalsa, pratik ve duygusal düzlemdeki arayışında da farklılıkların olması, insanların birbirinden farklı dinlere ve inançlara sahip olması da o kadar doğaldır.

Ancak şunun farkındayız ki, insanlık tarihi boyunca kovuşturmaların, baskıların, zulümlerin, işkencelerin, kanlı savaşların ve katliamların bir çoğu insanların farklı dinlere, farklı inançlara sahip olmalarından kaynaklanmıştır. Savaş ve katliamlar sadece farklı dinden olan toplumlar, gruplar, bireyler arasında cereyan etmemiştir; Aynı bir dinin farklı mezhepleri arasındaki çatışmalar, çoğunlukla farklı dinler arasında olanlardan daha acımasız ve şiddetli olmuştur. Hatırlayalım, tarihin bilinen en kanlı din savaşları iki Hıristiyan mezhebi, Katoliklerle Protestanlar arasında gerçekleşmiş olanlarıdır. Peki, bunun nedeni nedir? Nasıl oluyor da en insani bir ihtiyacın, insanın yaşadığı evrende anlam arayışı çabasının bir vasıtası olan din, savaş ve zulmün, işkence ve katliamların sebebi olabiliyor? Bu bizzat dinin, dinsel inancın doğasından mı kaynaklanmaktadır? Yoksa bunun başka tarihi-toplumsal sebepleri (de) var mıdır?

'Dinin doğası', din ile şiddet arasındaki ilişki sorgulanmak istendiğinde veya ikisi arasında doğrudan bir ilişki kurulduğunda ya onaylayıcı bir söz olarak-'evet şiddet, dinin doğasında vardır'- ya da dini aklamak üzere bir itiraz olarak-'hayır dinin gerçek doğası şiddete izin vermez' gibi- kendisine çok sık başvurulan bir kavramdır. Din(ler)in, bütün zaman ve mekanlardan, tarihsel somut insani kavrayışlardan bağımsız bir 'öz'ü var mıdır, yok mudur, sorusuna ilişkin metafizik-teolojik tartışmalara hiç girmeden şu söylenebilir ki, yukarıdaki sorunun, yani dinle şiddet arasındaki ilişkiyi gözden geçirmeye yönelik sorunun, soyut bir din kavramından veya en genel soyutlamalarla yapılmış bir din tanımından hareketle yanıtlanması, yanıt ne olursa olsun-ister 'evet, dinin doğasında şiddet vardır' veya 'hayır, dinin doğası şiddete izin vermez- yanıltıcı olacaktır! Çünkü din vardır, din vardır! Veya dinsel anlayış vardır, dinsel anlayış vardır! Dolayısıyla söz konusu soruyu ancak, somut bir biçimde ne tür bir din anlayışından, hangi tarihsel dönemde ve hangi koşullarda biçimlenmiş dinsel algılardan söz ettiğimize bağlı olarak doğru bir biçimde yanıtlayabiliriz.

Dinler teolojik-öğretisel bakımdan çeşitli kategorilere ayrılabilir: Kutsal kavramı açısından teistik ve teistik-olmayan; Tanrı anlayışları bakımından çoktanrıcı-tektanrıcı; Hakikate sahip olma iddiası ve hakikat tasavvuru bakımından tekelci-tekleci-olmayan, bütüncü-parçacı (ya da mutlakçı-

görelici); Hitap ettikleri kitle bakımından etnik/ulusçu-evrenselci gibi. Belli bir dinin veya mezhebin mensuplarının başka dinlerin veya mezheplerin mensuplarına yönelik tutumunun, büyük ölçüde, dinlerinin teolojik-öğretisel özelliklerine bağlı olarak şekilleneceği açıktır. Örneğin çoktanrıcı biri hakikatlerin, dolayısıyla kurtuluş yollarının çokluğu imkanına da inanacaktır. Tektanrıcı biri için ise tersi söz konusudur. Hakikat tasavvuru konusunda tekelci veya mutlakçı olan bir dinin mensubu için kendi hakikati biriciktir ve kurtuluş sadece bu hakikate bağlı olanlar için mümkündür.

Dinsel farklılıklardan kaynaklanan çatışmaların, mutlak hakikat iddiasına sahip tektanrıcı dinler geleneğinin tarih sahnesine çıkmasıyla başladığı, yaygın olarak kabul edilen bir görüştür.(Cranston, 1972:144) Bu bir bakıma doğrudur, ancak düzeltilmesi ve vurgulanması gereken nokta şudur ki, teolojik olarak tektanrıcılık ve mutlak hakikate sahip olma iddiası, dogmatik-öğretisel bakımdan açık bir hoşgörüsüzlük içeriyorsa da fiili tarihsel şiddetin ve çatışmaların dolaysız sebebi değildir. Çünkü, bu dogmatik hoşgörüsüzlük sadece teolojik düzlemde kalmış olsaydı, sadece ruhların kurtuluşu ile ilgili ve bu amaca uygun araçlarla dile getirilen bir iddia olarak kalmış olsaydı kovuşturma ve işkenceler, savaş ve katliamlar olmayacaktı. Tarihsel olarak gözlemlediğimiz şey, hakikat tekelli tektanrıcı dinlerin, teolojik olarak hoşgörüsüzlük içeren öğretilerini, ruhların kurtuluşu ile ilgili iddialarını aynı zamanda dünyevi-siyasal iktidar araçlarıyla yaymaya çalıştıklarında, bu araçları kullanarak insanları, kendi iradelerine rağmen, ruhlarının kurtuluşu için zorladıklarında dinsel kovuşturma ve çatışmaların kaynağı olduklarıdır (Batuhan, 1959: 142). Bu bağlamda en çarpıcı örnek Hıristiyanlık tarihinden verilebilir: Ortaya çıkışından miladi Dördüncü Yüzyıla kadar Roma imparatorluğunda kavuşturmaya maruz kalan ve pantheona alınmayı, kabul görmeyi talep eden hakikat tekelli tektanrıcı bir din olan Hıristiyanlık, aynı yüzyılın sonlarına doğru imparatorluğun tek resmi dini olarak kabul edildikten sonra, sadece imparatorluk sınırları dahilindeki diğer dinleri değil, resmi olarak kabul görmüş Hıristiyan mezhebi dışındaki mezhepleri de yasaklamıştır.

O halde denebilir ki, mutlak hakikat tekelli dinsel dogma ile siyasal-hukuksal erk arasında sınırların ortadan kalktığı, herhangi bir dinin veya mezhebin devletin resmi dini olarak kabul gördüğü ya da devletin, bir dini veya mezhebi imtiyazlı kıldığı her durumda dinin toplumsal çatışmaların kaynağı olduğu tarihsel bir gerçektir (Batuhan, 1959:142).Hiç şüphesiz yukarıda verdiğim örneğe benzer durumlar diğer tektanrıcı dinlerin, Yahudilik ve İslam'ın tarihinde de söz konusudur. Aslında denebilir ki bu sadece tarihsel bir olgu değildir; kavramsal olarak da bu böyledir. Yani şu anda veya herhangi bir zamanda bir din bizatihi siyasal erkin kendisi ise, siyasal-hukuksal erkin biricik meşruiyet kaynağı olarak görülüyorsa, yurttaşlıkla dindaşlık birbirinden ayrı olarak tasavvur edilmiyorsa, dinden kaynaklanan kovuşturma ve şiddetin, toplumsal çatışmaların ortaya

çıkması kaçınılmazdır.

16. ve 17. Yüzyıllardan itibaren bu olguya ilişkin olarak yürütülen siyasal ve felsefi tartışmalardan ortaya çıkan ve çok büyük bir ölçüde kabul gören görüş, toplumsal barış ve barış içinde bir arada yaşam için siyasal-hukuksal erkle din arasında kesin bir ayırımın yapılması gerektiğidir. Bu görüşü bir norma dönüştüren modern toplumlarda din ile siyasal iktidar arasında ilkesel olarak bir ayrım yapıldığını bilmekteyiz. Bunun yanı sıra dinden kaynaklanan kovuşturma ve baskıların, dinler ve mezhepler arasındaki kanlı çatışmaların bütünüyle ortadan kalkmadığını da bilmekteyiz. Kuşkusuz, bu normun bütün dünya ölçeğinde benimsenmediği, fiili olarak hayata geçirilmediği, dünyanın bir çok ülkesinde, özellikle Batı-dışı toplumların bir çoğunda din ve siyaset arasında hala bir ayrım yapılmadığı söylenebilir. Bu, dünya ölçeğinde dinsel çatışmaların halen sürmesinin bir sebebi olabilir. Ancak dikkatimizi çeken şey, bu sorunun Batı toplumlarında ya da daha genel olarak modern toplumlarda da bir ölçüde halen sürmekte olduğudur.

Hatırlamak gerekir ki, din-toplum-siyaset ilişkileri bir iki faktörle açıklanacak kadar basit değildir. Ancak modern dünyada da dinin halen ciddi bir siyasal sorun olmaya devam etmesinin göze çarpan bir kaç sebebinden söz etmek mümkündür. Aydınlanma düşüncesinden kaynaklanan, dinin büyük ölçüde toplumsal hayatta etkisini kaybedeceği beklentisinin bir sonucu olarak, modern ulus-devletlerin din ve siyaset arasında bir ayrım yapmakla kalmayıp, dinin bireysel- özel alana ait bir mesele olduğunu varsayarak dinden kaynaklanan kamusal talepleri yok sayması, sorunun halen devam etmesinin başlıca sebeplerinden biri olabilir. Bunun yanı sıra, Batılı toplumların çoğu, dinsel talepleri büyük ölçüde Yahudi-Hıristiyan geleneği içindeki mezheplerle ilgili olarak görmekteydi. Oysa günümüz Batı toplumlarının yurttaşlarının hatırı sayılır bir kısmı başka dine mensup insanlardan, özellikle de Müslümanlardan oluşmaktadır. Söz konusu toplumların bu gelenekten başka dinlerden olanların dinden kaynaklanan kamusal taleplerini doyurucu bir biçimde karşılamıyor olması, sorunun devamının bir başka sebebi olabilir. Batı-dışı modern veya modernleşen toplumlarda, mesela Türkiye gibi toplumlarda ise sorun, deyim yerindeyse anakronik olarak devam ediyor: Din ile siyasetin ilkesel olarak birbirinden ayrı olması gerektiği bir norm olarak kabul ediliyor fakat bu, ne siyasal ne de hukuksal düzlemde fiili olarak karşılık bulmuyor. Devletin resmi dininden açıkça, resmi mezhebinden ise yarı-açık bir biçimde söz ediliyor ve dinsel talepler bu çerçevede karşılanıyor.

Din meselesinin uluslararası bir sorun olarak gündeme gelmesi ise, daha önce de belirttiğim gibi, soğuk savaş sonrası dünyada, çatışmaların 'medeniyetler çatışması' olarak değerlendirilmesi; medeniyetlerin ayırt edici karakterini ise dinlerin oluşturduğu görüşüdür. Buna göre çatışma artık 'sosyalist dünya ile kapitalist dünya' veya 'hür dünya ile totaliter dünya' arasında değil; esas olarak Batı ile Doğu veya daha özel olarak

Yahudi-Hıristiyan medeniyeti ile İslam medeniyeti arasındadır. 11 Eylül saldırılarının bu görüşün taraftarlarının bir hayli artmasına yol açtığını söyleyebiliriz.

Son yılardaki uluslararası çatışmaların çoğunun 'medeniyetler-arası' veya dinler arası çatışmalar olarak değerlendirilmesi, dinsel içerikli kavramlarla (mesela dinsel terör, fundamentalizm veya karışı bir tepki olarak islamofobi vb.) anlaşılmaya ve açıklanmaya çalışılması çözümün de dinsel içerikli kavramlar üzerinden tasarlanmasına yol açmış durumda. Böylece dinsel hoşgörü, dinler-medeniyetler-arası diyalog, dinsel çoğulculuk vb. kavramlar, barış içinde bir arada yaşma idealinin uluslar arası planda gerçekleşmesinin en önemli kavramları olarak tartışma gündeminin baş köşesine yerleşmiş gibi görünüyor.

Bu zorunlu değinmelerden, yapılması gerekli saptamalardan sonra asıl sorunumuza dönelim: Belli koşullar altında çatışma potansiyeli içeren dinlerin çokluğu ve farklılığı sorununun mümkün en iyi çözümü, ancak dinsel özgürlük kavramından hareketle gerçekleştirilebilir. Çünkü ancak dinsel özgürlük kavramından hareketle bütün farklı dinlerin ve inançların, hatta inançsızlığın, eşit ve eşdeğer olarak kabul görmesi mümkün hale gelir. Dinsel bakımdan gerçek çoğulculuk ancak bu kavramdan hareketle tesis edilebilir.

Dinsel özgürlük yaygın olarak kullanıldığında anlam genişliğine veya anlam belirsizliğine uğrayan, kendine özgü spesifik anlamını kaybeden kavramlardan biridir. Peki nedir dinsel özgürlük? Onu meseleyle ilgili geliştirilmiş diğer kavramlardan, mesela dinsel hoşgörüden, son zamanlarda sıkça ifade edilen dinsel çoğulculuktan, dinler-arası diyalogdan farklı kılan ayırt edici özelliği nedir? En basit bir ifadeyle kavramın temel ayırt edici özelliğini ifade etmek istersek; toplumda, her bireyin kendisi için belirlediği en yüksek tinsel amaçlar peşinde koşmasının önünde herhangi bir engelin bulunmamasıdır. Dinsel özgürlük esas itibariyle siyasal-hukuksal bir kavramdır ve şu üç şeyin teminat altına alınmasını öngörür: (i) İnanç (veya inançsızlık) tercihi konusunda bireysel otonomi; (ii) kollektif ibadetleri ifa etme konusunda dinsel cemaate otonomi; (iii) devlet karşısında farklı inançların hukuksal bakımdan eşit kabul görmesi. (Ruggiero, 1950: 239-240) Bu tanımdan açıkça anlaşılabileceği gibi, ancak dinsel özgürlük, gerçek anlamda çoğulcu demokratik bir toplumun ruhuna uygun bir din siyasası tesis edebilir ve dinsel ilgilerden kaynaklanan kamusal taleplerin eşit ve eşdeğer bir biçimde karşılanmasını sağlayabilir. Bunu ne dinsel hoşgörü, ne dinler-inançlar arası diyalog ve ne de dinsel motiflerle tanımlanan dinsel çoğulculuk sağlayabilir.

Dinsel hoşgörü (tolerance), ilk bakışta verdiği olumlu izlenimden ötürü son derece yaygın bir biçimde kullanılan ve kendisiyle, dinlerin çokluğu olgusunun yarattı, yaratabileceği sorunların aşılabileceği varsayılan bir kavramdır. Hiç şüphesiz hoşgörü çoğulculuğu, hatta barış içinde bira arada yaşamayı tesis edebilen bir kavramdır. Ancak hoşgörü kavramını hem tarihsel hem de kavramsal olarak incelediğimizde onun

günümüzün etik-siyasal bakımından eşit ve eşdeğer koşullarda bir arada yaşama talebini karşılamaya imkan veremeyeceğini söyleyebiliriz. Çünkü tanımı gereği hoşgörü, yani tolerans, hoşgörü konusu olan şeye karşı bir ahlaksal kınamayı, tasvip etmemeyi, onun ortadan kalkması arzusunu içermektedir. Hatta o hoşgörenin, hoşgördüğü şeyi, davranışı engelleme, etkileme veya ortadan kaldırma gücüne sahip olduğu halde bu gücü kullanmaktan kaçınması anlamını da içermektedir. (Mendus, 1989: 9) Buna göre, denebilir ki hoşgörü aslında, bir tür iktidar ilişkisine dayanmaktadır ve taraflar arasında *eşitsizliği* öngörmektedir. Çünkü, hoşgören hoşgörülen üzerinde bir güce sahiptir ve o, hoşgörülene isterse geri alabileceği var olma izni vermektedir; hoşgörü bir tür koşullu özgürlüktür. Hoşgörülen dinsel inançlarını ancak, hoşgörenin kendisine çizdiği sınırlar içinde yaşayabilecektir.(Kuyurtar, 2002: 99-110) Nitekim, 15. ve 16. yüzyıl Avrupa'sında ilk kullanılmaya başladığında hoşgörü kavramının tam da böyle bir anlam ifade ettiğini görmekteyiz. Kanlı din savaşlarını sona erdirmek üzere akdedilen anlaşmalarda, ilan edilen fermanlarda hoşgörüyle kast edilen şey devletin ya da egemen gücün, kendi resmi inancından farklı olan inançlara sahip olan mezheplere, dinsel gruplara koşullu olarak tanıdığı özgürlüktür.

Bu durumda hiç kimsenin, kendi inancını veya tinsel anlam dünyasını değerli bulan, önemseyen hiç kimsenin hoşgörülmeyi kabul etmeyeceği, kabul görme koşullarının hoşgörü çerçevesinde tesis edilmesine rıza göstermeyeceği açıktır.

Uluslararası siyasal ilişkilerde de sıklıkla kullanılan dinler-inançlar arası diyalog kavramı, dinsel farklılıklardan kaynaklanan sorunları aşma konusunda öne sürülen kavramlar arasında anlamı en belirsiz olanıdır. Kuşkusuz, onunla niyetlenilen, gerçekleştirilmesi hedeflenilen şey farklı dinlerden, inançlardan kaynaklandığı düşünülen çatışmaların, bu din ve inançların temsilcileri arasında gerçekleştirilecek görüşmeler ve diyaloglarla en azından kısmen ortadan kaldırılmasıdır. Ancak diyalog kavramını dikkate aldığımızda, onun dinle birlikte kullanılmasının, kendisiyle gerçekleştirilmesi umut edilen şey açısından bazı sıkıntılar içerdiğini söylemeliyiz. Çünkü diyalog, taraflar arasında müzakere yapılması anlamına gelir. Bu ilişiklerde müzakere konusu edilen şeyin temel dinsel dogmalar veya öğretiler olamayacağını varsayabiliriz. Çünkü hiç kimsenin kendi dininin veya inancının temel dogmalarından taviz vermeye, onları revize etmeye yanaşmayacağı açıktır. Ayrıca varsayalım ki bu böyle olsun, diyalog dinsel öğretiler üzerinden sürdürülmüş olsun, diyalogu yürüten grupların varacağı kararların ilgili dinsel gruplar tarafından kabul edileceğini, bu kararların onlar üzerinde bağlayıcı olacağını düşünmek safdillik olur.

Son olarak, dinsel motiflerle temellendirilen dinsel çoğulculuk kavrmına kısaca bir göz atalım. Dinsel çoğulculuk, XX. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'da kimi karşılaştırmalı dinler tarihçilerinin ve din felsefecilerinin, birbirinden farklı dinlerin varlığını meşrulaştırmak

üzere geliştirdikleri 'din felsefeleri' için kullanılmaktadır. Örneğin, karşılaştırmalı dinler tarihçisi W. Cantwell Smith ve din felsefecisi John Hick, farklı dinlerden birey veya gruplar arasındaki ilişkiler sorununu, dinsel çoğulculuk kavramından hareketle aşmaya çalışmışlardır. Onların dinsel çoğulculuğu temellendirmek üzere geliştirdikleri akıl yürütmelerin ve kavramların çoğu, Batılı olsun ya da olmasın, dinsel çoğulculukla *teolojik-dinsel* bakımdan ilgilenen hemen herkes tarafından dikkate alınmaktadır. (Aydın, 2004:291-305)

Dinsel çoğulculuk dinlerin çokluğu olgusu karşısında normatif bir tutuma işaret eder ve birbirinden farklı dinlerin, farklı inanç geleneklerinin aynı ölçüde geçerli olduğu görüşünü içerir (Hick, 1987: 331-333). Bu şekilde tanımlanmış dinsel çoğulculuğu dinsel olarak temellendirmenin mutlak hakikate sahip olduğunu ve gerçek kurtuluş imkânını sadece kendisinin temsil ettiğini iddia eden tektanrıcı dinler açısından, teorik olarak imkânsız olduğu açıktır. Bu türden bir gelenek içerisinde kalarak dinsel çoğulculuğu temellendirmek için, radikal teolojik ve dinsel yorumlara, revizyonlara başvurmak gerekir. Nitekim dinsel çoğulculuğu bu türden bir gelenekle ilişkisini bütünüyle kesmeden temellendirme girişiminde bulunanlar, gerek kendi dinlerinin, gerekse öteki dinlerin temel dogmalarına ve öğretilerine, geleneksel olarak kabul görmüş anlamlarının dışında anlamlar yüklemekte veya bunlarla ilgili radikal metafizik-epistemolojik yorumlar yapmaktadırlar. Söz konusu iddialara sahip dinler içersinden öteki dinlere karşı geliştirilebilecek tutum ya dışlayıcılık (exclusivism) veya en iyi olasılıkla kapsayıcılık (inclusivism) olabilir; çoğulculuk ise ancak din-dışından geliştirilebilecek bir tutumdur. (Kuyurtar, 2006:553-541)

Bu kısa saptamalardan sonra rahatlıkla vurgulayabiliriz ki, barış içinde bir arada yaşam ideali açısından dinsel açıdan çoğulculuğu tesis etmek için kendisine başvurulabilecek en elverişli kavram, yukarıda tanımladığımız şekliyle dinsel özgürlük kavramıdır. Siyasal-hukuksal olarak tanımlanmış dinsel özgürlüğün sağladığı çoğulcu perspektifte, her türlü dinsel inanç ve aynı şekilde inançsızlık, insanların tercihleri olmak bakımından eşdeğerdedir. Sadece 'ruhların kurtuluşu' ile ilgili olduğu ve başka insanların dinsel inançlarına, fiili hayatlarına yönelik bir müdahaleyi içermediği sürece, daha genel bir ifadeyle, kamusal hayatı kendisiyle düzenlemeyi talep etmediği sürece, herkes her türlü hakikat ve mutlaklık iddiasında bulunabilir. Her türlü dogmaya ve ya dinsel öğretiye bağlanabilir veya hiçbir dinsel inanca sahip olmayabilir Böyle bir durumda ne kimse inancından ötürü kınanır ama hoşgörülür, ne otantik inancını revize etmeye davet edilir veya ne de herhangi bir inancı benimsemeye zorlanır.

Yrd. Doç Dr., Ege Universitersi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, mehmet.kuyurtar@ege.edu.tr.

Bibliyografya:

Aydın, M. (2004) *Dini Çoğulculuk Üzerine Bir Mülahaza*, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 14, Sayı:2

Batuhan, H. (1959) **Batı'da Tolerans Fikrinin Gelişmesi**, Anıl Yay., İstanbul

Cranston, M. (1972) *Toleration*, **Encyclopedia of Philosophy**, Paul Edwards (Ed.), Vol. 7–8, The MacMillan C. & Free Pr., New York

Kuyurtar, M (2003) *Dinsel Hoşgörü: Ahlaki Bir Erdem mi Politik Bir Tedbir mi?* **Tezkire**, Sayı:30

Kuyurtar, M (2006) *Dinsel Çoğulculuk* **Felsefe Ansiklopedisi**, A.Cevizci (Ed), Cilt: 4, Ebabil Yay., Ankara

Mendus, S. (1989) **Toleration and the Limits of Liberalism**, Humanities Pr. Atlantic Heighlands, NJ

Newman, J. (1982) **Foundations of Religious Tolerance**, Uni. Of Toronto Pr., Toronto

Ruggiero, G.D. (1950) *Religious Liberty*, **Encyclopedia of Social Sciences**, E.R.A. Seligman & A. Johnson (eds.), MacMillan Co.

Sanat Felsefesi Bağlamında Tolstoy'un Sanat Anlayışından Özgürlüğe Bir Yol Çıkar mı?

Şahin Efil

Kendisi dünyanın önde gelen sanatçılarından birisi olan L. N. Tolstoy'un (1828–1910) biraz sonra ele alacağımız sanat anlayışı, bir bütün olarak dini ve ahlakî bir temele dayanmaktadır. Bu bağlamda onun sanattan ne anladığını ve sanata yüklediği temel işlevi, dolayısıyla sanat anlayışını, böyle bir anlayıştan özgürlüğe uzanan bir yol olup olmayacağını açıklığa kavuşturmak için, öncelikle, onun sanat ile dinsel şuur ve ahlak arasında nasıl bir ilişki kurduğunu kısaca ele almak gerekir. Bu cümleden olarak şu soruların cevaplandırılmasında, konunun ilgili sorular çerçevesinde ele alınmasında ve tartışılmasında yarar vardır: Tolstoy'un sanat anlayışı açısından bakıldığında sanatın mahiyeti ve amacı nedir? Sanat ile dinsel şuur ve ahlak arasında nasıl bir ilişki vardır? Daha da önemlisi, bu ilişki, sanat ve özgürlüğü olumlu veya olumsuz olarak etkiler mi veya ne kadar etkiler? Böyle bir sanatın gerçekten de hem sanatçı hem de diğer insanlar için özgürleştirici bir işlevi var mıdır? Diğer bir deyişle, sanat, toplumda özgür bir ortamın oluşmasına ve özgürlük alanın genişlemesine katkıda bulunabilir mi? Ana rengini dinden ve ahlaki değerlerden alan bir sanat anlayışından özgürlüğe bir yol çıkar mı?

Tolstoy'a göre, sanatın doğru tanımını yapabilmek için her şeyden önce onu bir "haz aracı" olarak görmekten vazgeçip, insanın ve insan hayatının temel bir unsuru şeklinde algılamak, onun hayatla oldukça sıkı ve dinamik bir ilişki içinde olduğu gerçeğini göz önünde bulundurmak gerekir. Böyle bir duygu, bizzat bunları yaşayan sanatçıyı etkilediği gibi, ilgili duyguyu açığa çıkaran sanat eseriyle şu veya bu biçimde karşı karşıya kalan insanları da aynı şekilde etkilediği ve sardığı anda gerçek bir sanattan ve sanat eserinin varlığından söz edilebilir. Dolayısıyla sanat, hayatın olmazsa olmaz bir gerekliliği, bütün insanları esenlik ve mutluluğa ulaştırma amacı güden, insanlığı aynı duygular çerçevesi içinde bir araya getiren, birleştirici, bütünleştirici ve çok boyutlu bir ilişkiler ağıdır. (Tolstoy 2007)

Bu bağlamda sanatın amacı, insanı mutluluğa sevk eden duyguların ortaya çıkmasına ve gelişmesine imkân vermektir. Dolayısıyla sanatın, bu amaca hizmet edip etmediğine bağlı olarak iyi sanat ve kötü sanat şeklinde niteliği de değişmektedir. Bu bakımdan, sanat, amacına uygun olarak hizmet ediyorsa, *iyi sanat*, amacıyla tutarsız ve çelişik bir duruma düşüyorsa, *kötü sanattır*. (Tolstoy 2007) Bu da sanatın amacı konusunda dini şuurun ve ahlaki değerlerin etkisinin ne kadar belirleyici ve işlevsel olduğunu göstermektedir. Yine, sanat, tıpkı konuşma gibi önemli bir iletişim aracı olduğu gibi insanlığın ilerlemesi, mükemmelleşmesi ve yetkinleşmesi için de önemli bir işlev görmektedir. Bu bakımdan, o,

insanların, sanat yoluyla hem geçmişteki hem de bugünkü öncü insanların yaşadıkları estetik duyguları yaşamalarına imkân vermektedir. Sanatın, özü gereği insanları birleştirdiği ve birbirine bağladığı gibi onları barış, kardeşlik ve mutluluk içinde bir arada yaşatmak gibi amaçları da vardır.

Sanat, "din bilincini hayata geçiren duyguları aktaran" (Tolstoy 2007) bir araç veya dini şuuru ve ahlaki değerleri yansıtan duyguları farklı formlarda ve çeşitli şekillerde insanlara ulaştıran, bunların gelişmesine ve güçlenmesine katkıda bulunan soylu bir etkinliktir. Hiç şüphesiz ki, sanat, estetik duygu ve değerleri insana aktarmanın ötesinde bir anlam derinliğine ve genişliğine sahiptir ki, bu da "mutluluk"tur. Hayat ve insanla iç içe olan, hayatın gözelerinden damıtılarak gelen bir etkinliğin basit bir araç olarak görülmesi bizatihi sanatın doğasına ve temel karakteristiğine de terstir.

Ayrıca, Tolstoy, sanatın temelini teşkil eden "güzellik" yerine, onun merkezine ve özüne "dini şuur"u koyar ve bir bakıma "dini sanat"tan, diğer bir deyişle, "Hıristiyan Sanat"ından söz eder. (Tolstoy 2007) Bu bakımdan, sanat felsefesi bağlamında "insan duygularının değerlendirilmesinde ana ölçüt her zaman din", "din bilinci" veya "Hıristiyan bilinci" olmalıdır. (Tolstoy 2007) Tolstoy'un düşünce dünyasında sanatın niteliği, dini ve ahlaki değerlere, bu değerlerin ne kadar başarılı ve etkili bir biçimde duygularla sanatsal formlara dönüştürülmesine ve aktarılmasına bağlı görünmektedir. Hemen belirtelim ki, burada sözü edilen ahlak, dini ahlaktır. (Tolstoy 2005) Dolayısıyla o, sanat ve sanat duygusu ile dini şuur arasında organik bir ilişki olduğunu vurgular. Sanatın, din ve ahlakla etle tırnak ilişkisi gibi sıkı bir ilişki içersinde olması, doğal olarak onun hem tanımında hem de temel işlevinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Başka bir deyişle, kendi sistematiği ve mantığı içinde din ve ahlaka dayalı bir sanat anlayışı, ister istemez, dini anlayışı ve ahlaki değerleri yansıtan bir öze ve içeriğe sahip olmak durumundadır.

Tolstoy, Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ilk dönemlerde Hz. İsa'ya karşı sevgi, saygı ve acıma duygularını öne çıkaran, onun örnek kişiliğini merkeze alan ve bunları dile getiren dinsel söylemleri, *iyi sanat* veya *Hıristiyan sanatı* olarak kabul ederken, kişisel haz ve tutkuları öne çıkaran duyguları yansıtan bütün sanat yapıtlarını da *kötü sanat* olarak nitelendirmekte ve buna şiddetle karşı çıkmaktadır. (Tolstoy 2007) Ne olursa olsun, Hıristiyanlığın özünü ve ruhunu yansıtmayan herhangi bir sanat yapıtının gerçek sanat hüviyetine haiz olamaması, Tolstoy'un sanat anlayışını ve sanat felsefesini oldukça dar ve sübjektif bir anlam alanına hapsetmektedir.

i- Sanatın Özü: Güzellik mi Yoksa Dini ve Ahlaki Değerler mi?

Acaba Tolstoy, sanatın temeline niçin *güzellik* yerine dini ve ahlaki değerleri koymaktadır? Bilindiği üzere, "iyi" ve "güzel", dolayısıyla bunların

yansıması olan etik değerler ile estetik değerler arasındaki ilişkinin kapsamlı bir şekilde araştırılması ve ele alınması Antik Yunan Felsefesiyle başlar. Bu kavramlar, birbirinden farklı ve ayrık değil, özdeştir; bir bakıma biri diğerinin aynısıdır. (Platon 2003, Tunalı 1996) Bu bakımdan, Yunan felsefesinde "güzel ve iyi aynıdır. Güzel olmayan iyi ve iyi olmayan güzel düşünülemez, böyle bir şey saçmadır." (Tunalı 1996) İyi ve güzel, diğer bir deyişle, etik değerler ile estetik değerler başından beri sanat felsefesinde bir ve aynı şeyler olarak kabul edile gelmiştir. Dolayısıyla sanat felsefesi açısından bakıldığında sanatın özünde *güzellik* ve onun insan ruhunda yarattığı *estetik haz*, bunun yansıması ve açımlanması olan *estetik değerler* bulunmaktadır.

Acaba Tolstoy, sanat felsefesinde genel kabul gördüğü gibi sanat anlayışının temeline niçin "güzellik" olgusunu değil de, *dini şuuru* koymaktadır? Sanatın özünü teşkil eden güzelliğe, o, niçin bu kadar şiddetle karşı çıkmaktadır? Her şeyden önce, Tolstoy, Platon, Plotinos ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozlarından estetiğin kurucusu olarak kabul edilen Baumgarten'e dek "iyi" ile "güzel"i eşdeğer gören birçok düşünürün anlayışlarını (Bozkurt 1995) özetledikten sonra, sanat felsefesinde bu iki kavramın bu şekilde algılanmasına ve yorumlanmasına şu gerekçelerle temelden karşı çıkar:

> İyi, yaşamımızın sonu hiç gelmeyecek, en yüce amacıdır. İyi nedir, hiç bilmesek, iyiden hiçbir şey anlamasak da, yaşamımız iyiye –yani Tanrı'ya- yönelişten, iyiye doğru atılıştan başka bir şey değildir. İyi, gerçekten de metafizik açıdan bilincimizin özünü oluşturan temel kavramdır. İyi, tanımlanamayan, ama kendisinden başka her şeyi tanımlayan kavramdır. Güzele gelince, insanın hoşuna giden şeydir güzel. *Güzel kavramı, iyi kavramıyla bağdaşmak şurada dursun, hatta sanki onunla karşıt anlamlı gibidir; zira iyi kavramı çoğu tutkulara egemen olmayı içerir; güzel ise bütün tutkularımızın temelini oluşturur. Kendimizi güzele verdikçe, iyiden uzaklaşırız.* Biliyorum, bu vurgulama yapıldığında hep manevi güzellikten söz edilir; ama hiç kuşkusuz bir sözcük oyunu yapılmaktadır burada, çünkü manevi güzellikle kastedilen şey, elbette iyi'dir. *İster manevi güzellik deyin, ister iyi, bu kavram güzellik denildiğinde kastedilen şeyle hiç bağdaşmadığı gibi, çoğu kez ona taban tabana terstir.* (Tolstoy 2007)

Öyle görünüyor ki, Tolstoy, *iyi* ve *güzel* hakkında sanat felsefesinde genel kabul gören anlayışın aksine bir düşünce sistematiğine sahiptir. Buna göre bırakın iyi ve güzelin bir ve aynı anlama geldiğini, aslında bu kavramlar, kelimenin tam anlamıyla kendi özgün bağlamı içinde oldukça farklı ve birbirine karşıt bir anlam örgüsüne işaret etmektedir. Bu bakımdan, onların aynı anlama gelmesi imkânsızdır. Dolayısıyla Tolstoy'un güzellik kavramına yüklediği anlam, tamamen *olumsuz* veya *kötü* şeyleri ima etmektedir ve bu bakımdan, onun ilgili kavrama yaklaşımı oldukça sübjektiftir.

İkincisi, Tolstoy, sanat felsefesi açısından bakıldığında güzellik kavramının

hala insan için bir muamma olduğunu, sanat konusunda kafa yormuş olan dünyanın önde gelen sanatçı ve estetikçilerin bu kavramın içeriğini açık ve seçik bir biçimde ortaya koyamadıkları, özü itibariyle onu bir tür "haz duyma" şeklinde algıladıkları veya hazza indirgedikleri, dolayısıyla güzelliğin objektif bir tanımının yapılmadığı görüşündedir. (Tolstoy 2007) O, eleştirilerinin devamında şunları kaydetmektedir:

> Gerçek sanata bir tanım getirmek, sonra da falanca türden yapıtlar bu tanımın kapsamı içine giriyor mu, girmiyor mu ve buradan yola çıkarak sanat nedir, ne değildir konusunda bir yargıya varmak yerine, belli bir grup insanın –her nedense- hoşuna giden belli bir takım yapıtlar sanat sayılıyor ve sanatın tanımı da özellikle bu yapıtları içine alacak biçimde yapılıyor. (Tolstoy 2007)

Tolstoy, önce, herkesin kabul edebileceği ortak ve objektif bir sanat tanımı yapmak, ardından da sanat yapıtlarını bu tanım çerçevesinde değerlendirmek gerektiği kanaatindedir. Ona göre, sanat felsefesi ve estetik üzerine kafa yoran düşünürlerin, salt belli bir zümrenin ortaya koyduğu sanatsal yapıtlardan hareketle sanatı tanımlama çabası, yanlış ve yanıltıcı bir tutumdur. Çünkü "*dinsel bilinçten* kaynaklanan yüce duyguları yansıtma amacı taşıyan sanat etkinliklerinin yerini, belirli bir gruba en yüksek hazzı verme amacı taşıyan sanat etkinliği" almış ve "sonuçta uçsuz bucaksız sanat alanı içinde, yalnızca belli bir gruba haz veren etkinlikler sanat olarak adlandırılmıştır." (Tolstoy 2007) Tolstoy'un bugünkü sanatın ve sanatsal yapıtların önemli bir kısmının sadece belli bir elit zümrenin ortaya koyduğu etkinlikler olduğu şeklindeki yaklaşımının doğru ve haklı olan tarafları olmakla birlikte, sanat ve sağduyu adına savunusu yapılamayacak tarafları da bulunmaktadır. Onun belli bir sınıfın sanat anlayışına ve sanatsal yapıtlarına karşı çıkmasının temelinde, öyle görünüyor ki, bu insanların sanat anlayışlarının özünde dini ve ahlaki değerlere yer vermemek, onların duygularını samimi ve içten bulmadığı için bu duyguların yansıması olan sanatsal yapıtları da gerçeğin bir uzantısı olarak görmemek, bu değerlere karşıt bir tavrı yansıtmış olmaları da etkili olmuş görünmektedir. Durum böyle olunca, şu veya bu biçimde ortaya konan sanatsal yapıtların ve buna bağlı olarak gelişen bir sanat anlayışının insanoğlunun ortak duygularını yansıtması, onları derinden etkilemesi, mutluluk ve esenliğe götürmesi, birleştirici ve bütünleştirici bir işlev görmesi, hayatla içli dışlı olması, dolayısıyla evrensel bir öz taşıması mümkün değildir. Bu açıdan haklı görünen Tolstoy, bize şu açıdan da haklı değil gibi gelmektedir: Sanat tarihine bakıldığında sanatçıyı maddi ve manevi olarak destekleyen, koruyan ve sanatın gelişmesine katkıda bulunanların başında genelde maddi durumu iyi olan, sanata ve sanatçıya sevgi besleyen belli bir zümrenin var olduğu bilinen bir gerçektir.

Tolstoy, bugüne dek sanatın her kesimden sanatçıyı ve insanı ikna edebilecek objektif bir tanımının yapılmamış olmasını, sanatın özüne ne olduğu belli olmayan *güzellik* kavramının konulmuş olmasına bağlar. Nitekim ona göre,

> Sanatın ne olduğu sorusuna estetikçilerden aldığımız hemen hemen her yanıt, sanatın amacı güzelliktir, güzelliği ondan duyduğumuz hazla algılarız, sanattan haz duymak iyi ve önemli bir şeydir'e indirgeyebilecek bir yanıttır... Sanat üzerine dağ gibi kitaplar yazılmış olmasına karşın, bugüne dek sanatın doğru dürüst bir tanımı yapılamamıştır. Nedeni de, sanat kavramının temeline *güzellik* kavramının konulmuş olmasıdır. (Tolstoy 2007)

Tolstoy, sanatı tanımlarken izlenen yöntem kadar onun işlevi ve merkezine konulan ana düşüncenin de büyük bir önem taşıdığı kanısındadır. Buna göre, bugüne dek sanatın genel geçer bir tanımının yapılamamış olmasının asıl nedeni, sanatın özüne ve temeline güzellik kavramının konulmasından başka bir şey değildir. Bu sorunu aşmak için o, daha önce de vurguladığımız gibi, sanatın temeline güzelliği değil, dini şuuru ve ahlaki değerleri koyar. Bu durum, doğal olarak sanatın alışıla geldiğimiz tanım ve işlevini, dolayısıyla sanat anlayışını da değiştirecek ve dönüştürecektir. Acaba sanatın formunu ve özünü dine (Hıristiyanlığa) göre dizayn etmek, ilgili sorunun aşılmasına, bir bakıma sanatın objektif bir tanıma kavuşmasına imkan verir mi? Aslında, Tolstoy, sanatın merkezine güzellik kavramının konulmasını ve bu kavrama yüklenen anlamın sübjektif veya öznel olduğunu eleştirirken, kendisinin de aynı şekilde sanatı oldukça sübjektif (Hıristiyan Sanatı) bir tarzda ele almış olması, sanatın anlam alanını daraltmaktadır ve bu bir tutarsızlık ve çelişki örneğidir. Diğer bir deyişle, burada hem eleştiride bulunanın temel tutumu, hem de eleştiriye konu olan şeye bakıldığında mantıksal olarak aynı kapıya çıkan bir (sübjektiflik) sorun(u) taşıdıkları görülmektedir.

Üçüncüsü, kanaatimizce, Tolstoy, Hıristiyan öğretisinin dayandığı mevcut dinsel referansların ve bu alanda otorite olarak kabul edilen bazı kilise babalarının güzellik konusundaki olumsuz tutumlarının etkisi altında kalmıştır. (Aydın 1992) Açıkça dile getirmemesine rağmen, Tolstoy, güzellik ile insanın şehevi gücü ve maddi-dünyevi tutkuları arasında bir bağlantı olduğunu ima etmektedir. Bu bakımdan, o, güzelliği, gayri ahlaki duygulara, salt haz duygusuna ve egoist tutkulara eşdeğer olarak görmektedir. Gerçekten de sanat adına güzellik ile şehevi dürtüleri eşdeğer gören, güzelliği basit duygulara, tutkulara ve hazza indirgeyenler olabilir. Bu haliyle, bu görüşlerin sanat adına savunulması ve kabul görmesi elbette ki, mümkün değildir. Ne var ki, böyle bir noktadan hareketle sanat ve estetikle bir biçimde teması olan bütün sanatçıların güzellikten anladıkları tek şeyin Tolstoy'un iddia ettiği gibi basit bir haz olduğunu göstermez. Öyle anlaşılıyor ki, güzellik anlayışına bağlı olarak, o, "estetik haz"zı da basit ve sıradan bir haz duygusu olarak algılamış, bu bakımdan güzellik kavramı karşısında indirgemeci bir yaklaşımı benimsemiş, sanat felsefesinde bu kavramı basit bir haz duygusuna indirgediğini iddia ettiği düşünürlerin indirgemeci tavrını takınarak aynı çelişkiye kendisi de düşmüş görünmektedir.

Bu noktada indirgemeci bir tutum takınmak, genel olarak dün olduğu

gibi bugün de ne din ne de sanat adına kabul edilip savunulabilir. Oysa güzelliğin verdiği haz başka, şehvetin veya bu türden şeylerin verdiği haz ise çok daha başka bir şeydir. Güzellik adına ne varsa hepsi sevilir. Güzelliğin idraki insana haz verir ve o, başlı başına bir değerdir. (Gazâlî 1967) Güzelliğin basit bir haz meselesi olarak algılandığı savının, önemli ölçüde gerçeği yansıtmadığı, bu düşüncenin altında, güzellik karşısında yukarıda dile getirdiğimiz Hıristiyanlığın dini referanslarında öne çıkan olumsuz tutumunun yattığı rahatlıkla söylenebilir.

Güzellik meselesine son vermeden önce yanlış anlamaya meydan vermemek için bir hususun altını çizmekte yarar vardır. O da şudur: Bu yazıda Tolstoy'la ilgili eleştiri konusu ettiğimiz sübjektivizm, onun estetik tecrübesi veya sanatsal objeler karşısında takındığı öznel tavır değil, Hıristiyan kültürü dışında kalan sanatsal yapıtları yo k sayması, onları ötekileştirmesi ve gerçek sanat eseri olarak kabul etmemesi şeklinde ifade edilebilir. Bir sanatçı, Tolstoy'un yaptığı gibi, belki doğal olarak kendi kültür ve dinsel dünyasında ortaya çıkan sanat eserini öne çıkarabilir. Ancak bu, sanatçıya diğer dinsel ve kültürel havzalarda ortaya çıkan sanat eserlerini, gerçek sanat eseri olarak kabul etmeme ve onu dışlama hakkını vermez.

ii- Sanat-Özgürlük İlişkisi: Sanattan Özgürlüğe Uzanan Yol

Dini referanslara aşırı bir biçimde vurgu yapan bir sanat anlayışı ve bu anlayışa uygun olarak meydana gelen sanatsal yapıtlar, insanoğlunun özgürlüğüne katkı sağlayacak bir yapısal bütünlüğü ortaya koyabilir mi? Kendi sistematiği ve mantığı içinde dini şuurun ve ahlaki değerlerin bu denli belirleyici ve etkin olduğu bir sanat anlayışı, özgürlüğe çıkan yolu tıkar mı? Tolstoy, sanat üzerine düşüncelerini açıklarken, bir iki satırın dışında, özgürlükten ve sanat-özgürlük ilişkisinden açıkça söz etmemiştir. Ancak onun sanatı, ahlaki değerlere ve dini şuura dayalı bir anlayış çerçevesi içinde ele alması, özgürlük sorunsalına ilişkin bazı ipuçları orada bulabileceğimizi ima etmektedir. Dolayısıyla burada sanat-özgürlük ilişkisini ele alırken ve tartışırken, Tolstoy'un çok sınırlı da olsa hem bu konudaki atıflarını hem de ilgili ipuçları dikkate almamız meselenin idrak edilmesi ve açıklığa kavuşması bakımından büyük önem taşımaktadır.

Tolstoy, sanatsal yaratıcılığın en temel gerekliliklerinden birisinin, sanatçının her türlü önyargıdan uzak, tam anlamıyla özgür olması gerektiğine işaret etmektedir. (Tolstoy 2007) Bu ifade, onun sanat ile özgürlük arasında ne gibi bir ilişki olabileceğine ve sanatın özgürleştirici bir işlev görebileceğine ilişkin bazı önemli imaları içinde barındırmaktadır. Bilindiği gibi, her türlü önyargı, özgürlüğü kısıtladığı için sanatçının özgün eser vermesi veya yaratıcı olması da mümkün olmaz. Bu bakımdan, sanatsal özgürlük ile yaratıcılık arasında doğru orantılı, son derece önemli

ve öncelikli bir ilişkinin olduğu açıktır. Dolayısıyla sanatçının özgün ve yaratıcı yapıtlar ortaya koyabilmesi için önyargılardan ve bir takım blokajlardan olabildiğince arınmış ve kurtulmuş olması gerekir. Özgün ve otantik sanat yapıtları yerine sanata benzer şeylerin ortaya çıkmasında önyargıların etkisi ve rolü küçümsenmemelidir. Ayrıca, sanatçının yetenek ve becerileri bir takım önyargılar tarafından bloke edildiği için yine yaratıcı eserler ortaya çıkmayabilir. Sanatsal özgürlüğü daha ortaya çıkmadan önce yok eden önyargılar, iç kaynaklı (insanın iç dünyasından) olabileceği gibi dıştan da gelebilir. Nerden gelmiş olursa olsun, bu bariyerler, sanatın, sanatçının, sanatsal duygu ve düşüncelerin en büyük düşmanıdır. Bu, sanatı, sanat ve estetik duygusunu, estetik değerlerini, daha başlamadan bitiren, yok eden, yok sayan bir şeydir.

Mesleği ne olursa olsun, her insan, az veya çok bir önyargıya sahip olduğuna göre, bir sanatçı ne ölçüde önyargılarından uzaklaşarak sanatsal yapıtlar ortaya koyabilir? Bir sanatçının sanatsal faaliyet süreci içinde iken bütün önyargılardan uzaklaşması mümkün müdür veya ne ölçüde mümkündür? Bir sanatçıdan hayatı boyunca bütün önyargılarını bir çırpıda bir tarafa atmasını beklemek anlamsız ve doğal olmayan bir çabadır. O zaman, belki, bir sanatçı eserini ortaya koyarken bütünüyle değil de, 'mümkün olduğu kadar önyargılarından arınmak suretiyle sanatsal faaliyetlerde bulunması gerekir' demek, daha doğru, daha doğal ve daha rasyonel bir tutumdur. Bu bağlamda 'bütün önyargılardan kurtulmak', ideal olanı veya olması gerekeni, 'mümkün olduğu kadar önyargılardan kurtulmak' ise olanı veya pratik olanı yansıtmaktadır. Önyargılardan uzaklaşmak ve yaratıcı özü açığa çıkarmak için sanatçının iç dünyasında olduğu kadar dış dünyasında da özgür bir ortamda sanatsal faaliyetlerini yürütmesi gerekir.

Ayrıca, Tolstoy, sanatın en hayati ve dikkate değer işlevinin, insanları özgür kılmasında ve onlar için bir özgürlük alanı açmasında ortaya çıktığına işaret eder. (Tolstoy 2007) Bu durumda sanat, hem sanat faaliyetinin içinde bulunan ve onu bizzat tecrübe eden, estetik tecrübeyi yaşayan sanatçılar, hem de bu faaliyetin dışında olan ve onun özgürleştirici atmosferinde yaşayan, sanat yapıtıyla şu veya bu biçimde karşı karşıya kalan insanlar için bir özgürleşme alanı açabilen ve özgürleştirici bir işlevi önceleyen bir potansiyele sahiptir. Bu, sanatsal özgürlük kadar bireysel ve toplumsal özgürlüğü de öne çıkaran ve ima eden bir misyondur. Bu bakımdan sanat, sanatçının her türlü önyargıdan uzak, tam anlamıyla özgür olmasını istediği kadar birey ve toplum için de özgürleştirici bir öz taşımaktadır. Dolayısıyla sanatla özgürlük arasında karşılıklı bir iletişim ve etkileşim, bir bakıma interaktif bir ilişki olduğu ortadadır.

Özgürlük, sanatın doğasında vardır veya doğası gereği sanat özgürleştirici bir öz taşır. Bu nedenle, sanatın belli bir forma kavuşturulması sürecinde sanatçı belki de kendisini en çok özgür hissettiği anı yaşamaktadır. Sanatsal eylemler, devam ettiği sürece özgürlük de onunla birlikte ve onunla iç içe geçmiş, yan yana ve el ele vermiş olarak varlığını ve etkinliğini sürdürmektedir. Bu, belli ölçüde ilgili sanat eseri karşısında estetik

duyguları harekete geçmiş olan insanlar için de geçerli bir durumdur. Sanatçı, estetik duygularını iç dinamiklerinden özümseyerek açığa çıkarırken, hayal dünyasının engin ufuklarında dolaşırken ve potansiyel güçlerini harekete geçirirken olabildiğince özgür olmalıdır.

Estetik duyguların açığa çıkması, soyuttan somuta, potansiyel alandan gerçeklik alanına geçerken yatağında akan su, havada uçan kuş, suda yüzen balık kadar doğal ve yalındır. Çünkü sanat, ancak doğal olduğu kadar özgür bir alanda ve ortamda kendini ifade etme imkânı bulabilir. Eğer estetik duygular, bu şekilde ortaya çıkmamışsa, ortada yapay, felsefi ve estetik derinlikten yoksun bir tortudan başka bir şey yok demektir. Sanat, hem açığa çıkarken, hem de belli bir forma kavuştuktan sonra özgürleştirici, ufuk açıcı ve özgün karakteristiğini kaybetmez. Kaybettiği anda da ister istemez gerçek bir sanat eseri olma hüviyeti de kaybetmiş olur. Bu bağlamda özgür bir kalp ve zihne sahip değilseniz, sanatçı da olamazsınız.

Herhangi bir sanatçı, sanat eserini istediği gibi tasarlayıp ortaya koyma özgürlüğüne, bir bakıma geniş anlamda bir özgürlüğe sahip midir? Yoksa bu noktada onu bağlayan, sınırlandıran ve dikkate alması gereken bir takım ilkeler var mıdır veya olmalı mıdır? Daha önce birkaç kez vurgulandığı gibi, Tolstoy'un sanatı, dini şuura ve ahlaki değerlere bağlı olarak *iyi sanat* ve *kötü sanat* şeklinde bir ayrıma tabi tutması, sanatın özüne bu şuuru yerleştirmesi ve onu temel kriter yapması, özgürlüğün, sanat ve dinle yakın bir ilişki içinde olduğunu da ima etmektedir. Bu demektir ki, sanat, din ve özgürlük üçlüsü arasında son derece önemli ve vazgeçilmez bir ilişki vardır. Burada dini şuur ve ahlaki değerler, sanatı etkilediği ve sınırlarını belirlediği gibi doğal olarak sanatsal özgürlüğü de etkilemek ve sınırlarını belirlemek durumundadır. Buna göre dini şuura ve ahlaki değerlere uymayan, bunları yansıtmayan estetik duygular, kötü sanatı, yansıtanlarsa iyi sanatı temsil edeceklerinden dolayı burada sanatçı, geniş anlamda bir özgürlük anlayışından çok dar anlamda bir özgürlük anlayışına sahip olacak, sanatsal yapıtlarını da bu çerçeveye bağlı olarak ortaya koyacak demektir. Dolayısıyla Tolstoy'un sanatla ilişkili olarak işaret ettiği ve altını çizdiği özgürlük, geniş anlamda bir özgürlükten çok dar anlamda bir özgürlüktür.

O, geniş anlamda özgürlüğü veya böyle bir özgürlük düşüncesine sahip olan insanı şöyle tanımlar: "Özgür bir insan, dünyevi ya da ilahi hiçbir buyruğa uymak zorunda" (Tolstoy 2007) değildir. Sanat felsefesi açısından geniş anlamda özgürlük, sanatçının hiçbir ilkeye bağlı kalmadan dilediği gibi sanat yapıtlarını ortaya koyabilmesine işaret etmektedir. Dar anlamda özgürlük ise, sanatçının, ahlaki değerlere ve başkasının özgürlük hakkını çiğnememe ilkesine bağlı olarak sanatsal faaliyet içinde bulunması demektir. Dar anlamda özgürlüğün sınırları daha çok "sorumluluk" ilkesi kapsamında çizilirken, geniş anlamda özgürlüğün sınırları ise belli ölçüde "sorumsuzluk" ilkesine göre belirlenmektedir. Sanatçının sanatsal yapıtlarını ortaya koyarken alabildiğine özgür olması

gerektiğini söylemek veya bu bağlamda geniş anlamda bir özgürlükten söz etmek, hem özgürlüğün tanımına ve özüne hem de sağduyuya terstir. Hangi alanda ve konuda olursa olsun, "düşünce hürriyeti sorumluluklarla sınırlanmalıdır." (Duralı 2009)

Bu yüzden, bir sanatçı, "ben istediğimi yaparım ve yaptığım ahlaki bir denetime tabi tutulamaz" diyemez. Çünkü "sanatkâr bir insandır, bir eylem ortaya koyar. Bu eylem beşeridir ve her beşeri eylem gibi o da ahlakın denetimine açık olmak zorundadır." (Aydın 1996) Dolayısıyla sanatçı, sanat adına sınırsız bir özgürlüğe sahip olduğunu gerekçe göstererek içinde yaşadığı toplumun ve insanlığın ortak değerlerini ve özgürlük hakkını ıskalama hakkına sahip değildir. Böyle bir tutum takınmak, insanların bireysel ve toplumsal özgürlük hakkını ihlal etmek ve ortadan kaldırmak demektir. Sanatçıya son derece geniş bir özgürlük veren bir sanat anlayışı, diğer insanların ve toplumun özgürlüğünü daraltıyor veya kısıtlıyorsa, böyle bir sanat veya sanat anlayışı, nasıl özgürleştirici bir öz taşıyabilir ve özgür bir ortamın oluşmasına katkıda bulunabilir? Diğer bir deyişle, toplumun kültürel ve ahlaki değerleriyle çatışan ve bu değerlere ters düşen bir sanat anlayışı, nasıl özgürleştirici işlev görebilir? Burada bir tarafı alabildiğine özgür kılan, diğer tarafı da tam tersine alabildiğine özgürlükten mahrum eden ironik ve çelişkili bir düşünce dizgesi bulunmaktadır. Sanatçı toplumun özgürlük hakkına saygı duyduğu gibi aynı şekilde birey ve toplum da sanatçının özgürlük hakkına saygı duyarsa, sorun ortadan kalkabilir. Buradaki ince çizgi, karşılıklı "saygı" esasına dayanmaktadır. Bu bakımdan, sanatçı, eserini ortaya koyarken hem özelde içinde yetiştiği toplumun ve hem de genelde insanlığın dini, ahlaki ve kültürel duyarlılıklarını hesaba katacak, insanlığın ortak değerlerinin gelişimine ve güçlenmesine zemin hazırlayacak ve katkıda bulunacak bir çaba içinde olmalıdır.

Tolstoy'un sanat düşüncesinde bu türden hassasiyetlerin altının çizilmesinin doğru, güzel ve önemli bir çaba olduğunu düşünüyorum. Ancak onun bunların sadece belli bir dinsel kültür havzasında yaşayan insanlar için geçerli olduğunu vurgulaması, sanatın evrensel nitelikleriyle kesinlikle bağdaşmaz. Hangi kültür ve medeniyet havzasında yetişmiş olursa olsun, sanatçıların, en azından bütün insanlığın temel hassasiyetlerini dikkate alan evrensel ahlak ilkelerine uymaları, onların sanatsal özgürlük haklarını ortadan kaldırmadığı gibi sanatçının özgürlük sınırının çizilmesinde nasıl bir yönteme başvurulması gerektiği konusunda da bize bir fikir verebilir.

Tolstoy, kötü sanatın insanlığı, dolayısıyla birey ve toplumu ahlaki açıdan çözülmeye maruz bıraktığını, yozlaştırdığını ve basitleştirdiğini çeşitli örnekler vererek ortaya koymaya çalışır. Buna göre, çıkar ilişkilerine ve hazza dayalı, samimi ve derin duygulardan yoksun, her türlü şiddeti, cinselliği ve gayri ahlaki tutumu meşrulaştıran, bu şekilde bireyi, toplumu ve sosyo-kültürel değerleri yozlaştıran, dahası sadece belli bir sınıfın sanatsal öngörülerini öne çıkaran yapıtlar, kesinlikle gerçek sanat

olma özelliği taşıyamazlar. Bu şekilde bir tutum içine giren sanatçı da sanat açısından özgürlüğünü kötüye kullanıyor, birey ve toplumun, hatta insanlığın özgürlük düşüncesini ihlal ediyor demektir. Dolayısıyla Tolstoy'un sanatsal özgürlüğü oldukça sınırlı bir alana hasretmesinin altında tamamen dini ve ahlaki kaygılar yatmaktadır.

Peki, bu kaygılar ne ölçüde haklıdır ve gerçeği ne kadar yansıtmaktadır? Özellikle bu kaygılarla özgürlük arasında ne türden bir ilişki vardır? Bilinen bir hakikattir ki,

> Her dinin, büyük çapta kendi tesiriyle oluşmuş bir kültür çevresinde doğup büyüyen sanatkâr üzerinde etkili olması kadar tabii bir şey olamaz. Din, sanatın hem formuna, hem muhtevasına, hem de sanat türlerinden bir kısmının ön planda, diğer bir kısmının ise arka planda tutulmasına tesir eder. Bu hükmü te'yid etmek için her dini kültürden birçok örnek gösterilebilir. Mesela Yahudilik ve İslam, eski Yunan antropomorfizmini temsil eden sanat eserlerine iltifat etmemiştir. Hıristiyanlık da önceleri aynı tavrı takınmış, ama ortaya 'helenleşmiş' bir din anlayışı çıkınca mücadeleyi kaybetmiştir. (Aydın 1992)

Öteki dinlerde olduğu gibi, Hıristiyanlık da doğal olarak işlevsel olduğu topraklarda sanatı ve sanat eserlerini etkilemiş ve bu noktada belirleyici bir rol oynamıştır. Bu bağlamda Hıristiyanlığın oluşturduğu kültür havzasında yetişmiş olan Tolstoy'un da bundan az veya çok etkilenmiş olması gayet doğaldır. Onun sanatı, dini ve ahlaki duyarlılıklarla ilişkilendirmesi önemli ve haklı olmakla birlikte, bunun sanatın genel yapısını yansıtmadığı, dini ve ahlaki referanslara aşırı vurgu yaptığı, daha da önemlisi oldukça sübjektif bir tutumu öne çıkardığı da bir gerçektir. Burada sanat deyince, bundan sadece dar anlamda "Hıristiyan Sanatı"nın anlaşılması, hem öteki dinlerin etkileriyle ortaya çıkan sanat anlayışı, hem genelde dinin dışında başka faktörlerin etkisiyle gelişmiş olan sanat anlayışı, hem de sanatın evrensel niteliği bağlamında açıklanması oldukça güç, belki de imkânsız olan bir noktaya işaret edilmektedir. Tolstoy, meseleyi daha özel olan Hıristiyan ilahiyatı çerçevesinde değil de, en azından din felsefesi bağlamında biraz daha genel bir perspektiften yola çıkarak ele almış olsaydı, belki onun sanatın temeline Hıristiyanlığın değerlerini koymasını ve böyle bir sanat anlayışını öne çıkarmasını anlamak ve savunmak biraz daha kolay olabilirdi.

Bununla birlikte, Tolstoy, sanat konusunda neler düşündüğüne açıklık getirmeye çalışırken, bize sanki Hıristiyan Sanatı'nı bütün sanatların temeli yapma ve evrensel sanata giden yolun buradan geçtiğini savunma gibi bir anlayışı ima etme çabasındadır. Oysa merkezini Hıristiyan kültürünün ve ahlakının teşkil ettiği bir sanat anlayışı, diğer bir deyişle, Hıristiyan Sanatı, doğası gereği hiç kimseye onu geniş anlamda savunma, açıklama ve evrensel bir sanat gibi takdim etme gücü ve hakkı veremez. Ancak bu, belli bir dinin etkisi altında ortaya çıkmış ve gelişmiş olan bir sanatın milli ve yerel unsurlar yanında evrensel uzantılarının olmayacağı anlamına da gelmez. Dinsel bir sanat, yerel nitelikleri yanında evrensel

ölçekte öne çıkan ve kabul gören nitelikler de taşıyabilir. Ne var ki, bu, o sanatın bir bütün olarak evrensel bir öz taşıdığını ima etmez.

Sonuç

Sonuç olarak, Tolstoy, sanatın özünü teşkil eden "güzellik" kavramı yerine "dini şuuru" ve "ahlaki değerleri" koymuş, sanatı "dini sanat" veya daha özel bir adlandırmayla "Hıristiyan Sanat"ı şeklinde algılayan oldukça sübjektif bir yaklaşımı benimsemiştir. Onun güzelliğe, dolayısıyla "estetik haz"za karşı olumsuz bir tutum takınmasının temelinde genelde dini ve ahlaki kaygılar yatmaktadır. Bu bakımdan sanat, dini ve ahlaki duyguları, bunlara ilişkin değerleri insanlara aktaran, bu değerleri geliştiren ve güçlendiren bir işlevi yerine getirmektedir. Dolayısıyla sanat, Hıristiyanlığa özel referansla dini ve ahlaki mesajları insanlara ileten bir öze ve bir misyona sahiptir ki, bu da Hıristiyan Sanatı'dır. Böyle bir perspektif, sanat felsefesi bağlamında hem indirgemeci, son derece dar bir sanat anlayışını ve oldukça sınırlı bir özgürlük fikrini öne çıkarmakta, hem de sanatın evrensel niteliği, özü ve temel işleviyle tam olarak bağdaşmamaktadır.

Tolstoy, haklı olarak sanatın doğası ve özü gereği, hem sanatçılar hem de sanat yapıtlarıyla yüz yüze gelen diğer insanlar için özgürleştirici bir işlev gördüğünü ve onlara belli bir özgürlük alanı açtığını vurgular. Bu bağlamda biz de, değerlendirme kriterleri ve doğası, tamamen dini ve ahlaki değerlere göre temellendirilmiş ve belirlenmiş böyle bir sanat anlayışından, *sınırlı da olsa*, özgürlüğe bir yol çıkabileceği kanaatindeyiz. Ancak bu, geniş bir yol değil, oldukça dar, diğer bir deyişle patika bir yoldur.

Burada geniş anlamda bir özgürlük anlayışından çok insanların temel haklarını ve gereksinimlerini bir bütün olarak değil de, belli ölçüde ve sınırlı düzeyde karşılayabilecek bir özgürlük anlayışının gelişebileceğini vurgulamak gerekir. Diğer bir deyişle, Tolstoy'un sanat anlayışı açısından bakıldığında sanatçıların sanatsal faaliyetlerini yerine getirirken sahip oldukları özgürlük, sınırları dini şuur ve ahlaki değerlerle çizilmiş, *oldukça dar ve sınırlı bir özgürlüktür*. Bu denli dar bir özgürlük alanının, sanatçının ve insanların sahip oldukları temel özgürlük haklarını yeterli düzeyde ve gerektiği gibi onlara kullanabilme imkânı vermeyeceği açıktır. Dolayısıyla oldukça sınırlı ve kısıtlı bir özgürlük anlayışı, doğal olarak sanatçı için olduğu kadar birey ve toplum için de ancak sınırlı bir özgürlük alanı açabilir. Bu bağlamda özü ve doğası gereği sanat, özgürlüğün hem bireyin ve toplumun hafızasında ve iç dünyasında, hem zihinsel alandan toplumsal alana yansımasında, hem de dış dünyada özgür bir ortamın, açık ve geniş bir alanın oluşmasına katkıda bulunmayı ima etmektedir. Dolayısıyla sanat eserlerinin dışa yansıttığı estetik hazzın, estetik değerlerin ve estetik derinliğin etkisiyle, insanın iç dünyası ve zihinsel yapısı değişip dönüşmekte, bir bakıma özgürleşmekte, böylece o, daha geniş bir anlam ufkuna ve daha derin bir içsel yapıya sahip olabilmektedir.

Sanatsal özgürlüğün, hem sanatkârın, hem de sanat yapıtlarından etkilenen insanların önüne yepyeni bir koridor açabilmesi ve onları geniş bir anlam ufkuna taşıyabilmesi için özgürlüğün sınırlarının Tolstoy'un öngördüğünden *biraz daha geniş* tutulması gerekir. Bunu yaparken hesaba katılması gereken temel kriter, *sorumluluk* ve *saygı* ilkesi olmalıdır. Bu ilke, klasik tabirle "bir insanın özgürlüğü başkalarının özgürlüğünün başladığı yerde biter" veya "özgürlük hakkını kullanırken başkalarının özgürlük hakkını ihlal etmeme" anlayışına dayanmalıdır. Bu bakımdan, sanatçı, sanat alanında geniş anlamda özgürlüğe veya özgürlüğünü dilediği gibi kullanma hakkına ve yetkisine sahip değildir. Çünkü o, içinde yaşadığı topluma, toplumun tarihi ve kültürel kodlarına, ahlaki duyarlılıklarına, hatta genelde bütün insanlığa karşı sorumludur. Sanatçı, ancak böyle bir sorumluluk kapsamında özgürlük hakkını kullanarak sanat faaliyetinde bulunabilir. Çünkü özgürlüğün doğasında ve özünde *sorumluluk, saygı* ve *empati* gibi son derece önemli ilkeler bulunmaktadır.

Sonuçta, sanat ve özgürlük, birbirine çok şey borçludur. Sanat, belli ilkeler doğrultusunda özgür olmayı gerektirirken, özgürlük de sanatı ve sanatçıyı besler, motive eder, onlara estetik bir derinlik katar; sanatçının yaratıcı ve özgün olmasına katkıda bulunur. Böylece sanat, insanın, insan ve hayatla, orada olup biten olay ve olgularla, özellikle hayatın estetik boyutuyla, daha dinamik, daha içli dışlı ve daha kalıcı bir ilişki kurmasına, hayatı bir bütün olarak kuşatan estetik bir bakış açısı ve derinlik kazanmasına yol açar. Bu da insan için daha renkli, daha zengin içerikli ve daha mutlu, dolayısıyla daha kaliteli bir hayat (felsefesi) demektir. Bu bakımdan, aralarında farklılık ve belli bir otonomluk olmakla birlikte, din, ahlak ve sanatın amacı aynıdır: İnsanın mutluluğu.

Yrd. Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, sahinefil52@hotmail. com, shefil@inonu. edu. tr.

Referanslar:

Aydın, Mehmet S. 1992. *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları.

Aydın, Mehmet S. 1996. Sanatçı Toplumun ve Ahlakın Önünde Ayrıcalıklı Bir İnsan Değildir, *İzlenim* 32 (İlkbahar): 73–76.

Begoviç, Ali İzzet. 2008. *Doğu ve Batı Arasında İslam*, Çev.: Salih Şaban, İstanbul: Nehir Yayınları.

Bozkurt, Nejat. 1995. *Sanat ve Estetik Kuramları*, İstanbul: Sarmal Yayınları.

Duralı, Teoman. 2009. *Sorun Çağının Anatomisi*, Haz. : Mehmet S. Genç, İstanbul: Şule Yayınları.

Garaudy, Roger. 1996. İslam Sanatının İçinden Dinamik Bir Resim Sanatı Doğabilir, *İzlenim* 32 (İlkbahar): 11.

Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed. 1967. *İhyâ Ulûmi'd-Din*, Kahire, IV.

Hegel, G. W. F. 1975. *Aesthetics: Lectures on Fine Art,* Oxford, I.

Platon. 2003. *Devlet,* Çev.: Sabahattin Eyüboğlu-M. A. Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Tolstoy, L. N. 2007. *Sanata Nedir?,* Çev.: Mazlum Beyhan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Tolstoy, L. N. 2005. *Din Nedir*, Çev.: Zeynep Güleç, İstanbul: Akvaryum Yayınları.

Tunalı, İsmail. 1996. *Grek Estetik'i,* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Avangard Sanatın Toplumsal Etkileri

Şule Gece

Kuşkusuz sanat ve toplum ilişkisinde, sanatın içinde yaşadığı toplumsal bağlamdan bütünüyle kopuk olduğunu iddia etmek oldukça cüretkar olur. Yine aynı şekilde, sanat toplumun istek ve ideallerinin somutlaşmış bir gösterenidir demekte yine aynı şekilde iddialı ve cesur bir yaklaşımdır. Kuşkusuz, sanat, içinde yaşadığı çağın buhranlarını,açmazlarını yada istek ve ideallerini görmezden gelemez. Bu anlamda sanat eserleri üretildikleri toplumsal bağlamdan ve bu bağlamın değişkenliğinden soyutlanamaz. Ancak, bu bağlamın unsurları dinamik ve karmaşık bir sistem oluşturdukları ve bu unsurların farklı hızlarda değişmelerinden dolayı, " sanatçı için, ilişki üretim işleminin kendisidir, halk için ilişki ise, bağlam içindeki algı işlemidir." (Gortais, 2003: 1242) algılama işlemi, anlama işleminden daha fazladır ve bizde bu nedenle sanat ile görmemiz gereken ama göremediğimiz, kavrayamadığımız gerçekliği keşfetmeye çalışırız. Bu anlamda Goethe'nin resim sanatı ile ilgili olarak ; " resim, insanın görebileceği ve görmesi gereken, ama çoğunlukla göremediği şeyi karşımıza getirir." (Batur, 2002: 228) ifadesi önemlidir. Görme bu anlamda insanda aldatılması en kolay duyu olarak değerlendirildiği ve görme yöntemi değiştiğinde insanın nesne yada evren ile kurduğu ilişki de değiştiği için, görmenin her zaman düşünme ile olan ilişkisinin kaçınılmazlığı bu anlamda görme tarihinin bir felsefe tarihi olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir. Sanat, bu anlamda içinde yaşadığı toplumun gerçekliğini farklı bir tutumla dile getirebilir. Sanatçı algılaması ve halkın algılaması aynı olmadığı halde, önemli olan, " her sanat çalışmasının kendi yolunda tüm insanların duygularının içinde çınladığı ve her kişinin farklı bir yolla ona dokunabileceği bir zevki sağlayabileceğidir." (Gortais, 2003: 1243) modern insan sanat nesnesi yoluyla bu zevki tatmayı ve olağandan kurtarılmayı bekler. Sanat, işte bu kurtuluşu, insanı, olağandan ve olağan algılamasından kurtarmak suretiyle gerçekleştirir. insanı ideal olan ile, şeylerin özü ile, yani bir tür tinsel hakikat ile ilişki içinde olma konumuna geçirir. Ancak sanatın kurtuluşu da kolay gerçekleşmemiştir. Özellikle Fransız devrimine kadar olan süreçte, sanatçının zanaatçi ile eşdeğer konumda tutulması, yaptığının basit el işçiliği olarak değerlendirilmesi ve çağın yönetim anlayışına uygun eserler vermesi beklentisi, sanatın özgürlükçü ve yaratıcı doğasıyla çelişen nitelikler olarak görülmelidir. Çünkü sanat özünde bir protestodur, bir başkaldırıdır. Bu protesto, olağana, yönetimlerdeki bozukluklara, kurulu düzendeki geleneksel aksaklıklara karşı koyan bir manifestodur. Bu anlamda avangard hareketler, böylesi bir isyan içinde düzensizliğe karşı modern insanın rasyonalist gelişmişliğinin ve kendi öz bilincinin gerçekleştirilmesinin birer dışavurumudurlar. Fransız devrimi

kişi hak ve özgürlüklerini güvence altına alırken, aynı zamanda sanatçının kendini özgür bir birey olarak dilediğince ifade etmesinin de yollarını açmıştır. Immanuel Kant'ın güzel sanatlar ve zanaatler ayrımından hareketle, devrimin özgürleştirici etkileri ile sanatçı "sanat için sanat" manifestosunu hayata geçirmiş; " 1836 yılında Victor Coussin, sanatçı bağımsızlığını yasa olarak Fransız Parlamentosunda yasalaştırmıştır." (Turani, 2006: 41) zaman içerisinde sanayileşmeye bağlı olarak artan teknolojik gelişim, modern dünyanın ilerlemeye duyduğu eğilimi güçlendirmiştir. Rasyonel bir tarihsel sürekliliğin, eskiyi yıkan yeniyi inşa etmeye çalışan avangard hareketleri ile desteklenirken, avangardın kelime anlamı olan öncülük ve muhafızlık gibi, çağdaşlığı destekleyici ve ilerlemeci bir tavrı benimsemiştir.Ancak bu statik olmayan, ilerlemeci ve modern sanatsal dünya aynı zamanda ciddi problemleri de beraberinde getirmiştir. Dinamik olmak, modern dünyanın hareketli ve hızlı değişimlerinin sergilendiği bir arena iken, bu değişim modern insanın denetlenemeyen sanayileşme ve teknolojik hız karşısındaki algılamasını da etkilemiştir. Modern insan yalnızlaşmış ve yalıtılmış dünyasında, ilkel insanın doğa karşısındaki korkusu ve güçsüzlüğüne, değişimin yarattığı belirsizlik ve endişe duyguları ile karşılık verir.

Modernizm, bir dizi inançlar sistemidir. Bu inançlar, özellikle iyimser bir çabaya işaret etmektedir. Modern sanat, insanlarda depresif duygular oluşturmadan, onlarda bir çeşit dinginlik ve zihinsel yatıştırma görevi üstlenmiştir. İnsanları gevşeten, dinlendiren ve barış dolu bir dünya inancını diriltmeye çalışan bu çabalar, savaşların getirdiği yıkımlardan sonra en çok gereksinen şey olmuştur. Bu yıkımlar sonrası, yaşanılan çıplak şiddeti ve gerilimi, yapıtlarına duyarlı ve barışçı eylemler yoluyla aktaran Kübistler, sanat tarihçilerince varolan en son optimistler olarak anılmışlardır:

> Normal sanat tarihi, şiddet anlatımını kabul eden söylevlere kalkışmaz. Onun yerine Kübizm, genel masumluğun kutlamasını betimlemektedir. Bolşevik devrimi ve Birinci Dünya Savaşının doğum kaygılarından bağımsız, özgür optimistik sanat gibi Kübizm, diğer bir deyişle, la belle epoque nin üretimlerinin bir karakteristiğini betimledi. (Hertz, 1990: 150)

Kübistler, gelecek yıllar için iyi bir dünya öngörüsü içinde hareket etmişlerdir. Modern dünyanın her tür anlatımının özgürleştirici ve mümkün olanın en iyisi olabileceği inancına duyulan tam güven, ne yazık ki, savaş öncesi sosyal iklimin kötüleşmesi ile son bulmuştur. Daha sonraki yıllarda ortaya çıkan avangard hareketler ise, savaşın sonuçlarına şahit olmanın getirdiği yıkımları bizzat yansıtmaktadır. Bu nedenle, modern düşünce içinde iyimser duygular barındırırken, avangard hareket, her zaman daha kötücül bir dünya ve varoluşsal problemlerle mücadele eden insan gerçeğine işaret etmiştir. Ancak, avangard harekete olanak tanıyan şeyin, modernliğin geniş düşünme bilinci olduğuna dikkat edilmelidir:

> Modernlik düşüncesi, elinden geldiği kadarıyla hem geçmişin

> radikal bir eleştirisini, hem de geleceğin değerlerini ve değişime açık olmayı vurgular. Özellikle de son iki yüzyıl boyunca, edebiyatı, sanatı ve politikayı içine alan çeşitli sahaları ve avangardın agnostik metaforunun tatbikini tercih eder. Avangard, direk olarak, modernliğin daha geniş bilincine minnettardır, çok dikkatli bir anlamda azimlilik, cesaretlendirici ön araştırma ve daha genel bir düzlemde, gelenekler üstü içkinlik ve zamanın son zaferindeki güven, transendental bir biçimde belirlenmiş olarak değişmez ve sonsuz olarak gözükmeyi dener. O, gelecekteki olaylar için mücadele kahramanca avangard ve bir öz bilinç mitini mümkün kılan ilerleme düşüncesinde, uzun süreli güven ve zamanla modernliğin kendi ittifakı ve birleşimidir. Tarihsel bir biçimde avangardlık, modernlik fikrinin yapıcı elementlerini sahneye koymayla ve onları devrimci bir etosun köşe taşlarından biri yapmayla başlamıştır. Böylece, 19.yy' ın ilk yarısı boyunca ve daha sonra, politik ve kültürel olarak avangard düşüncesi, modernliğin güçlü bir biçimde ütopyalaştırılmasından ve radikalleştirilmesinden biraz daha fazla bir şeydir. (Calinescu, 1987: 95)

Modernizm, geçmişi ütopyalaştırmaz, ama geleceği ütopyalaştırdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. O, geçmişin değerlerini yıkmak üzere ele alırken, geniş bir tarihsellik eleştirisini ruhunda taşır. Geleneğin, kendinden olmayanı ezdiği zaman periyodunu, avangard hareketler ile eylemsel bir saldırganlığa dönüştüren modernizm, avangard' ın devrimci ve yok edici nihilistik inancına kuşkuyla bakar. Çünkü, avangard bu aşırı olumsuz eylemeleriyle, zaman içinde kendi temel dayanaklarını bile yok etme noktasına sürüklenir. Dolayısıyla, biz rahatlıkla avangard hareketin, modern düşünme ile ortak noktada buluşmasının aynı ruhu paylaştıklarına açık bir gösterge olduğunu düşünebiliriz. Ancak bu ruhu elbette her zaman paylaşmazlar:

> Modernitenin daha geniş kapsamında, avangardın tek bir özelliği yoktur. Ama bu iki hareket arasında önemli farklar vardır. Avangard, her yönde modernlikten daha radikaldir, nüanslara daha az toleranslı ve daha az esnektir, doğal olarak hem kendini zorla kabul ettirmede hem de kendi kendini yok etmede de dogmatiktir. Avangard, modern gelenekten bütün unsurlarını pratik bir biçimde ödünç alır ama aynı zamanda onları tahrip eder, onları gözünde büyütür ve onları çoğu tahmin edilmeyen kontexler içine yerleştirir ve böylece onları tamamıyla tanınamaz hale getirir. (Calinescu, 1987: 95)

Peter Bürger, modernizm ile avangard hareket arasındaki en önemli benzerliği yabancılaşma kavramında bulur: "Her iki de, sanatçının topluma ve kendine yabancılaşmasıyla burjuva zihniyeti karşısında aldığı tavırları ifade ederler." (Bürger, 2004: 14)

Burjuva sanatı, içe yönelik yoğunlaşmayı ve sanatta seçkinci bir estetizmi beraberinde getirmiştir. Bu yüksek değerlere ve içsel yoğunlaşmanın düşünmeden ve sorgulamadan sadece burjuvanın gereksindiği şeyi yani dinlendirme işlevini yerine getirmesi durumuna karşı çıkan, avangard

sanatçılar, sanatın bu amatörce durumdan kurtarılmasına çabalamışlardır. Yapıtın keskin bir bakış açısıyla kavranması ve üzerinden kolayca gidilecek bir eğlence aracı olmaktan uzaklaştırılması için düşünen, fakat estetize etmekten kaçınan bir bakış önerilir. Sanat hayat birlikteliğini savunan avangard sanatçılar, burjuvanın elitist anlayışını ortadan kaldırmaya çalışırlar:

> Burjuva toplumunda, sanat fenomeninin kendini tamamen açması ancak estetizmle gerçekleşmiştir, tarihsel avangard hareketleri de, bu estetizme tepki göstermiştir. (Bürger, 2004: 55)

Ancak bu estetizmin olumlu olduğunu düşünen ve burjuva toplumundaki sanatı savunan Madan Sarup, bu estetize etmenin bugün pek çok değeri yitirmememize neden olan olumlu bir niteliği olduğunu ifade etmiştir:

> Sanatın yaşam pratiğinden uzaklaşması sayesinde bugün yaşamın dışında kalan değerler (insanlık, doğruluk, dayanışma)sanata hapsedilmeleri sayesinde korunabilmişlerdir. Burjuva toplumunda sanat, daha iyi bir yaşam imgesi tasarlayıp, yürürlükte olan kötü düzeni protesto eden aykırı bir roldedir."(Sarup, 2004:202)

Elbette sanat, hemen hemen her dönemde insani değerlerin doğru yansıtılmasına çabalayan bir bakış açısını onaylasa da, ekonomik tekeli elinde bulunduranların sanatı kendi doğrularını ifade eden bir araç olarak değerlendirmeleri kaçınılmaz olmuştur. Bu nedenle burjuvanın sadece kendine özgü olduğunu düşündüğü bu değerleri diğer tabakalarla paylaşmak istememesi ve para ile boş zaman lüksünü elinde bulundurmaları sanatsal bakış açılarındaki ikilikleri artırmıştır. Bu nedenle her ne kadar Madan Sarup, burjuvanın sanat ile bu değerleri koruyabildiğinden bahsetse de, bu daha sonraki yıllarda da sanat üzerindeki ekonomik tekelci politikanın baskınlığını sürdürmesine olanak tanıyacaktır. Nitekim, sanatsal üretimi sadece burjuvazinin takdir edebileceği inancı, ayrılıkçı dünyanın kapılarını açan ikili eğlenme biçimlerinde de kendini göstermektedir:

> 1900'ler de bir gösteride orta sınıf ve çalışanlar birlikte otururlardı. Şehirlerin uygarlaşması ve sanatın yönünün değişmesi bazı şeylerin değişmesine neden oldu. Kitle kültürü modern şehirlerde hala çok fazla bir ikiliği işletmektedir; işçi sınıfı eğlencesi ve orta sınıf eğlencesi. Bu ikilik, 1900-1940'lardan kitle isteklerini anlamamıza anahtardır. 1800'lerden önce çalışan sınıf kitle kültürü kırsal folklor ile eş anlamlıydı, ve bütün şehir yaşamı ile ilişkili değildi...1840'larda özellikle orta sınıfın romantik edebiyatı türedi, şehirlerde işçi eğlenceleri ile, halk geleneğinin çoğu tahrip edildi. 1860'lardan sonra bu değişti. Şehirlerde çalışanlar için maaş ve boş zaman marjinalliği gelişti, orta sınıf kültüre yeterince rakip, yeni pazarlar ortaya çıktı. Gittikçe, bir ikili şehirsel yada diyalektik kültür kolaylıkla eğlenme de de görüldü. Bu ikilik avangardın desteklenmesine ve hem de ideolojik boğulmaya yardım etti. (Hertz, 1990: 249-250)

Her konuda yapılan keskin ayırımlar avangard sanatı beslemiştir. Ancak unutulmamalıdır ki, tarih içindeki bu tarz sert ayırımlar, zaman içinde eski serliğini kaybetmeye veyahut tekeli ellerinde bulunduranların, diğerleri ile münasebetini kaçınılmaz kılan bir takım koşulları gerekli kılmaktadır. Avangard, bu tekelciliğe ve kaçınılmaz olarak kendini duyuran kültürel tek yönlülüğe karşı koyar. Sonuçta insanın birleştiği nokta ortak yalnızlığıdır. Bu ortak yalnızlığın kendini dışa vurduğu sanat, yaşamın tam içindedir. Ancak bu ortak yalnızlığa çare bulmak için yola çıkan avangard, sanatı yaşama ve insana yaklaştırmak için hareketi vurgularken, kendini içinde bulunduğu kültürden yalıtmıştır. Bu da John Dewey ve Gadamer gibi isimler tarafından sanatın kendisini üreten kültürden yalıtılmaması gerektiği düşüncesiyle hoş karşılanmamıştır: "Avangard sanat, kendini kültürün karşısına koyar ve kendini orijinal dahilerden oluşan bir elit kesimin ürünü olarak görür." (Sarwell, 2006: 106)

Ancak avangard harekete dahil isimlerin, hiçbir tevazu göstermeden kendilerini dahiler olarak nitelendirmelerinin temelinde, sanat eleştirmenlerinin rolü azımsanmayacak bir derecededir. Kendilerini içinde bulundukları kültürden yalıttıklarını düşünen avangard sanatçılar, özellikle sermaye tekelini elinde bulunduranlara karşı açtıkları savaşlarda süngülerini yerlere düşüreli uzun zaman olmuştur. Eskiden sanatçının varlıklı olması fikrine dahi tahammül edemeyen bu elitist ve aktivist gruplar, sermaye piyasasının canlanması sonucu bundan pay alır duruma gelmişlerdir. Özellikle postmodern sanat piyasasının bu tarzdan sermaye girdileriyle kendini dönüşüme sokması neticesinde, avangard sanatçılar elitist yaklaşımlara itibar etmeyen, toplumun ortak değer ve zevklerini yansıtan aktivist olmayan çeşitli mecralara sürüklenmişlerdir. Dolayısıyla, her ne kadar modern sanata dayanak noktası olmak bakımından ayrıcalıklı olsa da, avangard hareketlerde, kendilerini rutin dayatmaların ortasında bulduklarından piyasaya teslim olmuşlardır. Bundan dolayı, sanat eleştirmenlerinin biçtikleri değere göre rant sağlayan yeni "taklit dahiler" dolaşıma sokulmuştur:

> Avangard çalışmalar yavaş yavaş modern sanat hareketinin başlangıcı olarak tanımlanıyor ve birbirlerinden uzak sanatçılar bir araya geliyordu. Bunların arasında, hızla farklılaşmış eserler yeniden tanımlanmaya çalışılıyordu;hala avangard olarak ortaya çıkan, bu biçimde adlandırılan ve ona bu adı veren eleştirmenlerdi. (Cauquelin, 2005: 36)

Bu eleştirmenler, yetkinin kaynağının konusunda sorun yaratmıştır. Özellikle de sanatçıya lisansını kimin vereceği konusunda. Ve bir diğer sorunda estetik gözlemci veya eleştirmen galeride bulunan şeyi tanımlamak veya yansıtmakla mı sınırlıdır veya o, nesnenin orada bulunup bulunmaması gerektiğini de yargılayabilir mi? Bir kez sanatçı eleştirmenin estetik yargılamaya dair temel işlevine teslim olduğunda eleştirmen bunu nasıl geri alacaktır. Örneğin eleştirmen veya esere bakan kişi sınırı sert çizip bu bir alafranga bir sanat eseri değil derse bu durum yetkinin gasp

edilmesi gibi eleştirmeni lisansız bir sanatçıya dönüştürebilir. Dolayısıyla avangard çalışmalar, sanat eserinin ve estetik ölçütlerin kriterlerinin neler olduğunu tenkit eden bir sürece dönüşmüştür. Ve bu sanatın gerçek doğasının ne olduğu, ve sanat eserini sanat eseri yapan şeyin ne olduğunu düşünmeye sevk etmiştir:

> Gündelik dünyadaki tüm nesneler temel olarak estetik düşünmeye değerse onları seçmek için sanatçıya ve izole etmek için müzelere gerek yoktur. Kişiler mutfaklarında ucuz sanat objeleriyle çevrildiğinde herkes kendinin sanatçısı ve her yerde müze olacaktır. (Fröhlıch, 1998: 17)

Avangard sanat, toplumdaki temel değerleri eleştirel gözle yeniden bir okumaya tabi tutarken, aynı zamanda onların gerçek değerlerini görmeye davet eden bir bakış açısı içinde olmuştur. Sanat eserini ve sanatın doğasını gerçek anlamda görmeye davet eden bir bakış açısı bunun için gerekirse yıkıcı olmak gerektiğini vurgulamıştır. Bu adeta Derridacı bir bakış açısından tüm değerlerin yapısöküme uğratılmasına benzetilebilir. Sanat, yaşama taşınmış ve yaşam alanları sanat eserlerinin gerçek değerini takdir edecek, seyirciyle buluşturulmuştur. Bu kısaca, sanatın sokağa döküldüğü ve takdiri izleyiciye teslim eden yeni bir salınımdır.

Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, D.T.C.F., gecesule@gmail.com.

Kaynakça

Richard Hertz, Klein M.Norman, *Twentieth Century Art Theory-Urbanısm, Politics, and Mass Culture*, Prentice Hall,,USA 1990

Matei Calinescu, *Fıve Faces Of Modernity*, Duke University Pres,Durham 1987 USA

Peter Bürger, *Avangard Kuramı*, çev. Erol Özbek, İletişim Yayınları, İstanbul 2004

Madan Sarup, *Postmodernizm ve Postyapısalcılar*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2004

Crispin Sartwell, *Yaşama Sanatı Dünya Tinsel Geleneklerinde Gündelik Hayatın Estetiği*, Çev.Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2006

Anne Cauquelin, *Çağdaş Sanat*, çev. Özlem Avcı, Dost Kitabevi Yayınları,Ankara 2005

Fanchon Fröchlıch, Aesthetic Parodoxes of Abstract Expressionism and Pop Art, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol.42, 1998

Yaşamı Anlamanın *Organon*u Olarak Sanatta Empati

Tayfun Torun

Bu bildiri, Wilhelm Dilthey'ın sanat anlayışını merkeze alarak, sanatın, insanın özgürleşimini sağlamada oynadığı rolü tartışmaktadır. Sanat ile özgürleşim arasındaki ilişkinin mahiyetini tartışmaya geçmeden önce belirtilmelidir ki: Sanat, bir yandan insanın yaşam dünyasını kuran momentlerden biri iken, öte yandan ait olduğu bu varlık alanını kendi varlık bütünlüğünde ihtiva etmesi bakımından ikili bir karaktere sahiptir. Yüzyıllardır süre gelen sanatsal faaliyetlerin üzerine söz söylediği alan, kendisinin de ait olduğu insanî varlık alanından başkası değildir. Açıktır ki, her defasında insanî varlık alanına dair fenomenlerin özel bir dille ifade edildiği sanat eserinin malzemesi, insanın varlık bütünlüğünü kuran momentler ve bu momentler arasındaki dolayımlı ilişkiler ağıdır. Bundandır ki, sanatın hakikati olarak adlandırabileceğimiz şey, insanın varlık alanının üzerini örten sisin, özel türden bir dil aracılığıyla kaldırılmasıdır. Buçıkışnoktasıitibariylesanat,biryandaninsandünyasının bir fenomeni ve aynı zamanda insan dünyasının fenomenleştirilmesidir. Dolayısıyla, bu konuşmada sanatın özgürleşim fonksiyonu, insan dünyasının anlaşılmasında ve yeniden biçimlendirilmesinde Dilthey'ın felsefesinde bir *organon* olarak işlev görmesine bağlanacak ve bir yeti olarak "empati"nin yeri ve önemi gösterilecektir.

Tekil bilimlerin ortaçağın sonlarında bağımsızlıklarını ilan etmelerine karşın bunlardan toplumu ve tarihi konu edinenlerin 18. Yüzyıla kadar metafiziğin güdümü altında kaldığı gerekçesiyle Dilthey, bireysel ve tarihsel/tinsel olanla ilgili güvenilir bir bilgiye ulaşmak için felsefi bir temellendirmeye gereksinim olduğunu iddia eder. (Dilthey 1999, 13). Bu bağlamda, Doğa bilimleri ve insan bilimleri ya da insanı konu edinen tin bilimleri arasında kesin bir ayrım yapılmasını öngören düşünüre göre, tin bilimlerinin yaşadığı bunalımın temelinde metodolojik bir eksiklik yer alır. (Palmer 2002, 143). Tin bilimlerinin nesnesini kaybetmesinin veyahut da nesnesine dair söyleyecek bir söz bulamamasının nedeni, kendisine özgü bir metodolojiyle insanı varlık bütünlüğünde, tarihsel olarak kavrayamamasından kaynaklanmaktadır. Yeni metot, doğa bilimlerinin kullandığı açıklama metodu değil, anlama olmalıdır. Palmer'in ifadesiyle,

> açıklamak bilimler içindir, ama içi ve dışı birleştiren bir fenomene yaklaşmak ise anlamaktır. Bilim tabiatı açıklar, beşerî çalışmalar ise hayata dair ifadeleri anlar. Anlamak ferdi unsuru kavrayabilir, ama bilim her zaman ferde, bir genele, bir tipe ulaşma aracı olarak

> bakar. Bir ferde özellikle sanatta kendi iyiliği için değer veririz, ve biz isteyerek onun kişiliğindeki fenomeni anlamaya zaman ayırırız. Ferdin içsel yaşantısına çeken bu ilgi tabiat bilimlerinin davranış ve işleyişine göre kökten zıt bir yerde bulunur. Beşerî bilimler, Dilthey'ın iddiasına göre, bilimlerin indirgemeci nesnelliğinden ayrılıp 'hayatın' insan deneyiminin bütünlüğüne döndürmesi için bir anlama metodolojisi oluşturmak zorundadır (Palmer 2002, 145-146).

Dilthey'ın tin bilimlerinin temeline yerleştirdiği sanat, halihazırda yaşayan insanın anlaşılabilmesini, tarihsel bütünlüğü içinde kavrayabilmesini olanaklı kılan bir etkinlik olarak, insana yaşamını varolduğu haliyle anlayabilme ve onu daha farklı bir şekilde kurma olanağının ilk basamağını oluşturması bakımından önemlidir. Bu bağlamda, Sanatın neliğini kavramaya çalışan bir kimse zorunlulukla, farkındalığı derece derece gelişen bir *yaşam-deneyimi* içerisinde köklenmiş olan iki kavramı, "anlama" ve "yaşama" kavramlarını göz önünde bulundurmalıdır. Yaşamın kendi özünde irrasyonel unsurlar barındırdığı ve anlamanın da nesnel ölçütlerini belirleme açısından birtakım güçlükleri ihtiva ettiğini kabul eden Dilthey, felsefî çabanın, zihinsel olarak kavrandıkları ölçüde ikisini de olabildiğince açıklığa kavuşturma faaliyeti olduğunu ifade eder. Anlamanın yaşamayı gerektirdiğini ve bununla birlikte yaşamın da anlamayı içerdiğini iddia eden düşünür, her ikisinin de, ortak bir zeminde ve mütemadiyen gelişmekte olan unsurlar olduğunu altını çizer (Philipson 1958, 72). Dilthey'a göre, anlama ve yaşama sürecinin karşılıklı etkileşim temelindeki gelişimi, en iyi şekilde bu gelişimin nesnel ürünleri olan ifadeler üzerinden kavranabilir. Bu noktada yaşanan ilişkilerden kaynaklanan üç tür ifade biçimi ve bu üç tür ifade biçimine karşılık gelen üç tür yorumlama kategorisi bulunmaktadır. O, ifadeler ve kategorilerle ilgili düşüncelerini I. Kant'ın felsefesine yönelttiği eleştirilerden türetirken, Kant'ın kategorilerle ilgili analizini fizikî gerçekliğe ilişkin deneyimimizle sınırlamış olduğunu; oysa bu yaklaşımın, anlamlı bir şey olarak yaşam deneyimini de kapsayacak şekilde genişletilmesi gerektiğini iddia eder. Dilthey'a göre, söz konusu kategoriler, olayları belirli birtakım ilişkiler aracılığıyla yorumlamanın yolları olmak durumundadır (Cevizci 2006, 424). Tarihsel bir varlık olarak insanın yaşama ve anlama bağlamında ortaya çıkan nesnel ürünler olarak ifadeler, yine tarihsel bir bağlama atıfla yorumlanmalıdır. Başka bir ifadeyle, geçmiş, şimdi ve gelecek çizgisinde ele alınmalıdır.

İfadeler (expressions)	Yaşanan İlişkiler	Yorumlama Kategorileri
1) Eylem, toplumsal gelenekler	1) Geleceğe yönelen istek	1)Amaçlar/hedefler
2) Bilimsel düşünce	2) Geçmişin bilinci	2) Anlam
3) Sanat	3) Şimdinin hazzı	3) Değer

Tabloda yer aldığı şekliyle, *amaç* ya da *hedef* kategorisi, kendisiyle geleceği sezinlediğimiz veya öngördüğümüz; *anlam* ise, geçmişi anımsadığımız kategorilerdir. Dilthey üçüncü kategoriye ise, sanatla ilgisinde *değer* kategorisi adını verir. Philipson'ın yorumuyla düşünme ve hissetme arasındaki ilişkiler içindeki Diltheycı sanatın, dışsal realiteyi, ilk olarak onu geleceğe yönelen istekten ayırarak (eyleme karşıt bir biçimde) ve ikinci olarak da onu duygu ile renklendirmek suretiyle (bilime karşıt bir biçimde) zihinsel olarak kavranabilir kılan bir canlandırma (enliven) olduğu söylenebilir (Philipson 1958, 72). Yorumlama kategorisi dikkate alındığında, bu canlandırma, dışsal gerçekliğin değerinin ortaya konması, değerinin gösterilmesinden meydana gelmektedir. Şu halde anlama ve yaşama bağlamında sanat, anlama ve yaşamın irrasyonalitesi arasındaki ilişkilerin gelişim sürecinde kavranan bir içsel durumu bir dışsal ifade formu aracılığıyla sembolleştirmekten başka bir şey değildir.

Yaşamın bütünlüğünün kurucu unsurları olarak rasyonel ve irrasyonel arasındaki etkileşime gönderimle Dilthey, söz konusu iki momentin birini diğerine indirgeme girişimini saçma olarak değerlendirir. Estetik açıdan bu sanat görüşünün güçlüğü, rasyonel olanı tanımlamak ve irrasyonelin alanının sınırını çizmek için iki bakış açısını ayırma noktasındadır. Söz konusu iki moment arasındaki ilişkinin mahiyetini açıklayacak temel ölçüt ise, Dilthey tarafından sanatçıya biçilen ayrıcalıklı konumda aranmalıdır: Sanatçının dehası, gerçekliğin *özüne* dair bir kavrayış sunar ve bu kavrayışı, gerçekliğin özünü algı ve hissetme arasında zekice ve tutarlı bir düzenleme yoluyla ifade eder. Başka bir anlamda, içsel olan ve dışsal olan arasındaki denge, sanatçının dehası aracılığıyla kurulmaktadır. Sanatçının özü görme tavrı, özne ve nesneyi başka bir tarzda kavramanın yolundan başka bir şey değildir (Philipson 1958, 72). Nihai anlamda söylenebilecek olan, bu bakış açısından sanatın, imgelem aracılığıyla bir yaşam tasarımı –şimdi varolduğu şekilde olmak durumunda olmayan– öne sürmekte olduğudur.

Bir tür canlandırma etkinliği olarak sanatın, yaşama-deneyimini yalnızca resmeden değil, ona etki eden ve biçimlendiren bir işlevi vardır. Dolayısıyla biz, sanat eserleri üzerinden şimdiyi (yukarıdaki kategori tablosunun da işaret ettiği üzere, sanat 'şimdi' ile ilgilidir) ya da sanat eserleri üzerinden *insan*ın ya da başka bir şeyin ne olduğuna dair anlamamızı biçimlendiririz. Dolayısıyla o bir organondur. Yaşamın, insanî-tarihsel dünyanın anlaşılabilmesi için organon olarak sanatta insanlık kendisini bulur. "İnsanlık, sanatta bizzat kendisini bulur. Yaşama hakkında bir olgunluğa, şu veya bu derecede, onun içerisinde ulaşılır; ulaşılmış bir olgunluk (duygu ve düşünce zenginliği) her aşamada ve alanda insanlığı da geliştirir" (Dilthey 1999, 34). Sanat deneyiminin kendisi, yaşam ufkunu genişleten bir karaktere sahiptir. Dilthey'ın ifade ettiği üzere, "o, karanlık ve sert *iç gözlem*de içerilmiş yaşama bağlamını, *yeniden üretim*in aydınlık, yumuşak sferine yükseltir. O, yaşamın *bizim duyusal/doğabilimsel kavrayışımızdan daha güçlü bir kavrama potansiyeli içerisinde* nasıl

göründüğünü gösterir ve yaşamımızı özgül, gündelik faaliyetlerimizin dar çerçevesinden daha ötelere çeker, varoluş ufkumuzu genişletir" (Dilthey 1999, 35). O halde organon olarak sanatın yeri Dilthey'ın bu sözlerine istinaden şöyle ifade edilebilir: Kendisini tarih sürecinde gerçekleştiren insan açısından sanat, bu gerçekleştirmenin en yüksek düzeyini ifade etmektedir. Bu gerçekleştirme her şeyden önce tam da sanatsal yaratmanın alanında görünür hale gelir. O, tam da bu nedenle bir organondur.

Onun ifade ettiği üzere, sanat, yaşamayı anlamanın organonu ise, söz konusu anlamanın mahiyeti ne şekilde izah edilebilir?

> Her anlama bir yeniden üretimdir. Ve yeniden üretme ve anlama sürecini aydınlatmak için, *iç deneyim*den, kişiye özel durumların *yaşantısı*ndan yola çıkmak zorundayız. Ve açıktır ki şurada burada, parça parça yaşadığımız hallerin içsel bağlamı, hatta iç deneyimlerin birbiri içine geçmişlikleri, yaşantıda ortaya çıkar. Kişiye özel bir halin yaşantısı ile diğer kişinin ve halin yeniden üretiminin yaşantısı, sürecin çekirdeğinde artık türdeştirler (Dilthey 1999, 35).

Alıntının işaret ettiği temel olgu, bireysel/öznel yaşantılarımızın anlamada bir çıkış noktası olarak kullanıldığıdır. Böyle bir çıkış noktasından hareketle bir başkasının ya da bir tarihsel durumun anlaşılabileceğini iddia eden Dilthey, yeniden kurma sürecinde ortaya konan ürünün gerçekliğin kendisine tekabül etmesi hususunda bir tereddüde sahip değildir. Oysa tam bu nokta, kısaca anlamanın objektif bir şekilde gerçekleşebileceği noktasında Diltheycı teori oldukça fazla eleştiriye maruz kalmıştır. Dilthey teorisini desteklemek maksadıyla öncelikle *analoji* yöntemini incelemeye geçer. Ancak daha sonra bu yöntemin ideal bir anlama için yeterli olmadığı sonucundan hareketle *empati* kavramına yönelir.

> Her şeyden önce biz, bir diğer kişinin bir yabancı halin anlaşılmasını bir analojik çıkarımla sağlayabiliriz. Bu çıkarım, dışsal/fiziksel olandan *benzerlik* yoluyla *içsel* olana giden bir çıkarımdır. Burada kendi yaşantımızdaki içselin dışsal/fiziksel dışavurumdan o başkasının içselliğine, onun yaşantılarına, benzetme yoluyla geçeriz (Dilthey 1999, 36).

Anoloji yöntemiyle yeniden üretilen şey, Dilthey'ın ifadesiyle, "başkasının içselliğinin kendimizde kaba ve şematik bir temsili, yansımasından ibaret bir tasarım olmaktan öteye geçemez" (Dilthey 1999, 36). Ona göre, analoji yöntemi ile gerçekleştirilen yeniden üretim her ne kadar yakın bir sonuç verme olanağı içerse de, psişik yaşamın her defalık bağlamını hesaba katmak bakımından yetersizdir. Anolojik çıkarım aracılığıyla elde edilen çıkarım, mantıksal bir karakterdedir, oysa tam da bizim aradığımız yeniden üretim ya da yeniden kurma süreci bir yeniden yaşamadır. Ve tarihsel/tinsel dünyanın kendisi salt mantıksal açıdan anlaşılamaz, yaşanamaz. Ona göre, yeniden üretim ya da kurma ediminde *bağlam*ın bilgisi çok önemlidir. O halde, anlama ya da başka bir ifadeyle yeniden üretici veyahut da kurucu anlama Dilthey'ın "bulmacamsı bir fenomen"

olarak nitelediği *empati* ile olanaklıdır.

> Oyunu izlerken artık sadece tasarlamayız, sadece algılamayız; hatta oyun kahramanlarının psişik hallerini yeniden yaşarız. Ve psişik hallere bu içten katılma, şimdi artık hiç de bizim sahnede olup bitenlere duyduğumuz özel bir ilgi/çıkar bağından çıkmış değildir. ... Psişik hareketlilik ve refleksiyon arasındaki bir ilişkinin bulunduğu yerde, refleksiyon, hatta, bu yeniden üretici/kurucu/oluşturucu anlamaya, onun sessiz ve derinden akışının önünü kesen ve bu akışı engelleyen pek kaba ve pek sert türde bir set oluşturur. Aklı ve zihinselliği empatinin önüne koymak, insanı ve tinsel yaşamı anlamak bakımından, sanıldığının tersine, çoğu kez basbayağı engelleyicidir (Dilthey 1999, 37).

Sonuç olarak, yeniden üretici/kurucu/oluşturucu anlama empatik bağ kurmayı olanaklı kılmaktadır. "İnsanî ve tinsel olan şeyler hakkında kesinliği, o da bir dereceye kadar, refleksif/analitik yoldan değil, empati ve anlamanın yoluyla sağlayabiliriz" (Dilthey 1999, 37). Empati, bir disiplin olarak hermeneutiğin doğasının özsel ya da kurucu bileşenidir. Zira analoji yöntemi, önemli olmakla birlikte, Dilthey'a göre, anlama açısında yetersizdir. Bu istinaden örneğin, "bir Rönesans insanının içsel hali ile benim içsel halim arasında bir benzerlik olduğunu bizzat analojik çıkarım öğretemez, bu ancak empati ve anlama yoluyla sağlanabilir. Transpozisyonu (kendini bir başkasının yerine koyma) mümkün kılan bu içselleştirme hali, hermeneutiğin tüm kurallarının dayandığı temeli oluşturur.

Anlama özne merkezli bir etkinlik olması dolayısıyla, öznel bir etkinliktir. Sanatla ilişkisinde de Dilthey'ın ısrarla üzerinde durduğu nokta, kendi öznelliğimizle anlamanın objesi durumunda olan şeyin öznelliğinin iletişime geçmesi olarak öznelliktir. "Bir kahramanı veya dahiyi rasyonalite zemininde kavranabilir kılmayı denemek, nafile bir çabadır. Onlara ulaşmaya götüren en özgül yol, en öznel yoldur" (Dilthey 1999, 39). Başka bir söylemle, öznel yönümüzün, öznelliğimizin obje ile empatiye dayalı bir yaşantı temeli kurmasıdır. Yukarıda da belirttiğimiz üzere, öznellik konusu, anlamanın nesnel bir zeminde gerçekleşip gerçekleşemeyeceği hususunda birçoklarınca teorinin önemli bir açığı olarak değerlendirilir. Dilthey ise sanat felsefesine dair söyledikleriyle, başkaları tarafından bir açık olarak değerlendirilen öznelliği, sanatın ütopik yönüne teslim etmek suretiyle bir avantaj olarak görür.

Empati yoluyla diğer kişilerin durum/hal ve aidiyetlerinin yeniden üretimi, yaşama deneyiminin bizzat kendisinden farklı özgül çizgiler ve yönler de taşımaktadır. Dolayısıyla, onun bütün özelliklerini paylaşmamaktadır. Bu, sanat eserinin Dilthey felsefesinde sıradan bir yansıtma ya da *mimesis* olmadığının da bir göstergesi olmak durumundadır. "Bir sanatçının yarattığı dünya, bu dünyanın insanları, bu insanların içinde bulundukları özel haller, onların kederleri; kendi varoluşumuzun içinde bulunduğu bağlamdan, sanki özel bir alana aitlermiş gibi, kopukturlar da" (Dilthey

1999, 40). Buna dayanarak sanatın özgün ve özerk yanının özgürleştirici bir güç olduğunu Dilthey şöyle ifade eder:

> Sanatçının yarattığı dünya kendi içinde bağıntılı bir süreçtir; fakat bizim yaşamımızla hiçbir şekilde nedensel bir bağı yoktur. Bu yüzden sanatçı ile alılmayıcı arasındaki ilişki, Schiller'in doğru görmüş olduğu gibi, bir oyun ilişkisidir. Ciddiyet ve çalışma/iş, amaçlı yaşamımız bağlamında, bizim tarafımızdan uygulamaya konulmuş şeylerdir. Burada çok kez katı kuralların mengenesi içindeyizdir. Buna karşılık *oyun*, belirlenmiş psişik yaşamımızı serbest, neşeli bir etkinlik içine sokan şeydir. Ve oyun, yaşamanın amaçlara göre yönlenen sert bağımlılıklar ağı içerisinde, bu sert bağımlılık ağından dolayı sık sık kendini sıkışıp daralmış halde yiyip duran ruhumuzu özgürleştirir (Dilthey 1999, 40-41).

İnsan yaşamının alelade yansıtılmasından ibaret olmayan sanatsal etkinlik, alelade bir yeninden üretimden daha fazlasını içerir diyen Dilthey'ın felsefesinde, görme/gösterme edimini tipsel olan üzerinden gerçekleştirir. Onun ifadesiyle, "tipsel olanı görmek ve yansıtmak, olaylar/olgular içinde olup bitene kural verme hilesidir" (Dilthey 1999, 41). Nihai anlamda, tipsel olanı görme belirli bir form içerisinde görmedir. "Tipsel olanı görme, bir formdur. Sanat eseri, özellikle şiir, insanî tarihsel yaşam içindeki farklılıkların, derecelerin, yakınlık ve benzerliklerin tekerrürünü, tipsel olanı görme formu içinde yansıtır" (Dilthey 1999, 41). Dilthey *tip* kavramını, bir sınıf içinde ön plana çıkmış ortak yönlere gönderimle kullanır. Bununla birlikte ön plana çıkan özellikler kümesi de zamanla farklılaşabilen bir karaktere sahiptir. Bu özelliklerin farklılaşabilmesinden dolayı, ancak bir anlama etkinliği insanî-tarihsel dünyanın dinamizmine dokunabilir.

> Sanat, yaşamı ifade etmeye çalışır. İnsanî-tarihsel dünyanın tüm tekilleşmesi, bilimin onu bilmeye çabalamasından çok önce, ilk kez sanatsal yaratmada (poesis) anlamaya açılır. Sanat tipsel olanı yansıtır. Bu yüzden sanat insanî-tinsel olanı anlamanın organonu olurken; tümelci ve rasyonalist yönüyle bilim, bizzat bu tümelciliği ve rasyonalizmi yüzünden, bu insanî-tinsel olanı elden kaçırır (Dilthey 1999, 42).

Sonuç olarak, Dilthey'ın felsefesinde, sanatın tekilleşmeler ve tipseli ele alması bakımından tümelci-rasyonalist olanı konu edinen bilime önsel bir konumlandırmaya tabii olduğu söylenebilir. Onun söz konusu saptaması özellikle 20. yüzyılın bilim kavrayışında fazlaca anlam kazanmaktadır. Tekilci ve tipsel düşünme tarzından yoksun olan bilim, tek tekleri hesaba katmadığı için ortaya koydukları ve ürettikleriyle amacını aşan bir karakter sergilemektedir. Kendisi her şeyin üzerinde bir yere konumlandırıldığında bilim, *insan için olma* hedefinden uzaklaşır ve böylelikle çoğu durumda yıkıcı bir faaliyet olarak karşımıza çıkar. Dilthey'a göre, "insanî-tarihsel dünyaya özgü bir şey olarak tekilleşme, ancak tip kavramları ile kavranabilir" (Dilthey 1999, 43). Oysa bilim, tümel ve zaman-dışı

(*ausserzeitlich*) sınıf kavramlarını kullanır: Bitki, hayvan, hastalık, suç, tutku..gb. Tam da bundan dolayıdır ki, bilimin tarihsel bir varlık olarak insana, bu haliyle yardım edebilmesi söz konusu değildir. Bunun aksine, "...sanat, tekil ve tipsel olanın peşindedir ve o kişilerde, hallerde, ilişkilerde ve kaderlerde tipsel olanı ifade ve temsil etmeyi başardığı ölçüde insanî-tarihsel yaşamdaki tekilleşmenin kavranılmasında model olur" (Dilthey 1999, 43). Bu durumda sanat, kendisine bakılarak insana ve insanî olana dair *bir tür* bilgi edinebileceğimiz merci olmak durumundadır.

> Tipselleştirme ve bağlı olarak tekilleştirme, sanatsal yaratma, deneyimleri yoğunlaştırma ve bu deneyimlere düşünsel yoldan nüfuz etme imkânı sağlar; öyle ki sanatsal yaratma yaşama deneyimine sahip insanı edebileceği kadar tatmin edebilsin. Sanatsal yaratma okuyucunun veya dinleyicinin dünyayı anlamasına aracılık eder (Dilthey 1999, 43).

Sanatsal yaratmanın okuyucuya ya da dinleyiciye dünyayı anlamak bakımından aracılık ettiğini söylerken Dilthey, sanatın bu misyonunun, bireyin tekilliklerin labirentinde kaybolmasını önlemek bakımından önemli olduğunun altını çizer. Sanatsal etkinlikte, sanatçı kendine özgü bir dünya inşa eder; tam da bu inşa süreci, onun yaşamla olan bağının temelleri üzerinde gerçekleşir. Ve bu temeller üzerinden tekilliklerin labirentinde kaybolmuş, sıradan yaşamın kıskacındaki insana şimdiyi anlama ve bir değer biçme ve öteki alternatifine giden yolu açma görevini üstlenir.

> Sanatçı kendi üslup ve tarzı içinde, içinde figürlerin harekete geçtiği ve birbirine bağlandığı bir atmosfer, bir dünya oluşturur. Bu üslup ve tarz içinde, onun tüm psişik durumu ve psikesinden köklenen ve yaşam gerçekliğini kavrayışının dayanağı olan görüş noktası, ortaya koyduğu eserde en derin şekilde ifadesini bulur (Dilthey 1999, 44).

Dolayısıyla, her büyük sanat eserinin kendi içerisinde bir dünya olduğunu dile getiren Dilthey'a göre, sanatçının kurduğu bu dünya kendine özgü bir değer dağılımını ihtiva eder. Bir bakıma bu dağılım, sanatçının bir parçası, öznelliğinin bir yansımadır. Yaratılanlar, yaratıcılarının kanından, canından bir parçadır; ve sanatsal yaratmanın kendisi özellik olmadan tasavvur edilemez. Slogan bir ifadeyle, eser, sanatçının *Ben*inin bir yansımasıdır ve *Ben*in askıya alınması ya da pür nesnellik tiradları anlamsızdır. "Sonuçta, kişilerde, bağıntılarda ve yönelimlerde tipsel olan, zorunlu olarak sanatçının öznelliğiyle ilişkilidir ve bu öznellik her bir eserin bütününde işlevseldir" (Dilthey 1999, 45). Dilthey felsefesinde bu noktada devreye giren kavram, *tamalgı* (apperzeption)dır. Kavram, bütünlüklü, bağlama yönelik bir bakışı ifade eder. Tamalgı belirli bir tarihsel anda bir şeye yönelik izlenimler kapsamını, bütününü temsil etmektedir (Dilthey 1999, 46). Zira *tamalgı* nosyonu, sanatın mesajının anlaşılabilmesi için koşul olarak konumlanır:

> Ve resmi ressamın tamalgısından bağımsız şekilde görme konusundaki

> her çaba, başarısızlığa uğramak zorundadır. Çünkü ressamın tamalgısı kendi yaşamıyla başkalarının yaşamı arasındaki ilişkiye koşullanmıştır ve biz resmi ancak bu tamalgıya katılabildiğimiz oranda anlarız ve onu zaten sadece bu yolla anlarız. Kendimi bile, başkalarının yaşantılarını kendi içselliğimde hissetmek suretiyle anlarım. Ben buradan hareketle kendimin ve başkalarının yaşamlarında birbirine yakın çizgiler bulurum. Bir tip, böyle meydana gelir. Tekil olan özgüldür; tip ise özgül tekillerde ön plana çıkanların gerçek bir portresidir; bir figüratif resimdeki bir figür nasıl tekil kalabilir ki zaten! (Dilthey 1999, 46).

Tamalgıya dahil olabildiği ölçüde birey, sanat eserinin ve dolayısıyla sanatçının öznel bakışına ulaşabilir (Tapper, 343-344). Bu açıdan bakıldığında ayrıntılı bir serimini verdiğimiz Dilthey'ın görüşleri, çağımızda sanat eserleriyle alılmayıcısının arasındaki ilişkinin bir tür selamlaşmadan ibaret olduğu yerde, öznenin varolanı anlayabilmesi, ve ona yeni bir şekilde verebilmesinin koşulu olarak *tamalgı*nın önemine işaret etmektedir (Tapper, 343-344).

> Sanatçı, özellikle şair, sahip olduğumuz psişik güçlerin totalitesinden hareketle gerçekliğe yönelir. Burası açıktır. Ne var ki, o gerçekliği *idealize edebileceği* gibi, aynı gerçekliği tam anlamıyla *maddîleştirebilir* veya hattâ *deformasyona uğratabilir.* Bunu da tam bir tek yanlılık içerisinde, şu dönemde sembolizm, bu dönemde bir çeşit idealizm veya bir başka dönemde bir başka kavrayış tarzı altında yapar. Onun yaratıcılığının gerçekleşme koşulları ve ortamıdır bunlar. Bunların dışında veya üstünde herhangi bir yaratma koşulu ve ortamı yoktur. Ve artık tekilleşme açısından bakıldığında şu söylenebilir ki, her yaratma tarihseldir, tarihe içrektir ve bir tekilleşme içinde ve bir tekilleştirme edimiyle mümkündür. Yönelimsiz yaratma yoktur ve her ayartma yaşamı güçlendirir ve genişletir, anlayış gücümüzü arttırır ve gerçekliğin derinliklerine, artan tekilleşmeler yoluyla, bu demektir ki daha fazla sayıda ışıldakla bakmamızı sağlar (Dilthey 1999, 69).

Bundandır ki, sanat, yaşamı anlamanın, alıntıda da ifade edildiği üzere, gerçekliğe bakmanın farklı ve özel türden bir yoludur, o bir organondur.

Araştırma Görevlisi, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

Kaynakça:

Cevizci, Ahmet. 2006. "Wilhelm Dilthey." *Felsefe Ansiklopedisi* içinde, Ed. Ahmet Cevizci. 4. Cilt. 422-427. İstanbul: Ebabil Yayınları.

Çakmak, Efe E. 2003. "Adorno: Kitle, Melankoli, Felsefe." *Cogito*: *Adorno, Kitle, Melankoli, Felsefe* İstanbul: YKY.

Dilthey, Wilhelm. 1999. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri.* Çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları.

Palmer, Richard E. 2002. *Hermenötik*. Çev. İbrahim Görener. İstanbul: Anka Yayınları.

Philipson, Morris. 1958. "Dilthey on Art.", *The Journal of Aesthetics and the Art Criticism* Vol. 17, No. 1. pp. 72-76.

Tapper, Bono. 1925. "Dilthey's Methodology for the Geisteswissenshcaften." *The Philosophical Review* Vol. 34, No. 4. pp. 333-349.

Mûsıki İnkılâbıyla Toplum İnşası: Müzik, Toplum ve Cumhuriyet

Engin Topuzkanamış

> Ali bir şey söylemek ister gibi birkaç kere yutkundu ve boynunu bükerek: "Sizi mahcup çıkardım, beyim, sakın kusura kalmayın!" dedi.
>
> Sonra, hayretedilecekbirşeydenbahsediyormuş gibi gözlerini hafifçe açarak devam etti: "Ben o odada bir türlü sesimi bulamadım!"[1]

I. Giriş

Meselenin iki yönü var: İlki, artık üretilmeyen ve yerli-yabancı turistlerin ziyaretgâhı haline gelen bir Safranbolu evi gibi sadece makyajlanıp araştırmalara ve ziyaretlere konu olan bir müzik: halk müziği. İkincisi -ve buradaki asıl konuyu teşkil edeni- bu müziğin ulus inşası sürecindeki araçsal kullanımı.

Meseleyi Elias'ın ortaya koyduğu ve Avrupa toplumlarının medenîleşme sürecini açıkladığı kendiliğinden disiplin ya da öz-denetim kavramlarının yardımıyla ele almaya çalışacağım. Ancak burada Elias'ın kuramının tersine kendiliğinden bir süreç söz konusu değil. Modernliği bir proje olarak benimseyen ve yurttaş inşa etmeye çalışan cumhuriyetin, medenî davranış kalıplarını oluşturmak ve benimsetmek için kullandığı araçlardan biri de müzik oldu. Sözlü gelenek içinde ve kendiliğinden oluşmuş makyajsız, kuralsız ve "kimliksiz" bir müzik olan halk müziğinin Batılı formlar içinde yeniden ele alınıp "millî" bir mûsıki başka bir deyişle Türk halk müziği hâline getirilmesi hedefi, müziğe değil, bu yeni müzikle kimliği oluşturulacak olan yurttaşa yönelik idi.

Gerçekte müziğin dini, ırkı, cinsi, milliyeti yoktur. Müziğin kendisi aklın ve duyguların ötesinde, tıpkı tabiatın kendisi gibi "duygu-dışıdır" ve insan söylemeden önce de vardır. İnsan, müziği tıpkı tabiat gibi keşfeder; keşfi dizayn eder, formlara sokar ve yeni bir şey yarattığını "zanneder". Hâlbuki en yeni olan zaten var olandır[2]. İnsan tüketir. Ancak kavramlar ve tarih yoluyla gerçekliği yeniden ve yeniden kurgulamanın evc-i bâlâsı modernlik olmuştur.

Müziğin ve özellikle de halk müziği olarak anılan müziklerin, kendilerine çeşitli anlamlar yüklenerek ulusun inşasında kullanılması müziğe halel getirmedi; sadece bu lisan artık gittikçe kayboldu.

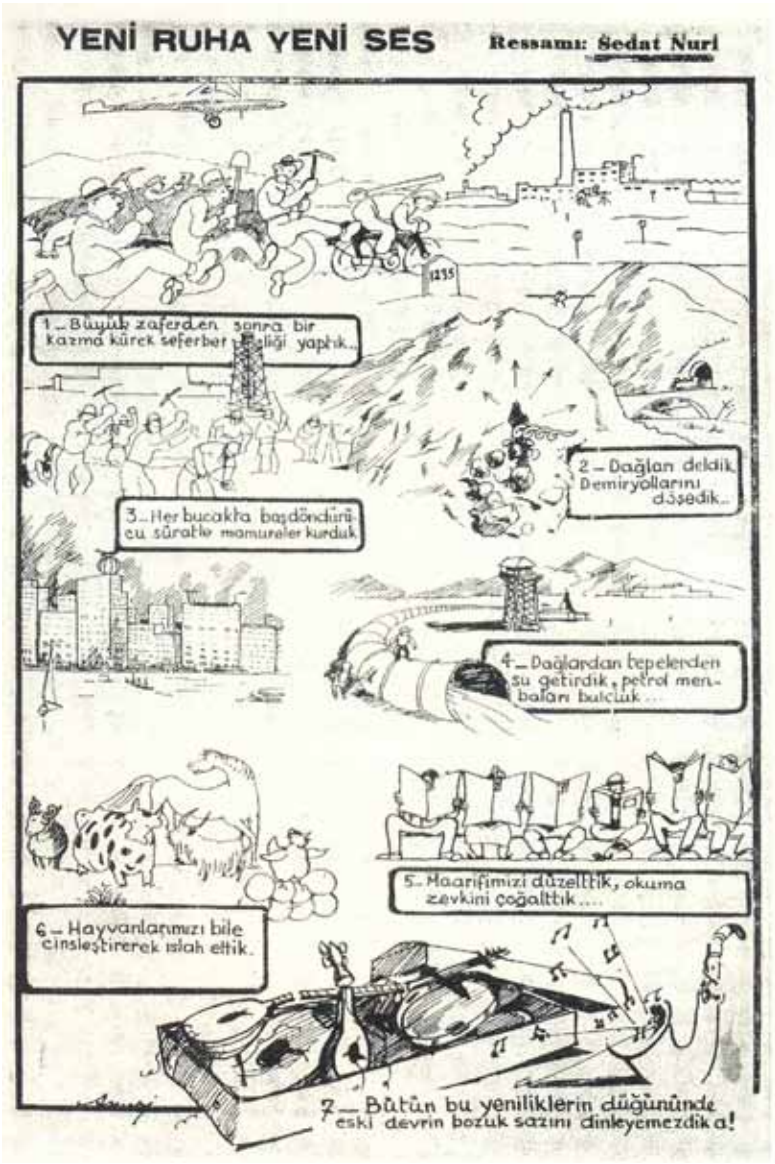
Modernlik her şeyden önce teknik kapasitenin yükselmesini ifade eder[3]. Buradaki teknikten yalnızca teknolojiyi kastetmiyorum. İnsanın bedenini kullanmasından bahsediyorum. Ayrıca kendi bedeni üzerindeki hâkimiyetini mümkün kılan zihnî "tekâmül"den de. Modernliğin bin bir yüzünden bahsedilebilir; ancak insanın kendi üstünde sağladığı kontrol ve disiplin olmaksızın modernliği mümkün kılan mekanizmaların işleyebilmesi söz konusu değildir. Bugün makinelerin nasıl mümkün olan en az müdahale ile kendi kendilerine (otomatik olarak) çalışması isteniyorsa, muktedirlerin bizatihi insanın kendisinden de talep ettikleri (ve de insanın derûnuna kodlamaya çalıştıkları) budur: İnsanın en az müdahale ile sistemin içinde var kalması ve sistemin işleyişini mümkün kılması Bu birinci noktadır ve buna Foucault "özne" der. İnsanın geleneksel toplum formlarındaki var oluşundan özne kategorisine geçişi uzun zaman aldı. Elias'a göre bu değişim yaklaşık 500 yıllık bir dönemi kapsar. Şimdiki toplumlarda bir çocuğun beş yaşına gelmeden sahip olduğu bir kontrol seviyesidir bu.[4]

Özne olmanın tarifindeki ilk madde akıl sahibi olmak. Daha doğrusu insanda var olduğu bilinen aklı yeniden tanımlamak ve aklı "eğitmek".[5] Hatta çoğu kez akla akıl üstü nitelikler yüklemek. Öznelik kategorisi içindeki "insan" kendi kendini kontrol edebilen ve kendi bedeni üzerinde muktedir olan insandır. Modernlik bunu aklın temin ettiğini söyler. Rasyonalizasyon bunu gerektirir. Modernlik kavramlar yoluyla, özneye uygun bir tarih kurar. Çünkü özneye bir tarih gerekir, aidiyet ve güven gerekir. Aklın yolunu "bir" kılmak için akıllara akıl vermek lazımdır. Tarih, aklın hâlihazırdaki muhakeme biçimini kurar ve izah eder. Yani tarih hafızadır ve hafıza kim olduğumuzu bize söyler[6]. Bu nokta aidiyetlerin kurulduğu ve kişioğlunun bir ulus çatısı altına kimlik kazandığı noktadır. Hâsılı modernlik inancın ve gelenekselin karşısına aklı koyar, kişioğluna bir tarih, bir kimlik ve bir aidiyet sunar. Var olanları da koparıp atar.

Bizde muasır medeniyet seviyesine ulaşma olarak tercüme edilen modernlik "Türk" ve "vatandaş" yaratma projesinin bir ayağında müziği ele aldı. Müziğe yönelik olarak ortaya çıkan bu "inkılâp" iradesinin amacı temelde müzik ya da müziğin "ıslah"ı değildi; gerçek ve yaşayan bir varlık olarak halk da değildi. Öyle olsaydı meseleye müzik açısından bakılırdı[7]. Oysa buradaki hedef, diğer başka kültürel alanlarda olduğu gibi cumhuriyet bünyesindeki kişilerin "muasır"ları mertebesine yükselmeleriydi. Bunun için galiba zımnen şu soru soruldu: "Yurttaş ne dinler?" Ya da "Ne dinlerse yurttaş olur?"

II. Cumhuriyet ve Müzik

Müziğin "Batılılaşması", diğer her alanda olduğu gibi cumhuriyetle başlamadı. İlk tanışıklılar 1543 yıllarına kadar gider[8]. Ancak asıl ciddi etkileşim zamanı 19. yüzyıldır. 1826'da Yeniçeri Ocağı ile birlikte


YENİ RUHA YENİ SES
Ressamı: Sedat Nuri
1935
1.- Büyük zaferden sonra bir kazma kürek seferberliği yaptık..
2.- Dağları deldik, Demiryollarını döşedik..
3.- Her bucakta başdöndürücü süratle mamureler kurduk
4.- Dağlardan tepelerden su getirdik, petrol menbaları bulduk....
5.- Maarifimizi düzelttik, okuma zevkini çoğalttık....
6.- Hayvanlarımızı bile cinsleştirerek ıslah ettik.
7.- Bütün bu yeniliklerin düğününde eski devrin bozuk sazını dinleyemezdik a!

mehterin de kaldırılması ve yerine Mızıka-i Hümayun'un kurulması müziğin yönünün devlet destekli olarak Batıya yönelmesindeki en önemli adımlardan biri belki de ilkidir. Son dönem padişahlarının pek çoğu Batı müziğine düşkün kimselerdi ve hatta bazısı Batı müziği formlarında beste yapacak derecede bu alana vakıftı[9]. Örneğin II. Abdülhamid'in bu konudaki düşünceleri bazılarınca oldukça enteresan olarak nitelendirilebilecek şekildedir:

> *(...) Doğrusu, alaturka mûsıkiden hoşlanmam. İnsana uyku getirir. Alafranga mûsıkiyi tercih ederim. Bilhassa opera ve operetler pek hoşuma gider. Hem size bir şey söyliyeyim mi? Alaturka dediğiniz makamlar Türklere ait değildir. Yunanlardan, Acemlerden, Araplardan alınmıştır. Türk çalgısı davulla zurnadır derler ya: bunda da tereddüdüm vardır. Bu iki çalgı da Arapların imiş. Bir tarihte, Türkistan taraflarında seyahat etmiş bir zattan tahkik ettim. O tarafın köylerinde eskiden beri çalınan çalgı sazmış. Bizde de Anadolu'nun asıl Türk köylerinde daima saz çalınırmış. (...)*[10]

Ancak Osmanlı'daki bu yoğun ilgiye rağmen müzik alanında toplumu zorlayıcı bir inkılâp arayışı görülmez. Neticede Osmanlı bir imparatorluk idi ve tabiatı gereği yurttaş üretme projelerine tevessül etmedi.

> Osmanlı döneminde her ne kadar Batı müziği etkileri görülse de on dokuzuncu yüzyılda Rusya veya çeşitli Doğu Avrupa ülkelerinde olduğu gibi bir milli müzik akımı ortaya çıkmamıştır. Ayrıca bu müzik hep saray ve çevresi ile sınırlı kalmıştır. Bu alandaki ciddi çalışmalar açısından Atatürk reformlarını ve Cumhuriyet dönemini beklemek gerekir. Ancak o dönemlerdeki adı ile Riyaset-i Cumhur Flarmonik Orkestrası gibi, saltanat orkestrası Ankara'ya getirilerek oluşturulan bazı kurumların, doğal olarak Osmanlı mirası olduğunu da kabul etmek gerekir. Hatta bu orkestra 1918 senesinde Almanya'ya giderek Berlin ve Dresden'de konserler dahi vermiştir.[11]

Cumhuriyet'in kültür devrimleri içinde müzik en başta gelen unsurdur[12]. Bunun iki sebebi var. İlki Osmanlı'daki diğer sanat dalları içinde o günler için hâlen varlığını koruyabilen tek sanatın müzik olması[13], ikincisi ise Osmanlı mûsıkisinin, geçmişi simgelemesi ve bir anlamda sürdürmesi bakımından bir tehdit olarak algılanmasıdır. Dolayısıyla bütünüyle reddedilmiş ve hatta aşağılanmıştır. "Mûsıki İnkılâbı" ulusa yazılan yeni tarihin bir parçasıdır.

> *Türkiye'de halk müziği, yandaşlarına ve uygulayıcılarına göre kültürel açıdan birlik arz eden uyumlu bir ulusal devlet kurmada özel bir rol üstlenmektedir. Halk müziği pratiği ve icrası, müziğin bağlı olduğu ideolojiyi naklettiği bireye uyum, birlikte çalışma, rekabet, kendini takdim değerlerini aşılayarak bireyi dönüştürür. Bu müzik, laik bir Türkiye inşasını amaçlayan Atatürkçü felsefenin özünde yatan, mantıklı, sistemli ve rasyonel düşünme için de bir model oluşturmaktadır.*[14]

Cumhuriyet döneminde müzikle ilgili gelişmeler kaynakçada belirttiğim eserlerde ayrıntılı bir şekilde anlatılıyor. O sebeple ben uzun uzadıya o dönemin kronolojisini vermeyeceğim; buna ne yerim ve ne de zamanım müsait. Müzik alanında Cumhuriyet'in temel perspektifini ortaya koyan Ziya Gökalp'ın meseleyi ele alışından ve simge niteliğinde ve büyük önem taşıyan birkaç olaydan bahsedeceğim.

Ziya Gökalp Türkçülüğün Esaslarında "*Millî Mûsıki*"yi de açıkladı. Evvela iki müzik türünü ayırt eder; Osmanlı müziği ve Türk halk müziği:

> Memleketimizde bunlardan başka, yan yana yaşıyan iki mûsıki vardır. Bunlardan birisi halk arasında kendi kendine doğmuş olan Türk mûsıkisi, diğeri Farabi tarafından Bizans'tan tercüme ve iktibas olunan Osmanlı mûsıkisidir. Bunlardan birincisi millî kültürümüzün ikincisi ise medeniyetimizin mûsıkisidir.[15]

Sonra bunlara hedef müzik olarak "garp mûsıkisi"ni ekler ve nasıl bir seçim yapmamız gerektiğini söyler:

> Bugün, işte, şu üç mûsıkinin karşısındayız: Şark mûsıkisi, Garp mûsıkisi, halk mûsıkisi. ...Şark mûsıkisinin hem hasta, hem de gayri milli olduğunu gördük. Halk mûsıkisi harsımızın, garp mûsıkisi de yeni medeniyetimizin mûsıkileri olduğu için, her ikisi de bize yabancı değildir. O halde, millî mûsıkimiz, memleketimizdeki halk mûsıkisiyle garp mûsıkisinin imtizacından doğacaktır. Halk mûsıkimiz, bize birçok melodiler vermiştir. Bunları toplar ve garp mûsıkisi usulünce armonize edersek hem milli, hem de Avrupai bir mûsıkiye malik oluruz.[16]

Yani formül aslında basit: Şark musıkisini at, Batı müziğini halk müziğine bağla, millî musıkiye ulaş! Aslına bakılırsa bunlar yeni görüşler de değildi[17] ancak Türkçülüğün Esaslarında belli bir sistematiğe oturmuştu ve –uygulaması bir yana- devlet katında büyük kabul gördü. Gerçekten de Osmanlı müziği dışlandı, halk müziği derlemeleri başladı ve Batı müziği eğitimi yaygınlaştırıldı.

Yukarıda bahsettiğim ve Cumhuriyet'in müziğe karşı tutumunu net bir şekilde belirleyen olaylardan ilki 29 Aralık 1926'da Dârü'l-elhân'ın[18] Şark Mûsıkisi bölümünün kapatılması[19] ve ertesi yıl tek sesli müzik eğitiminin (hem özel hem de devlet) ilk ve orta dereceli okulların müfredatından çıkarılarak yasaklanmasıdır[20]. Böylece devlet eliyle Türk müziği eğitimi yasaklanmış bu durum ancak 3 Mart 1976'da ilk Devlet Türk Müziği Konservatuarı açılması ile son bulmuştur.

Atatürk'ün meşhur Sarayburnu nutku[21] (1928) da bu bağlamda çok önemlidir. Hatta Paçacı'ya göre bu konuşmanın yapılabilmesi için gerekli ortamın da planlı bir şekilde oluşturulduğu görülmektedir. Bu nutuk devletin Batı ve Türk müziği arasında Batı lehine yaptığı kesin ayrımı ortaya koydu[22]. Bir başka çok çarpıcı örnek 1934'ta radyolarda Türk

müziğinin yasaklanmasıdır. Bu yasak Atatürk'ün 1 Kasım 1934 yılında meclisin açılışında yaptığı konuşmanın sonucudur:

> Arkadaşlar,
>
> *Güzel sanatların hepsinde, ulus gençliğinin ne türlü ilerletilmesini istediğinizi bilirim. Bu, yapılmaktadır, Ancak, bunda en çabuk, en önde götürülmesi gerekli olan Türk mûsıkisidir (Alkışlar). Bir ulusun yeni değişikliğinde ölçü, mûsıkide değişikliği alabilmesi, kavrıyabilmesidir. Bu gün dinletmeğe yeltenilen mûsıki yüz ağartacak değerde olmaktan uzaktır. Bunu açıkça bilmeliyiz (Oley sesleri, alkışlar). Ulusal; ince duyguları, düşünceleri anlatan; yüksek deyişleri, söyleyişleri toplamak, onları, bir gün önce, genel son mûsıki kurallarına göre işlemek gerektir. Ancak; bu güzeyde (sayede), Türk ulusal mûsıkisi yükselebilir, evrensel mûsıkide yerini alabilir.* ***Kültür işleri bakanlığının buna değerince özen vermesini, kamunun da bunda ona yardımcı olmasını dilerim****.*[23]

Bu konuşma ve belli ki özellikle son cümle üzerine 2 Kasım 1934 İçişleri Bakanlığı (Kültür işleri bakanlığı değil!) bir genelge yayınlayarak "*radyo programlarından alaturka mûsıkinin tamamen kaldırılmasını ve yalnız garb tekniğiyle bestelenmiş, motifleri milli mûsıki parçalarımızın, garb tekniğine vakıf sanatkârlar tarafından çalınmasını alakadarlara bildirmiştir.*"[24] Bu yasak yaklaşık 2 yıl sürmüş ve hem alaturka hem de halk müziği bu süre zarfında çalınmamıştır[25]. Yasağın sona ermesi ancak "millî mûsıki" bakımından ve belli sanatçılar için söz konusu olabilmiştir. "Fasıl ve Enderun" müziği yine kapsam dışıdır[26].

Burada görüldüğü üzere Cumhuriyet'in kendine hedef seçtiği müzik Osmanlı müziğidir. Geleceğin Türk müziğini kurmak içinse iki yönlü bir faaliyet başlar. Batı müziği eğitimin yaygınlaştırılması ve bu amaçla 1924 yılından itibaren yurt dışına eğitim için öğrenci gönderilmesi. Bunun önemli bir parçası da 1936 yılında kurulacak olan Devlet Konservatuarının temeli olan Musıki Muallim Mektebinin kurulmasıdır[27]. Öte yandan da derleme faaliyetleri...

> Türkiye'ye "Doğu Avrupa ekolü" olarak yansıyan müzik derlemelerinin, yalnızca yerel müzikleri derlemek gibi bir amacı yoktur. Doğu Avrupa ekolü, halk müziği araştırmalarına, müzikolojik amaçların dışında, dört önemli işlev daha yüklemiş durumda idi. Bunlardan birincisi, milliyetçilik ideolojisiydi. İkincisi, geleneksel müziğin korunması/ saklanması, üçüncüsü, egemen etnik kimliğin vurgulanması ve dördüncüsü ise eğitim müziği içinde halk müziğinin kullanılmasıdır. Bu anlamda "milli ideoloji" üretmek adına halk müziğinin derlenmesi ve değerlendirilmesi "reçete"sinin, Türkiye'de, harfiyen uygulanmış olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz."[28]

Öztürk'ün de belirttiği gibi derlemelerin temel amacı, Batı müziği ile sentezlenebilecek ve yeni Türk müziğini kuracak malzemenin temin

edilmesi idi. Ancak en başından itibaren bu derlemeler gerek derlemenin biçimi gerekse gözetilen amaçlar bakımından çok sorunludur ve "*başlangıcından itibaren hiçbir bilimsel amaç taşımadığı söylenebilir*"[29]. Derlemelerdeki uygulama Macar besteci Bartok'un[30] ortaya koyduğu ve titizlikle uyguladığı kriterlerden çok uzaktadır[31]. Derlemeler sırasında pek çok zaman kayıt cihazı yahut bir notist bulunmadığı için sadece sözler kayda geçirildi. Notaya alınan türküler de çoğu zaman yanlış yahut eksikti. Bunun yanında özellikle Sarısözen ve Mesut Cemil gibi müzisyenlerin çabalarıyla radyo programlarında yeni bir türkü söyleme biçimi ortaya çıktı. Gelenekte hiç bulunmayan toplu çalma ve söyleme ve türküleri tüm "ulus"un ürünü olarak lanse etme eğilimi, bölgesel farklılıkların ortadan kalkmasına yol açtı[32]. Ayrıca Anadolu müziklerinin teknik yapısına ilişkin olarak makam ve usûl yerine Batı müzik terminolojisine ve yapısına ait ölçü ve dizi kavramlarının kullanılması geleneksel müziklerin deformasyonuna ve bambaşka bir kimlikle karşımıza çıkmalarına yol açtı[33]. Bundan başka türkü sözlerinde yer alan bazı kelimeler yahut kıtalar belirli kriterlere uymadığı için uygun olanlarıyla değiştirildi veya çıkarıldı. Özetle amaç derleme değil de *"ele geçen ezgilerde karakteristik Türk damgasının aranması*" hâline gelmiştir[34]. Bu iki durum daha sonra TRT'nin uygulamalarında devam etti. Ancak her şeye rağmen halk içinde sözlü gelenek olarak bu müziğin üretilmesi yakın zamanlara kadar geldi.

Cumhuriyetin müzikle olan ilişkisinin "sanatsal" değil pragmatik olduğunu daha önce belirtmiştim. Ulus devlet, Weberci anlamda şiddet tekelini ele almaktan başka "*millî kimliğin kurucusu ve yayıcısı olarak yurt çapında örgütlediği millî eğitimi* [de] *tekelinde tutmayı hedeflemektedir.*"[35] Yeni sanat[36] toplumun eğitilmesi bakımından bir araç mesabesindedir. Ayrıca müziğin kitlelere iletilmesi ve "yığın terbiyesi" için üç kurum oldukça etkili olmuştur: Türk Ocakları, Halkevleri ve Radyo[37]. Devletin bu alandaki müdahalesine yönelik eleştirilerse, kültür sanat hayatımızdaki eksikliklerin kaynağı olarak bu müdahalenin yetersizliğine odaklanmıştır[38]. Yurttaşın kurulmasında beden eğitimi gibi sanat da bir eğitim ve terbiye meselesi olarak görülmüştür. Sanat toplumsal terbiyenin bir aracıdır. Bu anlamda Üstel'in ortaya koyduğu ve kültür ve sanat politikalarının hemen her zaman bir "maarif" meselesi olarak ele alındığı dolayısıyla da devletin "terbiye/eğitim" politikalarının içinde değerlendirildiği tespiti önemlidir[39]. Üstel'in aktardığına göre 1930 tarihli "Mektep Temsilleri Hakkında Alınacak Tedbirlere Dair Talimname"de şöyle denmektedir:

> Sırf mektepler için yazılmış bir veya iki perdelik küçük piyesler aynen temsil edilebilirse de üç, dört veya beş perdelik piyeslerin en dikkate şayan olan bir perdesinin veya muhtelif perdelerindeki en mühim bir iki perdenin temsili kâfidir. Maksat talebeyi aktör yetiştirmek değil temsilin terbiyevî kıymetinden talebeyi istifade ettirmek olduğuna

> göre kıymetli bir eserin en canlı bir perdesinin veya bir iki sahnenin temsili maksadı temine kifayet eder.[40]

Müziğin yurttaş inşasında kullanılması şüphesiz bize mahsus bir şey değil. Uluslaşma sürecindeki bütün devletlerde bu görülüyor. Mesela ulus kavramı konusunda örnek aldığımız Almanya'da da benzer bir süreç görülmüş. Thacker, 20. yüzyılın ilk yarısında Almanların dünyadaki en "müzikal" ulus olduğu görüşünün yaygın bir şekilde kabul gördüğünü ifade ediyor[41]. Almanların müzikal üstünlüğünü kanıtlayan büyük besteciler vardı (Bach, Handel, Gluck, Haydn, Mozart, Beethoven, Weber, Wagner) ve bu bestecilerdeki derinlik ve iç dünyası Alman olmayanlarca tam olarak anlaşılabilir nitelikte değildi[42]. Almanlar bu konuda bir müzikal üstünlük doktrini kurmuşlardı. Germanik halklar çok erken zamanlarda armoniyi geliştirmişlerdi.

III. Müzik, Halk, Ulus, Medenîleşme

Müziğe ilişkin dönüştürme, değiştirme ve kurma çabalarını anlamak için milliyetçiliği incelemek lazım gelir ve esasen milliyetçilik olmaksızın bunları anlamak da mümkün değildir.

> 19. yüzyılda halk müziği çoğu kez bir ulusun en alt seviyedeki müziği olarak görüldü. Ancak bu gerçeği belirsiz ve gerçek dışı yapan, bu müzik hakkında konuşan bir kimsenin, "halk" kelimesi ile hemen daima nüfusun alt tabakalarını yani köylüleri ve aynı zamanda (vehmedilmiş bir)* bütün olarak ulus kavramını kastetmesidir. Yine de **19. yüzyıl milliyetçiliği köylülerin uyanışlarının (self-awareness) bir ifadesi değil burjuvazinin bir fenomeni** (-vurgu benim) idi. Halk müziğinin burjuvazi tarafından bu şekilde kullanımı hem de vatanseverliklerini ispatlamak hem de zamanın sosyal engellerini aşmak içindi. Burjuvazi için ulusal karakter "halk müziğinin öncelikli ve temel niteliği idi ve bu halk müziği halkın ruhunu taşımaktaydı".[44]

Bu alıntıda iki nokta önemlidir ve bizim musıki inkılâbını çarpıcı şekilde izah etmektedir. İlki halk kavramı ile muğlâk bir şekilde ve olumsuz bir ima ile hem cahil köylü tabakalarının hem de olumlu bir vurgu ile "bir bütün olarak" tasarlanan ulusun kastedilmesidir. Gerçeklik olarak halk (müziği), ulusun temeli ve hatta kendisi olması bakımından kıymetlidir ancak ulus olabilmek için Batı (müziği) ile terbiyesi lazımdır. Bu çelişki o dönemin hemen her faaliyetinde vardır. Yukarıdan payımıza düşen ikinci nokta halk müziğinin devlet eliyle sahiplenilmesinin ne halkla ne de müzikle bir ilgisi olduğu gerçeğidir. Nasıl 19. yüzyılda milliyetçilik halkın uyanışıyla ilgili değil de burjuvazinin programı ile ilgili olarak ortaya çıktı ise bizde de müzik politikaları yerel müziklerden ulusal bir müzik türetmek için bir tarih türetti.

Milliyetçilik bahsi uzun uzadıya ele alınabilir, ancak ben ideolojik bir süreç olan musıki inkılâbının, Elias'tan mülhem, medenîleşmenin bir

parçası olarak da ele alınabileceğini düşünüyorum. Medenîleşme ya da o yılların diliyle muasırlaşma bir *rasyonalizasyon* sürecidir. Rasyonalizasyon *"önermeleri, gerçek objelerle veya gerçek dünyada olup bitenlerle değil, ön kabullerle yahut postula'larla meşrulaştıran bir sistem"*dir[45]. Bu anlamıyla da ideolojik bir tutuma tekabül eder. Söz konusu olan bir ulus devlet ise, hayatın bütün alanlarında, üretilmiş bir *rasyonellik* üzerinden toplumu dönüştürmek ve bu dönüşümü *rasyonalize* etmek üzere bir proje ortaya çıkar. Bu tutum mevcut malzemenin *rasyonel* olarak ele alınıp *olduğu hâliyle* incelenmesini yani bilimselliği içer(e)mez.

Norbert Elias, özel bir sosyolog ve tarihçi. *The Civilizing Process* Avrupa toplumlarının nasıl olup da modernleştiğini -onun deyimiyle "medenîleştiğini", farklı bir bakış açısından ele almakta. Özetle modern karmaşık toplumların kuruluşunu insanların kendi bedenleri üstünde yüksek seviyede bir kontrol sağlamalarına bağlayan Elias, bunun kendiliğinden ve özellikle de saraylılar arasında yaygınlaşan görgü kurallarının toplumun alt katmanlarına da sirayet etmesi sayesinde mümkün olduğunu söyler. Medeniyet dediğimiz süreç *"insan doğasının denetim altına alınması"*[46] sürecidir; ya da Elias'ın deyişiyle *"medenîleşme süreci, insan davranışı ve hissiyatının spesifik bir yönde değişmesidir."*[47]

> Uygarlaşma sürecinin insan davranışının ve hissedişinin çok belirli bir yöndeki değişimi olduğunu görüyoruz (...) Ama geçmiş zamanlarda tek tek insanların değişiminin bu "uygarlaşmayı" amaçlamış olmadığı, uygarlaşmayı gayet bilinçli ve "akılcı" bir şekilde amaca uygun tedrici tedbirlerle gerçekleştirmedikleri, gayet açıktır; "uygarlaşma"nın, tıpkı akılcılık gibi insan "aklı"nın bir ürünü ve uzu vadeye yönelik bir planlamanın sonucu olmadığı açıktır.[48]

> Gerçekten de tarihte, bu değişimin akılcı olarak, mesela tek tek insanların ya da insan gruplarının hedef bilinciyle eğitilmesi yoluyla gerçekleştirildiğine işaret eden hiçbir şey yoktur.[49]

Elias'a göre bu "planlanmayan akılcı süreç" içindeki bireyler mevcut toplumsal yapıyı özel olarak ve bilinçli bir şekilde tercih etmiş değillerdir. İnsanlar daima belli bir düzenin içine doğarlar ve o düzene karşı çıktıklarında bile onun referanslarını kullanırlar. Tek tek kişiler içinde doğdukları düzenin ürünüdürler[50]. Dolayısıyla da sürgiden hayatın içinde şekillenirler. Bu hayat biçimi ya da orta çağ adamını özneye dönüştüren süreç Elias'a göre saraylılar arasında yayılan görgü kurallarının sebep olduğu ve kişinin kendi üstünde bir denetim/kontrol kurmasını sağladı ve sonucunda modern karmaşık toplumlar oluştu. Elias bu süreci kitabında uzun uzadıya tasvir etmektedir. Modernliği bir ideoloji ve proje olarak sonradan benimseyen "uluslar" açısından bu süreç kendiliğinden bir seyir izlemez şüphesiz. Yukarıda Elias'tan verdiğim alıntının tersine olarak bu devletler kısa zamanda "*tek tek insanların ya da insan gruplarının hedef bilinciyle eğitilmesi yoluyla*" medenîleştirilmek istenir[51].

Elias'ın medenîleşme sürecini izah ederken ortaya koyduğu bakış açısında şeklî unsurlar ön plandadır. Sarayda gelişen davranış kalıpları (görgü kuralları) zamanla insanlar üzerinde içsel bir psikolojik baskı mekanizmasına dönüştü[52]. Yani düşünceyi ve tutumu belirleyen şekil oldu; tersi değil. Tersi bilimin keşfi ile ortaya çıkar. Yani kitle ve insan davranışının yönlendirilebileceğine ilişkin bir bilginin üretilebileceği fark edildiği anda sosyal bilimlerin ortaya çıktığı görülür. Bilginin bir güç haline gelmesi ve iktidar tarafından kullanılması da böyledir[53]. Yine Elias'a dönerek Batı toplumlarındaki bu davranış oluşumunun kendiliğinden olduğunu hatırlatalım. Başlangıçta yetişkinler yüzyıllar içinde bu kalıpları edindi ve fakat sonrasında bu kalıpların içi dolduruldu ve çocukların eğitimi bunlara göre yapıldı. Bu içselleştirilmiş davranış kalıpları Batı toplumlarında –uygulanmadığı zaman bile- ölçü norm olarak benimsendi. Biz bu davranış kalıplarını bir simge/model olarak aldık ve kişilerin bu kalıbı uygulamakla kalıbın işaret ettiği içsel normu da temellük edeceklerini düşündük[54]. Mesela yirmi bağlamayı bir araya getirip yanına bir piyano ekleyip çalanlara da papyon ve takım elbise giydirdiğimizde müziğimizin çağdaşlaşacağını düşündük! Sabahattin Ali'nin hikâyesindeki Sivaslı Ali'nin o konservatuar odasında bir türlü sesini bulamayışı bundandır.

IV. Halka ve Müziğe Ne Oldu?

> Bir, iki sene önce orkestra şefi Cem Mansur'la birlikte bir gazeteye röportaj veriyoruz.
>
> Cem Mansur dedi ki, "Biz, Atatürk istediği için var olan bir müziğin temsilcileriyiz."
>
> Sonra bana sıra geldi, ben de dedim ki
>
> "Biz de Atatürk 'olmasın' dediği halde var olan bir müziğin temsilcileriyiz."[55]

Bizde toplumsal gelişmeler ve özne kendiliğinden değil de iktidar projesi olarak işlendiği ve bu projelerin uygulamasında çoğunlukla bir tutarlılık bulunmadığı için ortaya epeyce garabet çıktı. Türk sanat müziği Türk halk müziği ve arabesk bunlardandır.

Bir kere THM ve TSM, TRT markalı müzikler haline geldi. Gelenekte var olmayan koro uygulaması bu müzikler için standart bir uygulama oldu. Hafız okuyuşu ve tavrı kayboldu. Bölgesel farklılıklar indirgendi. Şüphesiz bu gidişatın tek sorumlusu devlet yahut TRT değildir. Kapitalistleşme ve köylülüğün gittikçe artan bir hızla tasfiyesi halk müziklerine iki etki yapmıştır. Birincisi artık bu müzikler üretilmemekte ve sadece tekrar edilmektedir. İkincisi ise özellikle 90'lı yıllardan sonra bu müziklerin icra ve çalgı kalitesinde ciddi bir yükselme görülmüştür. Arif Sağ, Musa Eroğlu gibi icracıların eline popülerleşen ve yaygınlaşan halk müziği, Okan Murat Öztürk ve Bengi Bağlama Topluluğu, Cengiz Özkan gibi özel sanatçıların

elinde daha yüksek bir icraya ve sadeliğe ulaşmıştır. Erkan Oğur ise kategori dışı özel bir müzisyen olarak Türk müziğinin seyrini değiştiriyor. C. Meriç, "Her yüzyıl bir kişi düşünür, diğerleri onun düşündüklerini düşünür." demişti. Bu yüzyılda o kişi Erkan Oğur'dur.

Ama mesela TRT repertuarına bakanlar Eledim Eledim Höllük Eledim türküsünün Kore savaşında kaybedilen bir oğul yakıldığını göremediler. Yahut Kaygusuz Abdal'ın sövgülerini onlardan hiç duymadık. Veya kendisini Burçak Tarlasına sokan kayınpederine *deyyus* diyen, kocasını götüren zaptiyeye de *ömrün tükene* diye ilenen gelinin bu sözlerini de... Yalnız sürekli, buram buram Anadolu kokan, gönül dolusu sevgi, yürek dolusu umutla, şırıl şırıl akan derelerde, Dadaloğlu gibi yiğit, Karac'oğlan gibi uçarı, yiğidin harman olduğu diyarlardan, dağlardan, ovalardan içimize türkü türkü sevdalar dolduran, Kars'tan, Erzurum'dan, zeybeklerden, binlerce yıldan süzülüp gelen aşk gibi, sevda gibi yanık bir yürek gibi türküler dinledik...

Araş. Gör., DEÜ Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi ABD.

Notlar:

1 Sabahattin Ali'nin SES adlı hikâyesinden alınmıştır. Kısaca şöyledir: Beyşehir-Konya yolunda yolculuk ettikleri kamyon arızalanan yazar ve müzisyen arkadaşı, tamirin bitmesini beklerken türkü söyleyen müthiş bir ses duyarlar. Sese hayran kalırlar ve sahibi Sivaslı Ali ile tanışırlar. Sonraki zamanda "*bir gün meşhur ve dünyaca tanınmış bir opera tenoru olarak Avrupa şehirlerinde konserler*" vereceğini hayal ederek onu Ankara'ya getirtirler. Konservatuarda imtihana sokarlar. Ancak Ali orada bir türlü rahat edemez ve sesini bulamaz. Yukarıdaki alıntı onun kaybolup memleketine dönmeden önce söylediği sözlerdir.

2 Buradaki düşüncelerin esin kaynağı, Türk müziğinin 21. yüzyıldaki dehası Erkan Oğur'dur. Nasıl 20. yüzyılın başında Tanburî Cemil Bey müziğin seyrini değiştirdi ise müzikten ve müzisyenlikten öte bir sessizlik arayışı içinde olan Erkan Oğur da 21. yüzyılda müzikte düşünülmeyeni seslendiriyor.

3 M. W. Jackson, *Norbert Elias's Theory of Civilizing Process* adlı makalesinde bu durumu oldukça iyi bir biçimde özetlemektedir. İnsanın kapasitesinin yükselmesi kendi kendini kısıtlayabilmesi sayesindedir. Kendi üstünde kurduğu denetim ve disiplin insanın gücünü, kabiliyetlerini ve yapabileceklerini muazzam seviyelere çekmiştir. Jackson M. W., *Norbert Elias's Theory of the Civilizing Process*, Bulletin of the Australian Society of Legal Philosophy, Vol. 9, No. 32, March 1985, s. 298-312. (Makalenin Türkçe tercümesi için Topuzkanamış Engin, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Cilt: 11, Özel Sayı, 2009. (Basım Yılı: 2010))

4 JACKSON, s. 298 ve 300.

5 İnsanın toplumsallığı doğuştan değil sonradan diyor Hobbes: *"İnsan*

toplum için doğmuş bir yaratıktır" (born to fit for society) BURCHELL, s. 508.

6 YAVUZ, s. 25.

7 A. A. Saygun, Atatürk'ün ünlü Sarayburnu nutku üstüne yaptığı yorumda şöyle demişti: *"Burada biz o gün o gazinoda çalınmış ve söylenmiş mûsıkilerin sanat değeri üzerinde duracak değiliz. Zaten, anlaşıldığına göre, Mısırlı şarkıcının söylediği şarkı ve gazel, ötekilerin çaldıkları basit bir dans havasıdır. Burada söz konusu olan, sanat değeri değil, mûsıkinin ruhlar üzerindeki etkisidir."* Aktaran AKSOY, s. 213.

8 BALKILIÇ, s. 69; ARACI, http://kalan.com/scripts/Dergi/Dergi.asp?t=3&yid=2913 (Erişim 25.08.10)

9 "Burada Avrupa müziğine karşı olan ilgi son zamanlarda büyük artış kazandı. Sultan'ın hareminde sadece hanımlardan oluşmakta olan mükemmel bir orkestra bulunmaktadır. Bu hanımlardan bir tanesi özellikle kemanda çok başarılı bir icracıdır; hatta stili aşırı derecede Terasa Milanollo'yu andırmaktadır. Piyano bulunmayan haremlerin sayısı artık pek az olup, Türk hanımları ise mükemmel icracılardır. Sultan [Abdülmecid] Tophane'de bir tiyatro binası inşa ettirmek arzusunda olduğunu ifade etmiştir" (The Musical Gazette, 30 Ağustos 1856, s. 379). Aktaran ARACI, http://kalan.com/scripts/Dergi/Dergi.asp?t=3&yid=2913

10 Aktaran AKSOY, s. 142. Ayrıca, PAÇACI, s. 11; BALKILIÇ, s. 73.

11 ARACI, http://kalan.com/scripts/Dergi/Dergi.asp?t=3&yid=2913

12 BALKILIÇ, s. 58; AKSOY, s.182.

13 AKSOY, s. 182; TEKELİOĞLU, s. 147.

14 STOKES, s. 43.

15 GÖKALP, s. 33.

16 GÖKALP, s. 146-147.

17 Yusuf Akçura'ya göre bu görüşü ilk ortaya atan Necib Âsım Beydir. AKSOY, s. 142.

18 *"İstanbul'da mevcut bulunan Dârü'l-elhân, dümtek usulünün, yani Bizans mûsıkisinin Dârü'l-elhânıdır."* GÖKALP; s. 102.

19 Kararda imzası bulunan *Sanayi-i Nefise Encümeni* üyelerinden İsmail Hakkı Baltacıoğlu, 1934'te yayımlanan bir yazısında, bu gelişmeye dair: "*Alaturka mûsıki* irtica mûsıkisidir, ona müdahale etmek lazımdı" diyecektir. YARMAN, s. 8.

20 AKSOY, s. 183; BALKILIÇ, s. 80-81; TEKELİOĞLU, Türk Mûsıki İnkılabı, s. 122.

21 *"Bu gece, burada, güzel bir tesadüf eseri olarak Şark'ın en mümtaz iki mûsıki heyetini dinledim. Bilhassa sahneyi birinci olarak tezyin eden*

Müniretü'l Mehdiye Hanım sanatkârlığında muvaffak oldu.

Fakat benim Türk hissiyatım üzerinde artık bu mûsıki, bu basit mûsıki, Türk'ün çok münkeşif ruh ve hissini tatmine kâfi gelmez. Şimdi karşıda medeni dünyanın mûsıkisi de işitildi. Bu ana kadar Şark mûsıkisi denilen terennümler karşısında kansız gibi görünen halk, derhal harekete ve faaliyete geçti. Hepsi oynuyor ve şen, şatırdırlar, tabiatın icaBatını yapıyorlar. Bu pek tabiidir. Hakikaten Türk fitraten şen, şatırdır. Eğer onun bu güzel huyu bir zaman için fark olunmamışsa, kendisinin kusuru değildir. Kusurlu hareketlerin acı, felaketli neticeleri vardır. Bunun fariki olmamak, kabahatti. İşte, Türk Milleti bunun için gamlandı. Fakat artık millet hatalarını kanı ile tashih etmiştir; artık müsterihtir; artık Türk şendir, fitratında olduğu gibi. Artık Türk şendir, çünkü ona ilişmenin hatarnak olduğu tekrar ispat istemez, kanaatindedir.

Bu kanaat aynı zamanda temennidir." PAÇACI, s. 22; YARMAN, s. 9.

22 Atatürk'ün Türk müziğine dair ayrıntılı görüşleri ve yansımaları için konuyu kronolojik bir sıralama ile veren Yarman'ın makalesine bakılabilir.

YARMAN, Alaturka Müziğin Yasaklanmasında Atatürk: Belgeler Zemininde Bir Çözümleme, http://www.ozanyarman.com/files/ataturk_ve_mûsıki.pdf

23 Aktaran AKSOY, s. 186.

24 YARMAN, s. 13; AKSOY, s. 187, PAÇACI, s. 23.

25 AKSOY, s. 187.

26 ÜSTEL, s. 43.

27 BALKILIÇ, s. 80. *"1924'ün Nisan ayında, Osmanlı döneminde çoksesli müziğin icra edildiği tek kurum olan Saray Senfoni Orkestrası lağvedilmiş ve bu orkestranın eğitim kurumu olan Mızıka-i Hümayun kapatılmış, ama bu kurum eylül ayında, Mûsıki Muallim Mektebi adıyla yeniden açılmıştır."* TEKELİOĞLU, Türk Mûsıki İnkilabının, s.122-123.

28 ÖZTÜRK, Türkiye'de, http://www.muzikegitimcileri.net/bilimsel/bildiri/O-Ozturk_5.html

29 ÖZTÜRK, http://www.muzikegitimcileri.net/bilimsel/bildiri/O-Ozturk_5.html

30 "Ankara Devlet Konservatuarı'nın yerel müzik derlemelerine yönelmesinde ise, yurtdışından davet edilen iki önemli müzik adamının, büyük etkileri olmuştur. Bunlar, Alman Paul Hindemith (1895-1963) ile Macar Bela Bartok (1881-1945)' tur. Gerek Hindemith'in, gerekse Bartok'un halk müziğine verdikleri önem, adeta "milli devlet-milli mûsıki" ideolojisinin perçinlenmesini, hatta, daha da vurgu kazanmasını sağlamıştır." (...) "Bartok *"...Türk milli karakterini taşıyan mûsıkiyi yaratmanın esas şartının köylerinizdeki mûsıkinin mümkün olduğu kadar esaslı öğrenilmesine bağlı olacağını belirtmek fazladır. Tabii milli mûsıkiyi*

ilerletmenin ikinci şartı yaratıcı kompozitörlerin yetişmesidir... İlk şartın, yani halk mûsıkisini derhal toplamayı başarmanın daha mühim olduğu kanaatindeyim" diyerek, 'milli mûsıki' kavramının oluşturulması adına ana hedefin, halk mûsıkisinin bir an önce derlenmesi olduğuna dikkat çekmiştir." ÖZTÜRK, http://www.muzikegitimcileri.net/bilimsel/bildiri/O-Ozturk_5.html

31 AKSOY, Béla Bartók, s. 47.

32 Türkülerden ulusal ve "evrensel" bir müzik türetme yönündeki bu çabaların pek sonuç verdiği söylenemez. Ancak pek çok tuhaflığa ve tahrife sebep olduğu açık. Bu ulusal müzik sentezine ulaşamamayı daha tuhaf biçimde eleştiren Kılıçbay şöyle diyor: *"Artık açıkça söylemenin zamanı gelmiştir ki, türkü yerel bir kültürel öğedir. Yani bir uygarlık unsuru değildir, çünkü evrensel boyutu ve tınısı yoktur. Öte yandan, köhnedir, müzikal ve sözel formları binlerce yıl gerilere gitmektedir. Bugün Türkiye'de ulusal bir türkü formu gelişmemiştir. Her bölgenin, hatta her ilçenin ayrı türkü tarzları bulunmaktadır. Bunun bir zenginlik olduğu sakın iddia edilmesin, bu ulusallaşamayan yerel formun tümörleşmiş halidir. Bu kadar yerel ve arkaik bir kültür ögesini ulusal kültürün bir parçası sanmak, öyle sunmak ve "ulusal" kelimesinin ülkemizde büründürüldüğü kutsallığın arkasına sığınarak, türküye karşı çıkmanın ulusallığa karşı çıkmak olduğu izlenimini uyandırmak, Türkiye'ye, Türk kültürüne yarar değil zarar verir."* KILILÇBAY Mehmet Ali, *Türksün Türkü Dinleyeceksin*, Felsefesiz Sanat ve Oyunsuz Tarih, Ankara, 1996, s. 30. Kılıçbay, siyaset bilimiyle uğraşıp müziğe bulaşmasa daha iyi olur kanaatindeyim!

33 ÖZTÜRK, http://www.muzikegitimcileri.net/bilimsel/bildiri/O-Ozturk_3.html

34 ŞENEL, s. 32.

35 CAYMAZ, s. 12.

36 *"Uçurum kenarında yıkık bir ülke... türlü düşmanlarla kanlı boğuşmalar... yıllarca süren savaş.., ondan sonra, içerde ve dışarda saygı ile tanılan* ***yeni vatan, yeni sosyete, yeni devlet*** *(sürekli alkışlar) ve bunları başarmak için arasız, devrimler... işte, Türk genel devriminin bir kısa diyemi..."* C.H.P. 4. Büyük Kurultayında Genel Başkan Kamâl Atatürk'ün Söylevi'nden.

http://www.ataturktoday.com/CHP/1935Ataturk4KurultayKonusmasi.htm (Erişim 25.08.10)

"Yine Ekim ayında gerçekleşen müzik konulu bir toplantıda, Atatürk, bazı şarkıların Arapça ve Farsça kelimeler içeren güftelerini Türkçeleştirip, Meclis Başkanı Kazım Özalp'e dikte eder, sonra bu sözleri yanında oturan Saygun'a verir ve hemen orada bestelemesini ister. Bunun üzerine, Ahmet Adnan Saygun, piyano eşlikli bir *lied* yaratır. Bu parçayı birkaç defa çaldırtan Atatürk, heyecanlı bir tonda kalabalık davetlilerine dönerek şunları söyler: *"Efendiler! O sözler Osmanlıca'dır ve onun mûsıkisi*

Osmanlı mûsıkisidir. Bu sözler Türkçe'dir ve bu mûsıki Türk mûsıkisidir. ***Yeni sosyete, yeni sanat****!"* (YARMAN, s. 11)

37 AKSOY, 182 vd.; ÜSTEL, s. 42.

38 ÜSTEL, s. 40.

39 ÜSTEL, s. 40.

40 ÜSTEL, s. 41.

41 THACKER, s. 165.

42 THACKER, s. 166.

* Ben ekledim.

44 MILES, John, Nationalism and its Effect on Music in the Romantic Era (1985), http://hunsmire.tripod.com/music/nationalism.html (Erişim 26.08.10)

45 YAVUZ, s. 23.

46 ÖNCÜ, s. 11.

47 ELIAS, *Constraint*, s. 49.

48 ELIAS, II., s. 299.

49 ELIAS, II., s. 300

50 ELIAS, II., s. 301

51 "Gazi Hazretleri söylüyor:

–Montesquieu'nün "*bir milletin mûsıkicilikteki meyline ehemmiyet verilmezse, o milleti ilerletmek mümkün olamaz*" sözünü okudum, tasdik ederim. Bunun için mûsıkiciliğe pek çok itina göstermekte olduğumuzu görüyorsunuz.

(Ludwig:) Biz garplılara göre şark mûsıkiciliğinin kulaklarımıza gelen garabeti cihetinden bahsettim ve dedim ki; şarkın yegane anlıyamadığımız bir fenni varsa, o da onun mûsıkiciliğidir. Gazi, itiraz ederek şöyle demiştir:

–Bunlar hep Bizans'tan kalma şeylerdir. Bizim hakiki mûsıkimiz Anadolu halkındaişitilebilir.

–Bu nağmelerin ıslahiyle terakki ettirilmesi mümkün değil midir?

–Garp mûsıkiciliği bugünkü haline gelinceye kadar, ne kadar zaman geçti:

–Dört yüz sene kadar geçti.

–Bizim bu kadar zamanı beklemeğe vaktimiz yoktur. Bunun için, garp mûsıkiciliğini almakta olduğumuzu görüyorsunuz." (YARMAN, s. 10.)

52 Yalnız unutmayalım ki bu yaklaşık 500 yıllık bir süreçtir ve şüphesiz sadece görgü kuralları meselesi değildir.

53 İktidar/Bilgi: İnsanın davranışının ne şekilde etkilenebileceği/ yönlendirilebileceği bilgisi. Temeli sosyal mühendislik, eğitim vs. gibi yeni tekniklere dayanır. http://users.california.com/~rathbone/foucau10.htm

54 Simge-kavram ilişkisi için YAVUZ, Modernleşme, http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=-2610 (Erişim 20.08.2010)

55 Kudsi Erguner. Fatih Vural'la Aksiyon dergisinde yapılan söyleşiden. Sayı: 652, 04.06.2007

Kaynakça:

Aksoy, Bülent. "Béla Bartók'un Derleme ve Araştırma Yöntemi" in *Béla Bartók- Panel Bildirileri*, Yayıma Hazırlayan: Süleyman Şenel, 47-56. İstanbul: Pan, 2000.

Aksoy, Bülent. *Geçmişin Musıki Mirasına Bakışlar.* İstanbul: Pan yay., 2008.

Aracı, Emre. Osmanlı Sarayı'ndan Avrupa Müziği, http://kalan.com/scripts/Dergi/Dergi.asp?t=3&yid=2913 (Erişim 24.08.10)

Balkılıç, Özgür. *Cumhuriyet, Halk ve Müzik*. Ankara: Tan Yay., 2009.

Burchell David. "The Disciplined Citizen: Thomas Hobbes, Neostoicism and the Critique of Classical Citizenship", *Australian Journal of Politics and History*, Vol. 45, No. 4, (1999): 506-524.

Caymaz, Birol. *Türkiye'de Vatandaşlık*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 2007.

Elias Norbert, "The Social Constraint towards Self-Constraint", *On Civilization, Power and Knowledge*, Ed. Stephan Mennell and Johan Goudsblom, 49-66. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Elias, Norbert. *Uygarlık Süreci II*. İstanbul: İletişim Yay., 2007.

Gökalp Ziya. *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: MEB Yay., 1990.

Jackson M. W. "Norbert Elias's Theory of the Civilizing Process", *Bulletin of the Australian Society of Legal Philosophy*, Vol. 9, No. 32, (/March 1985): 298-312.

Miles, John. "Nationalism and its Effect on Music in the Romantic Era (1985)", http://hunsmire.tripod.com/music/nationalism.html (Erişim 26.08.10)

Öncü Ayşe, "Elias ve Medeniyetin Öyküsü", *Toplum ve Bilim*, 84 (Bahar 2000): 8-16.

Öztürk, Okan Murat. Geleneksel Müziklerin "Westernizasyonu": Binilen Dalın Kesilmesi. http://www.muzikegitimcileri.net/bilimsel/bildiri/O-Ozturk_3.html (Erişim 15.08.10)

Öztürk, Okan Murat. Türkiye'de Yaşanan Modernleşme Süreci Ve Anadolu Yerel Müzikleri http://www.muzikegitimcileri.net/bilimsel/bildiri/O-Ozturk_5.html (Erişim 15.08.10)

Paçacı Gönül, "Cumhuriyet'in Sesli Serüveni", in *Cumhuriyet'in Sesleri*, Ed. Gönül Paçacı, 10-29. İstanbul: Tarih Vakfı, 1999

Stokes, Martin. *Türkiye'de Arabesk Olayı*. İstanbul: İletişim yay., 1998.

Şenel, Süleyman, "Béla Bartók'un Türk Halk Müziği Çalışmaları İçindeki Yeri", in *Béla Bartók- Panel Bildirileri*, Yayıma Hazırlayan: Süleyman Şenel, 26-36. İstanbul: Pan, 2000.

Tekelioğlu Orhan, "Türk "Musıki İnkılabının" İçsel Tarihi: Nota Dergisinin Kapanması", in *Pop Yazılar- Varoşlardan Merkeze Yürüyen "Halk Zevki"*, İstanbul: Telos, 2006.

Tekelioğlu, Orhan. "Ciddi Müzikten Popüler Müziğe Musıki İnkılâbının Sonuçları", in *Cumhuriyet'in Sesleri*, Ed. Gönül Paçacı, 146-153. İstanbul: Tarih Vakfı, 1999.

Thacker Toby, ""Gesungen oder musiziert wird aber fast in jadem Haus": Representing and Constructing Citizenship Through Music in Twentieth-Century Germany", *Citizenship and National Identity in Twentieth-Century Germany*, ed. Geoff Eley&Jan Palmowski, California: Stanford University Pres, 2008.

Üstel Füsun, "*1920'li ve 30'lu Yıllarda "Millî Mûsıki" ve "Mûsıki İnkılâbı""*, in *Cumhuriyet'in Sesleri*, Ed. Gönül Paçacı, 40-49. İstanbul: Tarih Vakfı, 1999

Yarman, Ozan. "Alaturka Müziğin Yasaklanmasında Atatürk: Belgeler Zemininde Bir Çözümleme" http://www.ozanyarman.com/files/ataturk_ve_musiki.pdf

Yavuz, Hilmi. "Bilincin Ayniyeti", *Modernleşme, Oryantalizm ve İslam,* İstanbul: Boyut Kitapları, 1999.

Yavuz, Hilmi. "Modernleşme Simge mi kavram mı?" http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=-2610 (Erişim 20.08.2010)

William Godwin Felsefesinde Birey–Toplum İlişkisi

Zafer Yılmaz

Birey-toplum ilişkisi geçmişten günümüze birçok düşünürü meşgul eden, siyasal teorileri şekillendiren önemli bir tartışma konusudur. Tartışma daha çok, bireyin topluma ya da toplumun bireye öncelikli ele alınması gerektiği noktasında ortaya çıkar ve bu noktadan hareketle, bireyin topluma göre konumu belirlenmeye çalışılır. Bazı düşünürler, insanları topluma bağlı olmadan, kendi hayatlarını kuran bağımsız özerk bireyler olarak düşünürken bazıları, insanları toplum içinde gelişen, bireyselliklerini topluma göre şekillendiren varlıklar olarak değerlendirirler.

Birey-toplum ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusunda özgün fikirleriyle dikkat çeken düşünürlerden birisi de William Godwin'dir (1756–1836). Godwin, özgür ve eşit bir toplum oluşturmak, insanları mutlu etmek adına bireyi sınırlayan her türlü kurum ve kuruluşa karşı çıkarak, anarşist ilkeler üzerine kurulu bir toplum anlayışı geliştirmiştir. Godwin, anarşizm sözcüğünü, Fransız İhtilali'nin oluşturduğu kaos ortamında yanlış çağrışımlara neden olacağı düşüncesiyle kullanmasa da, 1793 yılında yayımladığı

> *An Enquiry Concerning Political Justice"* (*Siyasal Adalet Üzerine Bir İnceleme*) adlı eserinde ortaya koyduğu görüşleriyle, felsefi anarşizmin en tutarlı ve derin savunucusu olarak kabul görmüştür. Ona göre, "anarşi topluluk aracılığıyla enerji ve girişim gücü yayar, insanları önyargı ve kesin inançlardan kurtarır. En önemlisi anarşi, doğruluğun ve özgürlüğün çarpıtılmış ve muhteşem bir suretini taşır ve en iyi insan toplumu formuna götürebilir (Marshal 2003: 312).

Anarşist düşüncenin temel ayırt edici özelliği; özgürlüğün dokunulmaz olduğu, en güçlü otorite kaynağı olan hükümetin özgürlüğü yok ettiği, bu nedenle de ortadan kaldırılması gerektiği ve hükümetsiz bir toplumunda mümkün olabileceğidir (Toku 2005: 327). Burada söz konusu olan mevcut ya da geçmişteki hükümetler değil hükümetin kendisidir. Godwin de hükümetin, hayatı yok edici eğilimler taşıdığına inanır ve insanoğlunun mutluluğu için kesin imhasından başka bir çözüm önermez. Hükümet, nasıl biçimlendirilmiş olursa olsun, insana herhangi bir yarar sağlama konusunda yeteneksizdir. Ona göre hükümet, ister despotik olsun ister demokratik olsun daima aklın karşısındadır ve unutulmaması gereken temel nokta şudur: "her hükümet kötüdür; hükümet demek, kendi öz yargılarımızdan ve kendi bilincimizden vazgeçmemiz demektir" (Arvon 1979: 33, Godwin 2001: 280). Nitekim bütün hükümetler, doğalarında

temel ve karakteristik bir özellik olarak baskıyı taşırlar ve yönetimi altında bulunan insanlardan itaat isterler. Baskı ve itaatin olduğu yerde, eylemlerin rasyonel oluşundan ve erdeme uygunluğundan söz edilemez. Eylem, ya cezadan kaçınmak adına ya da eylemin içeriği hakkında fikir sahibi olmadan yerine getirilir. Bu durum insanda, rasyonel ve ahlaklı oluşu temsil eden otantik özün bozulduğunun bir göstergesidir. Otantik özün bozulması ise, insanda bağımlılık duygusu oluşturur. Bağımlılık duygusu, bazı insanların doğal olarak diğerlerinden üstün olduğu inancına dayanır (Crowder 2007: 74, 76–77). Oysa Godwin'in bakış açısına göre, özsel bağımsızlıkları nedeniyle bütün insanlar eşittir. "Her insan kendi çıkarını ve mutluluğunu düşünme ve yargılama kapasitesine eşit ölçüde sahiptir. Hiçbir hiyerarşi kabul edilemez; her bireye, eşit ölçüde akıl sahibi bireyler olarak yaklaşılmalıdır" (Vincent 2006: 204). Bunu sağlamanın yolu da, özgürlüğü yok eden, eşitsizliği kurumsallaştıran hükümetin ortadan kalkmasına bağlıdır.

Godwin, insanların kendi çıkarlarına uygun olduğunu düşündükleri için herhangi bir yönetim biçimi altında yaşamlarını sürdürdüklerini ifade eder. Toplumun tamamı ya da bir bölümü zorla hüküm altında tutulabilir. İnsanları bir hüküm altında tutan güçte yönetenin gücü değil, yöneteni desteklemenin kendi çıkarlarına uygun olduğunu düşünen toplumun gücüdür. Godwin, bu düşünce yıkılınca, onun üzerine kurulu olan binanın da yerle bir olacağını düşünür (Godwin 2007: 30). Bu düşüncenin yıkılması da, insanların eğitim yoluyla zihinsel bakımdan gelişmesine bağlıdır. İnsanlar zihinsel bakımdan geliştikçe, hükümetsiz bir yaşamın kendi çıkarlarına daha uygun olduğunu görebileceklerdir. Godwin, hükümetin ortadan kalktığı zaman duyacağı memnuniyeti şu sözlerle dile getirir;

> ...insanlığın başına gelen kötülüklerin bin yıllık nedenini oluşturan ve özü gereği her türlü kötülüğü taşıyan ve bütünüyle yok edilmedikçe kendisinden kurtulmanın mümkün olmadığı o vahşet makinesinin ortadan kalktığını görecek o bilgili insanlık dostlarına ne mutlu! (Marshall 2003: 302).

Hükümetin ortadan kalkması insanlığı, doğal, eşitlikçi bir uyum toplumuna dönüştürür. Godwin, böyle bir yapı içerisinde insanların, yasaların baskısı olmadan geçimlerini gayet iyi sağlayabileceklerini düşünür (Godwin 1831: 113). Nitekim kendi haline bırakıldığında insan zihni, doğal olarak hatayı saptamaya ve gitgide hakikate yaklaşmaya eğilimlidir. Yani Godwin de çoğu anarşist gibi bir tür kozmik iyimserliğe inanır. Nasıl ki doğa kendi haline bırakıldığında en iyi gelişimi sağlarsa, toplum da en az müdahale edildiği zaman en iyi gelişimi sağlar (Marshall 2003: 294–295).

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Godwin, toplum ile hükümeti birbirlerine ters düşen, karşıt iki yapı olarak değerlendirir. Hükümeti bir kötülük kaynağı olarak kabul edip, ortadan kaldırılması gerektiğini düşünürken, toplumu bir nimet olarak görür. Ona göre,

insan doğası gereği toplumsal bir varlıktır ve bireyin en iyi niteliklerini ortaya çıkarmak için toplum gereklidir. Toplum, bireyin ahlâki ve entelektüel potansiyelini ortaya çıkardığı bir zemindir. İnsan topluma yönelik biçimlenir ve toplum olmadan belki de insan doğasının elverişli olduğu en üstün hazlardan mahrum kalınır (Godwin 2001: 569). "Ancak toplum anonim bir kimlik ya da genel bir irade yaratmaz, sadece bireyler toplamı olarak kalır" (Marshall 2003: 301). Dolayısıyla Godwin, toplumu gerekli görse de, bireyi toplum içinde yok sayan bir anlayış sergilemez. Ona göre, toplumun bireyden talepleri ve bireye yüklediği görevler, tüm bireylerin talep ve görevlerinin toplamı kadar olmalıdır. Toplumun benden yapmakla yükümlü olduğum her şeyi istemeye hakkı vardır. Buna karşılık toplumda, üyelerinin refahı ve mutluluğu için gerekli olan her şeyi yapmakla yükümlüdür (Godwin 2001: 87). Karşılıklı bağımlılık içerisinde, bireyler arasında iyi ve adil olan, toplum içinde iyi ve adil olarak kabul edilir. Önemli olan, kişisel özerklik ile toplumsal hayatın gereklerini bağdaştırabilmektir. Ancak bu yapılırken, insanın özgürlüğünden asla ödün verilemeyeceği unutulmamalıdır. Toplumsal karşılıklı bağımlılık gerekli olsa da, bu bağımlılık, birey üzerinde baskı kuran, zorlayıcı bir bağımlılık değil, rasyonel diyaloga dayalı bir bağımlılıktır. Ona göre,

> her insan kendi merkezine dayanmalı ve kendi anlayış gücüne başvurmalıdır. Her insan kendi bağımsızlığını hissetmelidir ki, adalet ve doğruluk ilkelerini, onları kendi durumunun özelliklerine ve başkalarının hatalarına tehlikeli bir biçimde uydurmak zorunda kalmadan benimseyebilsin (Marshall 2003: 315, Marshall 1986: 60–61).

Godwin'e göre, kendi yargısına göre hareket etmekte başarılı olamayan ya da böyle hareket etmesi engellenen insan, insanlığını ayırt eden ve değerli olan özellikleri gösteremez "Kendi yargımın tarafsız emirlerine ne kadar aykırı davranırsam, aynı oranda insan karakterinin en değerli parçasından vazgeçmiş olurum." Bu durumda insan olmaktan çıkar, sadece bir gölge, bir hayalet ya da bir nesne konumuna gelirim (Crowder 2007: 63). Önemli olan, başkalarının düşüncelerinin kendi düşüncelerimiz üzerinde hâkimiyet kurmamasıdır. "Benim komşum beni serbestçe ve kayıtsızca kınayabilir, ancak onun görüşüne göre değil, kendi görüşüme göre davrandığımı da unutmamalıdır" (Marshall 2003: 315). Bu bağlamda insana düşen görev, adalet ilkesi doğrultusunda, kendi varlığını toplum içinde yok saymadan, başkalarının varlığını dikkate alarak davranmaktır. Aksi takdirde, fikirlerimizi birbaşkasına zorla kabul ettirmek gibi bir eğilim içerisine girmiş oluruz. Godwin, fikirlerimizi birbaşkasına zorla kabul ettirmeyi en kötü zulüm türü olarak görür. Ona göre, "bizim kadar başkalarının da kendilerini haklı saymaya hakkı vardır. Bütün hakların en kutsal olanı budur, ki bu hak sayesinde her insan, komşusunun taşkın heveslerinin ya da zorba mizacının saldırısına uğrama riski altında olmadan, kendi eylemlerinin yönetimine ve kendi takdirinin icrasına bağlı olarak belli bir dünyaya sahip olur. İnsanları biz ne düşünüyorsak onun doğru olduğunu kabul etmeye mecbur etmek, kaçınılmaz bir zorbalıktır.

Bu sınırsız bir kargaşaya ve adaletsizliğe yol acar..." (Godwin 2007: 33).

Godwin, kişisel yargı kavramına yüklediği anlamdan hareketle, kuramsal bir biçimde kemikleşecek ve insanın hareket etme becerisini zayıflatacak her türlü işbirliğine şüphe ile yaklaşır. Ona göre, genellikle işbirliği terimi ile anlaşılan şey, bir ölçüde kötüdür. Bir kişinin kendisi lehinde düşünmesini engelleyen kominal emek, kominal yemek, evlilik, hatta tiyatro ve müzik gibi etkinlikler bireyselliğe bir saldırı olarak görülebilir (Vincent 2006: 195). Godwin, işbirliğine duyduğu güvensizliğe karşın, kendi oluşturmaya çalıştığı toplumda, özgürleşmiş insanların karşılıklı yalnızlık ve şüphe içinde yaşayacaklarını düşünmez. Tam tersine, çeşitli mesleklerde uzmanlaşmanın olabileceğini ve böylelikle insanın en yetenekli olduğu konuda çalışıp fazla ürünleri ihtiyacı olan kişilere dağıtabileceğini ve komşularının ürettiği fazlalıklardan diğer ihtiyaçlarını karşılayabileceğini ifade eder (Woodcock 2001: 95). Bu anlamda işbirliği, insanların keyfi arzularını tatmin etmek amacıyla yapılmadığı sürece kabul edilebilir. Ancak yinede, özgür insan, gereğinden fazla başkalarına bağımlı olmamalıdır. Nitekim Godwin'in hayal ettiği toplumda erdem, sağlam bir bağımsızlık üzerine temellendirilmiştir. Ona göre, birbirimize muhtaç olmadan yaşayabilmeliyiz. Kusursuz insan toplumu hayatın bir kaçınılmazı olarak değil, lüks olarak gören insandır (Godwin 2001: 573). Dolayısıyla Godwin'in düşüncesinde, toplumun varlığı bir gereklilik içerse de zorunluluk içermez. Önemli olan kendine yeterliliktir. Bunun farkında olan insan, toplum içerisinde kendini kaybetmez ve başkalarına bağımlı olmadan mutlu olmasını bilir.

Godwin, her fırsatta bireysel özerkliğin değerini vurgular ve insanın hemcinsleriyle olan ilişkisinde, kendisini ifade edebilen özgür bir varlık olduğunu söyler. Özgür olmak, hiçbir dışsal otoriteye bağlanmadan, "kavrayış ya da aklın prensipleri tarafından yönetilmektir." Aklın prensipleri ahlâk prensipleridir ve bu bağlamda özgürlük, "insan aklının ahlâksal doğruyu keşfe doğru enerjik yönlendirmesini içerir." Kişiliğin rasyonel ve doğruyu isteyen parçası ön plana çıktığında özgürlük de açığa çıkar (Crowder 2007: 62). Özgürlüğe giden ahlâki doğru yol, tarafsız bir şekilde akıl yürütme yoluyla bulunabilir. Nitekim Godwin'e göre insan, öncüllerden hareketle çıkarımda bulunma, doğruyu anlama ve ona uygun davranma yeteneğine sahip rasyonel bir varlıktır (Godwin 1831: 93). Rasyonel oluşu eylemlerini bilinçli bir şekilde seçme ve sonuçlarını öngörüyle tartma gücüne sahip olduğunu gösterir. Bir başka ifadeyle, rasyonel oluş özgürlüğün kişiye bir yetki olarak verilmediğini ve dilediği gibi davranması anlamına gelmediğini belirler. İnsan, doğal bağımsızlığı nedeniyle, kendi mantığının gereklerini yerini getirirken özgürdür ancak aklın prensipleri tarafından sınırlandırıldığını unutmamalıdır. Aklın prensipleri, insanı ahlaklı bir varlık olmaya yöneltir. Ahlaki yönden gelişmiş insan, kendi kadar başkalarının da iyiliğini düşünen, haz ve acının dengesini kurabilen insandır. Bu bağlamda özgürlüğün açığa çıkması için sadece doğru eylemi gerçekleştirmek yeterli değildir;

insanın doğru eylemi rasyonel ve ahlaksal irade ile, yani eylemin doğruluğunu kendisi kavrayarak gerçekleştirmelidir (Crowder 2007: 78). Ancak bu durumda insan, kendi kişisel yargısını kullanmış olur. Kişisel yargı, insanın kendine ait nedenlerle hareket etmesini olduğu gibi ahlak yasasının zorunluluklarına uygun bir şekilde hareket etmesini de gerektirir. Godwin'in, kişisel yargı kavramıyla ilişkilendirerek ortaya koyduğu bu özgürlük anlayışına da "ahlaklı öz-yönetim" denir. Ahlaklı öz-yönetim, başka bir amaç için araç değil, kendi içinde bir amaç, insanın tanımlayıcı özelliği, dokunulmaz ve devredilemez bir hakkıdır (Crowder 2007: 62–64).

Godwin akla duyduğu aşırı güvenle, ahlaklı öz-yönetim sahibi insanlardan oluşan bir toplumda adaletsizliğin, düzensizliğin görülmeyeceğini ümit eder. Ancak gerçeklik zemininde durumun her zaman böyle olmayacağının da farkındadır. Kendi ifadesiyle, "rasyonalitenin en son kusursuzluğu diye bir şey yoktur, gelecekteki ilerlemiş koşullar altında bile yanlış eyleme yol açan yargı hataları olabilir." Bu hataları düzeltme aracı olarak Godwin, ahlaklı öz-yönetim anlayışıyla tutarlı bir yöntem önerir. Onun bu konudaki çözümü öncelikle diyalogdur. Ona göre, insana düşen görev, kötü davranışı sergileyen kişiyi en nazik tavırla akla davet etmektir. Ancak bu şekilde, özgürlük korunur ve adalet sağlanır. Çünkü bir insanın en nazik tavırla bir diğerini kötülüklerinden akla davet edişinde, kavrayışa hitap etmek dışında davranışı etkilemek ya da değiştirmek için herhangi bir girişim yoktur. Eğer davranış yanlışsa, açık ve kapsamlı bir bakış açısı doğrultusunda söylenecek bir söz, bu davranışın yanlış olduğunun görülmesini sağlar. Dolayısıyla aklın mutlak gücü doğrultusunda sağlanacak bir diyalog sayesinde, haksızlık yapanı herhangi bir şeye zorlamaya gerek kalmadan sadece haksızlık yapanın dikkati gerçeğe yöneltilerek kötü davranışını görmesi sağlanabilir. Godwin, gerçeğin kavrayış üzerindeki mutlak gücüne olan inançla, dostça tavsiyelerin karşılıklı olan içten bir doğruluk endişesiyle gerçekleşebileceğini umut eder. Fakat bu dostça tavırlar durumu düzeltmez ve haksız davranışta bulunan bu davranışına devam ederse, duygusal baskı uygulanır ve -kendi isteğiyle- toplumun dışına çıkması sağlanır (Crowder 2007: 91–93). Godwin'in bu noktada yapmaya çalıştığı şey, psikolojik süreçleri devreye sokarak, doğası gereği adaletsiz olan cezalandırmayı ortadan kaldırmaktır. Ancak psikolojik süreçler işe yaramaz ve adaletin terazisini dengelemek adına güç kullanımı ve buna bağlı olarak cezalandırma kaçınılmaz olursa da son derece dikkatli olunmalıdır. Nitekim Godwin için güç, aklın ikamesi olamaz ve adaleti kurmaya çalışan insanlar tarafından kullanılması onu daha iyi kılmaz. Güç kullanımı, üzüntüye yol açar ve ona başvuran insanı da, ona maruz kalan insanı da yozlaştırır (Godwin 2007: 33). Gerekli bir kötülük konumunda olan güç, başarı ümidi olmadan kesinlikle kullanılmamalıdır ve o zaman bile vakit kazanma imkânının kesinlikle olmadığı ve durumun dolaysız sonuçları kesinlikle ölümcül olduğu zaman kullanılmalıdır. Dolayısıyla gücün kendisini gösterdiği yerde ortaya çıkacak olan şiddet, adil insanların en son, ümitsizlik

durumunda başvurdukları bir araç olmalı (Woodcock 2001: 85) adaleti, toplumsal düzeni sağlamak adına bir amaç olarak görülmemelidir.

Sonuç olarak Godwin, aklın ilerlemesi sonucu hükümetin ortadan kalkacağını, bunun yerine aklın ilkeleriyle uyumlu olan, ahlaklı öz-yönetim sahibi insanlardan oluşan anarşist bir toplumun/topluluğun kurulacağını düşünür. Godwin'in gelecekte kurulmasını arzuladığı bu toplum, insanların birbirinden veya toplum olarak herhangi bir şeyden yalıtılmış, sadece kendi çıkarını düşünen, hoşgörüsüz insanların yaşadığı bir toplum değildir (Crowder 2007: 85). Godwin, bireye yaptığı aşırı vurguyla böyle bir toplum oluşturduğu izlenimi verse de bireyciliği son noktasına kadar götürüp yalıtılmış bir hayat önermez. Yalnızlığın doğuracağı olumsuz sonuçların farkındadır. Ona göre, birbirinden veya herhangi bir şeyden yalıtılmış bir şekilde yalnız yaşayan bir insan, gereksinmeleri ya da zaaflarına bağlı olarak, en iyi düşüncelerini hayata geçirmeyi feda etmek ya da ertelemek zorunda kalır (Godwin 2001: 570). Onun karşı çıktığı, toplum değil, bireye zorbalık edecek ya da ona belirli fikir ve değerleri dayatacak her türlü kolektif yapıdır. Godwin için önemli olan, insanın kendi benliğini başkalarının varlığında kaybetmeden, bireysel varlığını genel iyilik düşüncesine bağlı olarak değerlendirebilmesidir. Eğer bu sağlanabilirse, toplum ile birey birbirinin karşıtı olarak görülmez ve insanlar daha toplumsal ve daha bireysel hale gelirler. Bu durumda her insan, komşusuna şimdikinden bin kat daha fazla sevgi ve karşılıklı nezaketle bağlanır; ama her insan tek başına düşünür ve muhakeme eder (Marshall 1986: 173). Dolayısıyla Godwin'in oluşturmaya çalıştığı anarşist toplum, düzensizliğin, kaosun, kuralsızlığın hüküm sürdüğü bir yapı göstermez. O anarşist toplumu, fazlasıyla idealize ettiği bir bakış açısıyla, yönetenin ya da hükümetin olmadığı, ancak gönüllü olarak kabul edilen ahlak ve sağduyu kurallarının geçerli olduğu, düzenli bir toplum olarak resmeder. Bu toplum, hiyerarşik ve baskıcı olmayan yapısıyla da, bireylerin özgürlüğünü garanti eder.

Yrd.Doç.Dr. Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi A.B.D.

Kaynakça

Arvon, Henri (1979) *Anarşizm*, Çev. Samih Tiryakioğlu, İstanbul: Varlık Yayınevi.

Crowder, George (2007) *Klasik Anarşizm*, Çev. Sinan Altıparmak, İstanbul: Öteki Yayınevi.

Godwin, William (1831) *Thoughts on Man: His Nature, Productions, and Discoveries,* London : Effingham Wilson, Royal Exchange.

Godwin, William (2001) *Enquiry Concerning Political Justice,* Kitchener: Batoche Books.

Godwin, William (2007) "Politik Adalet Üzerine İnceleme" *Anarşizm*

Özgürlükçü Düşüncelerin Belgesel Bir Tarihi içinde, Ed. Robert Graham, Çev. Nil Erdoğan-Mustafa Erata, İstanbul: Versus Kitap.

Marshall, Peter (2003) *Anarşizmin Tarihi*, Çev. Yavuz Alagon, Ankara: İmge Kitabevi.

Marshall, Peter (Ed.) (1986) *The Anarşist Writtings of William Godwin,* London: Freedom Press.

Toku, Neşet (2005) *Siyaset Felsefesine Giriş,* İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Vincent, Andrew (2006) *Modern Politik İdeolojiler,* Çev. Arzu Tüfekçi, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Woodcock, George (2001) *Anarşizm Bir Düşünce ve Hareketin Tarihi,* Çev. Alev Türker, İstanbul: Kaos Yayınları.

Doğu-Batı Ekseninde Medyada Hegemonya ve Sessizlerin Söz Hakkı: Al Jazeera English Örneği

Oylum Çağan - Seçil Özay

1. Giriş

Enformasyon çağı kuramcıları, enformasyon devriminin Batı'dan başlayarak küresel bir değişim yarattığını, tarihin yeni bir evresine girildiğini iddia etmektedir. Bu kuramcılar, pozitif evrimci bakış açısıyla enformasyon devriminin, insanlığı en eski dönemlerden bu yana dönüştüren değişimler topluluğunda şimdiye kadar atılmış en ilerici adım olduğunu iddia etmektedir. (Kumar 2004, 54) Bu kuramcılara göre sanayi toplumunda yaşanan enformasyon eksikliği tabanlı tüm sorunlar enformasyon çağında çok miktarda ve çeşitlilikte enformasyonun hızlı dolaşımı sayesinde ortadan kalkacaktır. Ancak tüm teknolojik gelişmelere rağmen yaşadığımız dönemde küresel ölçekte dolaşan enformasyon çok miktarda fakat içerik ve sunum çeşitliliği açısından zayıftır. Özellikle televizyon yayıncılığı, ticari başarı kaygısı nedeniyle, denenmiş ve izleyici tarafından kabul edileceği garanti olan konu ve formatlardan uzaklaşmamaktadır.

İnternet yayıncılığının geçtiğimiz on yılda önemli bir haber sunum kanalı haline gelmesine karşın, 2006 yılında on büyük ülkede Globescan, BBC, Reuters ve The Media Center işbirliğiye gerçekleştirilen bir kamuoyu araştırması televizyonun bireyler için birincil derecede haber kaynağı olma özelliğini sürdürdüğünü göstermektedir. Bu araştırmaya katılanların yüzde 82'si ulusal televizyon kanallarındaki haber bültenlerini en güvenilir haber kaynağı olarak nitelendirmiştir. (Thussu 2007, 1)

Televizyonun hem propaganda aracı hem de ticari bir araç olmaya elverişli yapısı, teknolojik gelişmelerin de katkısıyla ulusal, bölgesel ve küresel haber ağlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. 1980 yılında ilk küresel televizyon haber kanalı olan CNN kurulmuştur; onu, 1991'de BBC World izlemiştir. 2005'e kadar benzer kanalların sayısı 100'ü aşmıştır.

Bugün Güney ve Doğu Asya'da, tümü ticari, 30'dan fazla haber kanalı vardır. Okyanusya'da benzer kanalların sayısı çok daha azdır; Afrika'da hiç bulunmamaktadır. Latin Amerika'da ise yalnızca Telesur vardır. (Painter 2008, 9)

Başta CNN ve BBC olmak üzere Batılı haber kanalları, dünyanın farklı bölgelerindeki ticari tabanlı haber kanallarının içerik seçim kriterleri ve sunum biçimleri üzerinde belirlerleyici rol oynamaktadır. Dolayısıyla

birbirinin benzeri bu kanalların izleyiciye ulaştırdıkları enformasyon ve bunu ulaştırma biçimleri açısından derin farklılıklara sahip olduğu söylenemez. Ancak 2006 yılı itibariyle devlet yatırımıyla kurulan haber kanallarının sayısında önemli bir artış meydana gelmiştir. Bu kanalların bazılarının CNN ve BBC'nin bakış açısının ve söyleminin dışına çıkarak bu alandaki mevcut hegemonyaya karşıt bir yapı sergilediği söylenebilir.

Özellikle, 2006 yılında kurulan Al Jazeera English (AJE), ulaştığı izleyici kitlesinin çeşitliliği, benzerlerinin haberlerine konu olmayan bölgeleri ve insanları kapsaması, gelişmekte olan ülkelerle özellikle ilgilenmesi, ortak ilgiye yönelik uluslararası olayları farklı bir bakış açısıyla izleyicisine ulaştırması açısından bu noktada öne çıkmaktadır. 2005 yılında kurulan, içerik ve benzer konularda AJE ile işbirliği anlaşması bulunan Telesur da ABD karşıtı yayınlarıyla tanınan bir kanaldır. Ancak İngilizce yayın yapmaması, Latin Amerika'yı öncelikli ele alarak dünyanın geri kalan bölgelerindeki olay ve sorunlarla daha az ilgilenmesi, AJE gibi uluslararası bir kimlik kazanmasına engel olmaktadır. Dolayısıyla Batı'dan Doğu'ya tek yönlü haber akışının kırılabilmesi için en güçlü seslerden biri AJE'ye aittir.

21. Yüzyıl'da Batı'nın Doğu üzerindeki hegemonyasının devamlılığının sağlanmasında ve Doğulu kitlelerin sessizleştirilmesinde televizyon haberciliğinin yeri tartışırılırken, AJE'nin hegemonya karşıtı yapısının bu noktada nasıl bir etki yarattığı da incelenmelidir.

2. 21. Yüzyıl'da Hegemonya, Şarkiyatçılık ve Medya

Gramsci, Karl Marx'ın tarihsel materyalizmi bağlamında ele alındığı takdirde, yönetici sınıfın çıkarlarının evrensel çıkarlar olarak temsil edilmesini işaret eden hegemonya kavramını, üstyapının devlete ait olmayan düzeylerinin rolü içine yerleştirir. Gramsci'ye göre hegemonya, kapitalist toplumlarda, toplumsal düzeni korumanın başlıca unsurudur. Weber'e göre ise bir statü düzeninin meşrulaştırılmasıdır. Her üç düşünürün bakış açısındaki ortak nokta ise, hegemonyanın rızanın imal edilmesi anlamına gelmesidir. (Marshall 2003, 299-300)

Gramsci'nin ortaya koyduğu kültürel hegemonya kavramı, yönetici sınıfın alternatif bakış açılarını, düşünme ve ifade etme yöntemlerini dışlayarak marjinalleştirmesini ifade etmektedir. Hegemonya kavramını, sosyal sınıf ilişkilerini açıklamak için kullananan Gramsci'ye göre, bir sosyal sınıfın diğeri üzerinde uyguladığı etki, hem baskı hem de rıza içeren bir yapıyla hegemoniktir.

Kapitalist toplum biçiminde burjuvazi ile köylü ve proleterya arasındaki ilişkiler hegemonik yapıdadır. Ancak bu kontrol mekanizması yasal zorlama yoluyla değil eğitimle gerçekleştirilmektedir. Yani, burjuva sınıfının hegemonyası, işçi sınıfının yanlış bilinciyle mümkün olmaktadır.

Rıza üretiminin sağlanmasında en önemli rollerden biri de entelektüellere aittir. Gramsci'ye göre ahlaki ve entelektüel iktidar hegemonyanın sağlanmasında ve sürdürülmesinde vazgeçilmez unsurdur. Bu tür bir hegemonik eğitim ilişkisinin sürdürülebilmesi için dini kurumlar, okul ve kitle iletişim araçlarının kullanılması gerekmektedir. Burjuva sınıfının çarpıttığı gerçeklik Althusser'in devletin ideolojik aygıtları olarak kavramsallaştırdığı bu araçlar yardımıyla ideolojik olarak işçi sınıfına aktarılmaktadır. (Althusser 1994, 33-34)

Bu noktada, hegemonya kavramı burjuva-işçi sınıfı ekseninden çıkartılarak Doğu-Batı ekseninde değerlendirildiğinde, benzer bir durumun Batı lehine mevcut olduğu görülmektedir. Coğrafi keşiflerle başlayan süreci takiben Avrupa, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından ise ABD, dünyanın farklı bölgelerinde Althusser'in kavramsallaştırdığı şekilde hem baskı hem de ideoloji aygıtlarını kullanarak hegemonya kurmuştur.

Özellikle Doğu'ya dair küçümser bir tutum geliştiren Batı'nın bakış açısını Edward Said şöyle değerlendirmektedir: "Oryantalist düşüncenin temelinde, hayali ve fakat kesin çizgilerle ayrılmış iki coğrafi bölge yatmaktadır. Bu bölgelerden daha büyük ve 'farklı' olanına Orient veya Doğu; 'bizim' olarak bilinen diğerine de Occident veya Batı denmektedir. Benzer bölünmeler, bir toplum, diğer bir toplum ya da kültür üzerinden düşünülürken her zaman söz konusu olmuştur; ancak bunun ilginç yanı, Orient'in hemen her zaman dünyanın daha seviyesiz bir parçası biçiminde düşünülmesine rağmen, bölgenin Batı'ya oranla hem daha geniş hem de daha büyük bir potansiyel güce sahip olmasıdır." (Said 2000, 80) Said, Şarkiyatçılık adlı eserinde ise Doğu'nun ve ona dair her şeyin, "daha aşağı" olarak değerlendirilmediği durumlarda bile, "Batı tarafından düzeltilmesi gerektiği" düşüncesinin bulunduğunu ifade etmektedir. (Said 2003, 41)

Sanayi devrimi ile Batı'nın Doğu'ya dair düşünceleri pekişmiş; Doğu'yu coğrafi bir yönden öte bir kavram, yaşam ve oluş biçimi diye değerlerdirmeye başlamıştır. Batı, Doğu üzerindeki açık siyasal hakimiyetinden vazgeçse de bu bakış açısıyla ideolojik ve kültürel hegemonyasını sürdürmüştür. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Fransa ve İngiltere'nin dünya politikası üzerindeki hakimiyetlerine ABD'nin son vermesinin ardından Şarkiyatçılık da değişim geçirmiş; Avrupa ve ABD'nin konuya bakışlarında farklılıklar oluşmuştur.

Orta Doğu'da yaşanan Arap-İsrail savaşlarının da etkisiyle "Müslüman-Arap" özellikle ABD'nin, akademik, politik, iş ve hatta popüler kültür alanlarında bir figür haline gelmiştir. Bu durum, 11 Eylül sonrasında daha da pekişmiştir. Önceleri çizgi filmlerde ve karikatürlerde mizah unsuru olarak yer verilen "Müslüman-Arap" figürü günümüzde çeşitli filmlerde ve televizyon dizilerinde kendilerini Batılılar'a zarar vermeye adamış bireyler olarak sunulmaktadır. Bu noktada, Avrupa ve ABD arasında bakış açısı farklılığı oluşmakta, bunun yanı sıra Doğu'ya dair birçok başka melez tasavvur da kültürel alanda yer almaktadır. Doğu söz konusu olduğunda Japonya, Hindiçin, Çin, Hindistan, Pakistan'ın önceden olduğu gibi farklı

yansımaları bulunmaktadır. İslam ve Araplar ise aynı Doğu içerisinde kendilerine özgü yansımalara sahiptir. (Said 2003, 285)

Mevcut durumda Batı kaynaklı medyanın Doğu'ya bu pencereden baktığını iddia etmek yersiz olmayacaktır. 7\24 yayın yapan küresel televizyon haber kanalları yerel, bölgesel ve uluslararası olayları, Batı medyası tarafından oluşturulan seçim kriterleri dahilinde eleyerek, Batı'nın geliştirmiş olduğu söylem ve biçim ile dünyanın farklı bölgelerine aktarmaktadır. Bu tek yönlü aktarım küresel güç yapılarının politik, ticari, kültürel etkilerini yerleştirmelerinde ve sürdürmelerinde önemli rol oynamaktadır. Rıza oluşturma prensibiyle sürdürülen bu yapıda madun, kendisini madun haline getiren sisteme onay vermiş olur.

Bu durum mevcut sosyal sistemin ve günlük düzenlemelerinin sağduyuya uygun ve olması gereken şeklinde nitelendirilmesi ve onaylanması sayesinde gerçekleşir. Bu noktada televizyonun rolü ise bireylerde oluşabilecek muhtemel bir direnmeyi kırmaktır. Farklı kültürlerdeki farklı bireylerde oluşabilecek direnişlere karşı Batı'nın güçlü bir kültürü, heterojen çoğulculuğu vardır ve farklı direniş biçimlerine karşı hazırlanmıştır. (Fiske 1999, 39-40)

Herman ve Chomsky *Medya Halka Nasıl Evet Dedirtir?* (Herman ve Chomsky 1999) adlı eserlerinde ABD medyasından yola çıkarak bir propaganda modeli geliştirmiş; küreselleşmeyle yaygınlaşan ticari televizyonculuğun işleyişini açıklamışlardır. Herman ve Chomsky'ye göre yatırımcı yüksek reklam geliri beklemekte, reklam veren ise tüketiciye en yüksek oranda ulaşan, aynı zamanda kendisini ve ait olduğu egemen grubu rahatsız etmeyecek içeriğe sahip programlar yapılmasını beklemektedir. Bu durum öncelikle izleyicinin beklentileri doğrultusunda eğlendirici fakat haber değeri taşımayan enformasyonun haber bültenlerinde yer alması; haber değeri taşıyan ancak izleyicinin ilgisini çekmeyen veya onu rahatsız eden enformasyonun göz ardı edilmesi sonucunu doğurmaktadır.

İkincil olarak reklam verenlerin içeriğe doğrudan ya da dolaylı müdahalesi ise haber bültenlerinin ekonomik, politik ve kültürel alanda egemen güçlerin kitleler üzerindeki kontrol sağlaması ve bu kontrolü devam ettirmesine neden olmaktadır. Bu yapı, habere atfedilen bilgilendirme işlevinin ortadan kalkması şeklinde yorumlanabilir. Eşik bekçilerinin izleyicinin eğlence beklentisini giderme kaygısı ve entelektüel olarak habercinin duruşu ve medyadaki hegemonik yapı içerisindeki tavrı bu noktada sorgulanmalıdır. Ayrıca çoğulculuktan uzak bu yapı içerisinde sessizlerin söz hakkı bulma olanağı değerlendirilmelidir.

Entelektüel Olarak Haberci

Entelektüel, kentsoylu devrim geleneğindeki soyut rasyonel bir öğenin, somut toplumsal kişilikte simgelendiği Fransız imgeleminin ürünü olarak nitelendirilebilir. Sözcüğün, belli bir kimseyi ya da belli bir işle uğraşan bir kimseyi temsil eden ad olarak İngilizce'de günlük kullanıma girişi 19.

Yüzyıl'ın başına rastlamaktadır. Entelektüeller konusundaki en çağdaş görüşün kökenleri ise Julien Benda'nın 1927 tarihli *Aydınların İhaneti* adlı eserinde bulunabilir. Bu kitap, Batı'nın entelektüelin sorumluluğu konusundaki tartışmalarını yazıldığı günden bu yana belirleyen terimlerin ortaya atıldığı eserdir. Benda'ya göre entelektüeller ulusal ya da toplumsal değil evrensel sorumluluk taşıyan bireyler topluluğudur; kamusallık ruhunun ahlaksal simgesidir. Benda ile aynı dönemde Karl Mannheim da *İdeoloji ve Ütopya* adlı eserinde bir tabaka olarak entelektüellerin görece sınıfsızlığının, toplumsal yaşama nüfuz eden bütün bilgileri kapsama gücüne sahip serbest bir zeka yarattığını ileri sürmektedir. Benda ve Mannheim'ın ardından Sartre ve Said gibi yazarlar da entelektüelin evrenselliğine ve taviz vermez duruşuna vurgu yapmıştır. (aktaran Osborne 1999, 5-9)

Gramsci ise toplumda entelektüel işlevi gören bireylerin geleneksel ve organik olmak üzere iki farklı grupta değerlendirilebileceğini ileri sürmüştür. Bu tespite göre nesiller boyunca aynı işi yapan öğretmenler, din adamları, idareciler geleneksel entelektüelleri oluşturmaktadır. Organik entelektüeller ise, entelektüelleri çıkarlarını örgütlemek, daha fazla iktidar ve denetim gücü elde etmek için kullanan sınıflarla ya da kuruluşlarla doğrudan bağlantılı kişilerdir. Buna göre reklamcılar, halkla ilişkiler uzmanları, seçmenlerin düşüncelerini yönlendirmeye çalışan siyasal iletişimciler vb. gibi kişiler organik entelektüellerdir. Gramsci organik entelektüellerin topluma aktif olarak katıldıklarına inanmaktadır; bir başka deyişle bu kişiler insanların zihinlerini değiştirme ve piyasaları genişletme amacı taşımaktadır; bu nedenle de sürekli hareket halindedirler ve yeni oluşumlar içerisinde bulunurlar.

Bu bakış açısıyla gazetecilerin de birer organik entelektüel olarak değerlendirilmesi mümkündür. Nitekim Said de Gramsci'nin entelektüelin toplumda belli işlevleri yerine getiren kişi olarak değerlendirildiği toplumsal çözümlemesinin gerçeğe yakın olduğunu vurgulayarak 20. yüzyıl'da ortaya çıkan radyoculuk, televizyonculuk gibi meslek gruplarının Gramsci'yi haklı çıkardığını ifade etmektedir. Buna göre günümüzde bilginin üretilmesiyle ya da dağıtılmasıyla bağlantılı bir alanda çalışan herkes Gramsci'nin tanımladığı şekilde entelektüeldir. (Said 1995, 22, 25-26)

Entelektüelin tanımı kadar neyi temsil ettiği ya da temsil etme yetisine sahip olduğunu belirlemek de önemlidir. Özellikle organik entelektüelin bir meslek sahibi, toplumsal eğilimlerin içerisinde yer alan bir birey haline gelme tehlikesi bulunmaktadır. Ancak entelektüel, kendi uğraşını yerine getirmenin ötesinde kamusal bir role de sahiptir. Said bu rolü şöyle tarif etmektedir: "Bu rolün özellikle ayrıcalıklı bir boyutu vardır ve kamunun gündemine sıkıntı verici sorular getiren, ortodoksi ve dogma üretmektense bunlara karşı çıkan, kolay kolay hükümetlerin veya büyük şirketlerin adamı yapılamayan, devamlı unutulan ya da sümen altı edilen insanları ve meseleleri temsil etmek için var olan biri olma duygusu

hissedilmeden oynanamaz. Entelektüel bunu evrensel ilkeler temelinde yapar: Tüm insanların dünyevi güçlerden ve ülkelerden özgürlük ve adalet konusunda doğru dürüst davranış standartları beklemeye hakkı vardır; bu standartların kasti veya gayri ihtiyari ihlallerine tanıklık edilmeli ve cesaretle karşı konulmalıdır." (Said 1995, 27)

Tanımlanan bu rol ile günümüzdeki habercilerin genel yapısı karşılaştırıldığında, büyük uyumsuzluklar olduğu aşikardır. Said entelektüelin dinleyicilerini mutlu etmesinin söz konusu olmayacağını; aksine huzursuz edici ve keyif kaçırıcı olması gerektiğini iddia ederken (Said 1995, 28) Herman ve Chomsky'nin de işaret ettiği gibi günümüzdeki habercilik anlayışı bu noktanın çok uzağında yer almaktadır. Bir başka deyişle "Entelektüelin tedavüle dahil olabilmesini sağlayan 'etkili iletişim araçları' gasp edilmiştir." (Said 1995, 34-35)

Ancak günümüz entelektüelinin enformasyon sanayiinin sonuçlarından etkilenmiş olması bütün çıkar yolların tükendiği anlamına gelmemektedir. Bu duruma direnmek için güç odakları tarafından medya yoluyla ve farklı şekillerde yayılan her türlü enformasyonu, resmi söylemi, imgeleri tartışmaya açmak ve hakikati anlatmak için alternatif yollar geliştirmek gerekmektir.

Madunun "Sesi"

Said'den farklı olarak, Gayatri Chakravorty Spivak'ın madunun entelektüeller tarafından temsil edilmesi konusunda çekinceleri bulunmaktadır. "Madun konuşabilir mi?" başlıklı makalesinde, entelektüellerin madun kavramına bakışını ve sömürge sonrası Hindistan'da madunlara "ses ve mevki" sağlama amacıyla faaliyetlerde bulunan "Subaltern Studies Group"un çalışmalarını eleştirmektedir. Spivak'a göre grubun çabaları takdire değer olsa da "epistemik şiddete" neden olmaktadır. Nitekim bu çabalar beraberinde heterojen özellikler taşıyan bir grup üzerinde kültürel birliktelik yaratacak sözmerkezci bir varsayımı da beraberinde getirmektedir. Ayrıca Batılı entelektüellerin madunların konuşmasına izin vermesindense onlar yerine konuşması bir bağımlılık da yaratmaktadır. (Spivak 1988)

Madun, mevcut politik, sosyal ya da coğrafi açıdan düzenin dışında ve baskı altında bulunan, bir anlamda hem özne olan hem de olmayandır; egemenin alanında var olmak için çaba gösterendir. (Gramsci 1992, 1967) Spivak'a göre madun konuşamaz, konuşursa madunluk hali son bulur. (Spivak 1988) Bu paradoksal durum, her ne kadar Spivak tehlikelerine dikkat çekmiş olsa da, madunların kendilerini temsil edemeyecekleri, ancak temsil edilebilecekleri anlamına gelmektedir. Dolayısıyla entelektüelin duruş itibariyle statüko karşıtı olması gerekliliği (Said 1995, 24) ona madunu temsil etme görevini yüklemektedir.

Ancak günümüzde haberci, özellikle de televizyon habercisi bir entelektüel, televizyonun bir araç olarak eğlenceyi her türlü söylemin üst

ideolojisi haline getirmesi nedeniyle madunu temsil etme, onun sesi olma işlevinden uzaklaşmıştır.

3. Al Jazeera English ve Sessizlerin Söz Hakkı

AJE, 15 Kasım 2006 tarihinde Katar'ın başkenti Doha'da, devlet yatırımıyla kurulmuştur. Doha, Kuala Lumpur, Londra ve Washington'da yönetim merkezleri bulunan AJE, İngilizce yayın yapan Orta Doğu merkezli ilk küresel haber kanalıdır. Kanal internet sitesindeki resmi açıklamasında bu nedenden kaynaklanan özel durumunun AJE'yi Orta Doğu ile ilgili olaylarda referans olacak bir İngilizce haber kanalı ve dünyanın gelişmekte olan bölgelerinden Batı'ya ve Güney'den Kuzey'e haber akışında denge unsuru olarak konumlandırdığını iddia etmektedir. Yine bu açıklamada, kanalın "anlatılmamış hikayelere ses vermeyi, münazaraları artırmayı ve yerleşmiş anlayışa meydan okumayı" hedeflediği de belirtilmektedir.(bkz. english.aljazeera.net/aboutus/2006/11/20085251855554444449.html) Bu amaç kanalın sloganlarında da açıkça görülmektedir: "Kuzey'den Güney'e yönelen haber akımını tersine çevirmek" "Haber gündemi oluşturmak" "Tüm Haberler / Her Zaman" "Korkusuz Habercilik" "Haber değeri taşıyorsa yayınlanır, ister Bush olsun ister Bin Ladin" "Her açı / Her yön" bu sloganlardan bazılarıdır.

AJE'nin kuruluşu sırasında üst düzey yöneticileri verdikleri röportajlarda kanalın sunacağı farklı bakış açısı üzerinde özellikle durmuşlar ve bu farklı bakış açısını üç maddeyle özetlemişlerdir:

- Aynı uluslararası olayları ve haberleri Batı bakış açısıyla sunan CNN ve BBC World'den farklı bir yolla sunmak;
- Dünyanın habere konu olmayan bölgelerini kapsamak;
- Gelişmekte olan ülkeleri farklı bir şekilde kapsamak. (Painter 2008, 17-18)

Daha önce ortaya konmamış bu iddialar ile yola çıkan AJE'nin bunları gerçekleştirmek adına bazı avantajları vardır. Öncelikle CNN ve BCC gibi uluslararası yayın yapan bazı haber kanallarının bütçe kesintileri nedeniyle gelişmekte olan ülkelerde büro ya da muhabir bulundurmamasına karşın, AJE'nin söz konusu bölgelerde büroları ve muhabirleri bulunmaktadır. Ayrıca bu bürolardan gelen haber akışı sayesinde Associated Press Television News (APTN) ve Reuters gibi haber ajanslarından gelecek enformasyona ihtiyaç duymamakta, kendi haber gündemini oluşturabilmektedir.

Rageh Omar tarafından hazırlanan Witness (Tanık) adlı program kanalın dünyanın habere konu olmayan bölgelerini ve gelişmekte olan ülkeleri farklı şekilde kapsamak amacıyla hazırladığı programlara örnek olarak verilebilir. Bu programın yaklaşımı "Hayatın her alanından anlatıcıları tarafından yaratılmış insan hikayeleri"ni aktarmaktadır. Hindistan'ndaki mabetlerde kesilen saçların Batı'nın lüks güzellik salonlarına uzanan

öyküsü, Avrupa'daki göçmenlerin durumu, Endonezya'daki bir intihar bombacısının hayat hikayesi, Pakistan'da kızlar için okullar yaptıran Maryam Bibi'nin mücadelesi, Las Vegas'ta turistlerin gözünden uzakta tutulmaya çalışılan evsizler, İtalya'da İkinci Dünya Savaşı sonrasında ucuz tarım işçisi olarak çalıştırılan genç kadınların hikayeleri programa konu olan başlıklardan bazılarıdır. (bkz.english.aljazeera.net/Services/Archive/?l=2008121046151561 22&s=20086167206955993)

People and Power (İnsanlar ve Güç) da benzer şekilde Batılı uluslararası haber kanallarında ya da onların yerel ve bölgesel benzerlerinde yer bulamayan konulara eğilen bir programdır. Guetemala'da çalınan bebeklerin ABD'lilere evlatlık olarak verilmesi, İsrail'in Gazze'nin Mısır sınırındaki Refah kentine inşa ettiği, kenti ikiye bölen duvarın ayırdığı ailelerin birbirlerine kazdıkları tünellerle ulaşması ve bu tünellerde devam eden kaçakçılık, Barack Obama'nın seçilmesinin ardından ABD'deki neo-nazi grupların üye ve internet sitelerinin ziyaretçi sayılarının arttığını iddia etmeleri, Orta Asya'da radikal İslam'ın yükselişi, Hutu'ların Ruanda'ya dönüşü, ABD ilaç endüstrileşmesindeki dolandırıcılık ve yozlaşma gibi başlıklar programda yer alan konular arasındadır. Programın en önemli özelliklerinden biri dünyanın her ülkesinde ve bölgesinde, insanlara zarar vermiş, veren ya da verebilecek konuları belgeler ve/veya tanıklar ile ele almasıdır. Programa konu olan olaylar uluslararası ana akım medyanın gündeminin dışında kalmış, o ana kadar gündeme getirilmemiş ya da kısa süreyle gündemde olsa dahi detaylı olarak ele alınmamış olma özelliği taşımaktadır.

Bunların dışında, eski bir CNN çalışanı olan Riz Khan da AJE'de kendi adını taşıyan sohbet programında, gündemde öne çıkan uluslararası olayları konuklarıyla tartışmaktadır. (english.aljazeera.net/programmes/rizkhan/) Ayrıca 101 East başlıklı bir programda Asya-Pasifik bölgesinde meydana gelen güncel olaylar detaylı olarak ele alınmaktadır. (english.aljazeera.net/programmes/101east/) Fault Lines adlı bir başka program ise politik, kültürel ve sosyal alanda ABD'nin durumunu ve dünya üzerindeki varlığını detaylı olarak incelemeyi amaçlamaktadır. (english.aljazeera.net/programmes/faultlines/)

AJE bu programlarıyla hem uluslararası konulara alternatif bir bakış açısı getirmekte hem de izleyicinin bütünleşebileceği konuları ele anlatmaktadır. Ayrıca bunları yalın haber formatının dışına çıkarak, muhalif olduğu Batı ve Kuzey tarzı enformasyon sunum biçimlerini kendi içeriği doğrultusunda yeniden yorumlayarak yapmaktadır. Adel Iskandar gibi bazı medya düşünürleri AJE'nin Batılı izleyiciler tarafından, küresel alternatif bir haber ağı olarak görülebileceğini ve dünyanın bazı bölgelerinde ana akım haline geldiğini öne sürmektedir. (www.tbsjournal.com/Iskandar.html)

Ancak kanalın bu yaklaşımı bazı eleştirilere de hedef olmaktadır. Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nin Kamal Adham Gazetecilik Merkezi yöneticisi Lawrence Pintak kanalda Anti- Amerikan ya da Anti-

İsrail önyargıları bulunmadığını ancak haberlere verilen ağırlığın az olmasınının kanalı zayıflattığını iddia etmekte; hatta AJE'yi "Bob Geldof TV izlemek gibi, merhamette ağır, haberde hafif" diye tanımlamaktadır. (Painter 2008, 19) James Painter, Al-Jazeera English'in sloganından içeriğine, enformasyon sunum şekillerinden ilgi alanlarına kadar tüm yönleriyle baskın küresel güç olan ABD'ye karşı olduğunu belirtmektedir. Painter'a göre AJE tam anlamıyla "Batı karşıtı"dır. (Painter 2008, 22-23) Bu nedenle ABD ve Avrupa'dan gelen haberlere değil dünyanın daha az ilgi gören bölgelerinden gelen haberlere, gelişmekte olan ülkelerin büyük uluslararası olaylara karşı tepkilerine ağırlık vermektedir. Bu yaklaşımıyla, haberlerinde politikacılara, ünlülere ve uzmanlara CNN ve BBC World'e oranla daha az, "sesi olmayanlara" ise daha fazla yer ayırmaktadır. Pintak'ın sözünü ettiği zayıflık ise AJE'nin haber kanalı olmasına karşın, haber programlarının yapımların yüzde 45'ini oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Belgeseller, sohbet ve bire bir röportaj programları ise saatlik program döngüsünün en az yarısında yer almaktadır. Ancak bu durumun, AJE'nin kurulurken ortaya koyduğu iddialardan uzaklaştığı anlamına geldiği söylenemez. Tersine uluslararası haber ajanslarına ihtiyaç duymayan, uluslararası ana akım medyanın uzağında yer alarak kendi haber gündemini oluşturmayı amaçlayan AJE, haberin bilgilendirme özelliğini yerine getirecek şekilde söz konusu programlarıyla izleyicilerine ulaşmaktadır. Ayrıca izleyicilerinin CNN, BBC World gibi haber ağlarında ve bunların yerel ve bölgesel benzerlerinde yer almayan haberlere de ulaşmasını sağlayarak alternatif bir haber kaynağı olma özelliği göstermektedir.

4. Sonuç

Susan Sontag, *Başkalarının Acılarına Bakmak* adlı kitabında "Bir cehennemi göstermek, elbette, insanların 0 cehennemden nasıl çıkarılacağı, cehennem ateşinin nasıl söndürüleceği konusunda herhangi bir şey anlatmaz bize. Yine de, başkalarıyla paylaştığımız şu dünyada, bazı insanların, insanların kötücüllüğü ve sapkın yanlarının ne denli ıstıraplara yol açtığını bilmesi ve bu konuda görüşlerini derinleştirmesi kendi içinde hâlâ olumludur." demiştir. (Sontag 2005, 114) Televizyonun varlığı, 20. Yüzyıl'ın ilk yarısından itibaren, Sontag'ın sözünü ettiği insanların bilme ve görüşlerini derinleştirme imkanı bulması açısından önemli bir fırsat yaratmıştır. Radyonun sesine, görüntünün gücünü ekleyerek uzay yolculuklarından savaşlara kadar birçok olaya insanların oturma odalarının konforunda şahit olmasını sağlamıştır. Dijital teknolojilerdeki gelişmelerin bilgisayar ve interneti hem haber kayağı hem de eğlence aracı olarak hayatımıza sokmuş olmasına rağmen televizyonun evdeki hakimiyeti devam etmektedir. Dolayısıyla televizyonda ne varsa insanların bilincide de yer bulmaktadır.

Uluslararası ölçekte kabul gören Batılı haber seçim kriterleri ve sunum biçimleri, bir diğer deyişle insanların neyi nasıl görmesi üzerine uzlaşılmış

politikalar, insanların bilme ve görüş sahibi olma haklarının, en hafif tanımla, görmezden gelinmesi anlamına da gelmektedir. Bilmeyen, görüş geliştirmeyen bireyin kendilerine dayatılanların farkına varma, karşı koyma, alternatifler arasında seçim yapma imkanı da bulunmaz. Bu nedenle enformasyon akışı sağlayan alternatif kuruluşların bulunması insanların haber alma hakkının sürdürülebilirliğini sağlar. Aynı zamanda egemenin etki alanında var olmaya çalışan madunun görülmesi, sesini duyurabilmesi, sorunlarının diğer insanlara aktarılması imkanı da yaratır.

Günümüzde medyanın sermaye, içerik seçimi ve sunum biçimi açısından Batı egemenliğinde olması, Asya'daki yerel ve bölgesel birçok haber kanalının ticari kaygılarla alternatif bir yayıncılık anlayışının uzağında yer alması, post-kolonyal dönemde Batı'nın Doğu üzerindeki hegemonyasının devamlılığını sağlayan en önemli unsurlardan biridir. Bu devamlılığın sonlandırılması için bir entelektüel olarak gazeteciyle Said'in olması gerektiğini iddia ettiği gibi "büyük şirketlerin adamı olmama, sümenlatı edilen meseleleri ve insanları temsil etme" görevi düşmektedir. Ancak bugün entelektüel olarak gazetecinin bu işlevinin zarar gördüğünü söylemek mümkündür. 2006 yılı itibariyle devlet yatırımı olarak kurulan televizyon haber kanallarının sayısında büyük bir artış meydana gelmesi ve bu kanalların CNN ve BBC tarzı habercilik anlayışına muhalif bir duruş benimsemesi gazetecinin entelektüel kimliğinin geri kazanılması ve medya üzerinde süre gelen Batı hegemonyasının kırılması için bir umut olarak görülebilir. Söz konusu kanallardan biri olan ve bu çalışmaya konu edilen AJE, hem İngilizce yayın yapan Orta Doğu merkezli ilk kanal olması hem de medyadaki CNN ve BBC odaklı hegemonyayı kırmayı amaçladığını açıkça belirtmesi nedeniyle öne çıkmaktadır. AJE zaman zaman habercilik yönünün zayıf olması, belgesel, tartışma ve sohbet programlarına daha fazla yer vermesi nedeniyle eleştirilse de haber dışı yayınlarının içerik olarak Batı'nın kapsamadığı bölge ve insanları kapsaması, gelişmekte olan ülkelerle ilgili yalnızca savaş ve felaket gibi olağanüstü hal zamanlarında değil, rutin olarak haber yapması, dünyanın tüm ülkelerindeki sesi olmayanların sesi olması, hem onları temsil etmesi hem de konuşmalarına, seslerini duyurmalarına aracılık etmesi nedeniyle Batı'nın Doğu üzerindeki hegemonyasının medyadaki tezahürüne alternatif oluşturmaktadır. Batı'ya karşı Doğu'yu, Kuzey'e karşı Güney'i savunan, ön plana çıkarmaya uğraşan AJE'nin, tek başına on yıllardır süregelen bir hegemonyayı yıktığı ya da tek başına yıkmaya gücü olduğu iddia edilemez. Ancak ticari kaygıları bulunmaması nedeniyle haber seçim kriterlerinde özgür olması ve bu çerçevede yaptığı yayınların yarattığı etki göz önünde bulundurulduğunda AJE'nin bu hegemonyanın yıkılması açısından önemli bir araç olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Batı'nın rıza yaratma araçlarından biri olan medyanın Doğu üzerindeki etkisini hafifletmek ve belki de yok edebilmek için gereken, AJE benzeri alternatif yayın organlarının sayısının artmasıdır.

Marmara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü, İstanbul,

oylum.cagan@gmail.com, secilozay@gmail.com

Kaynakça

Althusser, L. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Çev: Yusuf Alp, Mahmut Özışık. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Fiske, J. *Television culture: popular pleasures and politics*, London: Routledge, 1999.

Gramsci, A. *The Modern Prince, and Other Writings*, Çev:. Louis Marks. New York: International Publishers, 1967.

Gramsci, A. *Prison Notebooks*. Çev: Joseph A. Buttigieg ve Antonio Callari. New York: Columbia UP, 1992.

Herman, E. S. ve Chomsky, N. *Medya Halka Nasıl Evet Dedirtir?*, Çev: İsmail Kaplan, İstanbul: Minerva Yayınevi, 1999.

Kumar, K. *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-Modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, Çev: Mehmet Küçük. Ankara: Dost Kitabevi, 2004.

Marshall, G. *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Osborne, P. *Eleştirel Bakış,* Çev: Elçin Gen, Ankara: Dost Kitabevi, 1999.

Painter, J. *Counter-Hegemonic News: A Case Study Of Al Jazeera English and Telesur*, Oxford: Reuters Institute for the Study of Journalism University of Oxford, 2008.

Spivak, G. C. "Can The Subaltern Speak" *Marxism and the Interpretation of Culture*, Ed: Nelson, C. ve Grossberg, L. Champaign: University of Illinois Press, 1988

Said, E. *Entelektüel*, Çev: Tuncay Birkan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.

Said, E. *Haberin Ağında İslam*, Çev: Alev Alatlı. İstanbul: Babil Yayınları, 2000.

Said, E. *Orientalism*, London: Penguin Books, 2003.

Sontag, S. *Başkalarının Acısına Bakmak*, Çev: Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.

Thussu, D. K. *News as Entertainment: The Rise of Global Infotainment*, London: Sage Publications, 2007.

english.aljazeera.net/aboutus/2006/11/200852518555544449.html

english.aljazeera.net/Services/Archive/?l=20081210461515612 2&s=20086167206955993

english.aljazeera.net/programmes/rizkhan/

english.aljazeera.net/programmes/101east/

english.aljazeera.net/programmes/faultlines/

www.tbsjournal.com/Iskandar.html

John Stuart Mill'de Birey ve Toplum İlişkisi

Mustafa Cihan

Liberal insan ve toplum görüşünün 19. yüzyıldaki en önemli savunucusu ve sözcüsü olan John Stuart Mill, bilimci, doğalcı ve pozitivist bir filozof olarak Aydınlanma çizgisinde bulunur. Yaşadığı yüzyıl sosyal hayatının en temel ve öne çıkan probleminin bireylerin manevi, entelektüel ve sosyal özgürlüğü problemi olduğunu düşünen Mill, problemin çözümünün önündeki en büyük engelin dogmatizm, irrasyonalizm ve mutlakçılık olduğuna inanır. Bu amaçla bilime önem veren Mill, bilimsel bilginin dolayısıyla da bireysel özgürlük ile insani mutluluğun ilerlemesine pozitif katkı sağlayacak bir felsefe geliştirme çabası içinde olmuştur (Cevizci 2009, 889). Çalışmalarının merkezine daha çok insan ve insan yaşamına ilişkin konuları alan Mill, mantıktan bilgi teorisine, ahlaktan siyasete, ekonomiden hukuka bir çok konu ile ilgilenmiş ve bu konularda önemli eserler ortaya koymuştur. Eserleri ile, 19. yüzyılın ikinci yarısına adeta damgasını vuran Mill, düşünsel serüvenine büyük oranda Britanya'ya ait bir fenomen olan ve Jeremy Bentham ve James Mill gibi düşünürlerce temsil edilen "faydacılık" akımı içinde başlamıştır. Özellikle Bentham'ın yararcı düşüncelerinden etkilenen Mill, bu düşüncenin eksik olan yönlerini gidermeye çalışmıştır. Bentham tarafından ortaya atılan ve James Mill tarafından geliştirilen yaşam ilkesine göre insan, doğası gereği her zaman kendi hazzını ister ve arar, acıdan ise kaçar. Dolayısıyla toplumsal bir felsefe olarak faydacılık, söz konusu ahlak ilkesinin uygulanmasıyla, toplumda mümkün olan yüksek sayıda insana en yüksek düzeyde mutluluk sağlanabileceğini varsayar. Böyle bir yaklaşım içinde olan bireyin yaşamdaki temel amacı, acıdan kaçıp hazza yönelmektir. Öte yandan toplumsal reform ve değişmenin genel amacına gelince, en geniş kitlenin mümkün olan en üst düzeyde mutluluğunu oluşturmaktır (Çağla 2007, 41-43). Ancak Mill'e göre bu yaklaşım, yarar ilkesi veya en yüksek sayıda insanın mutluluğu prensibini temelsiz bırakmaktadır. Bu nedenle o, bu eksikliği giderecek bir insan tasarımı geliştirmeye, bireysel mutluluğu sosyal mutluluğa bağlayacak sağlam bir motif temin etmeye ve en yüksek sayıda insanın mutluluğunun önündeki engelleri ortadan kaldırmaya yarayacak bir özgürlük felsefesi ortaya koymaya çalışmıştır (Cevizci 2002, 200).

Mill'in kendisi faydacı bir kişilik olarak yetiştirilmiş, ancak aldığı eğitim, onu mutlu bir insan yapmamıştı. Bu arada yaşamında büyük bir zihinsel krize de giren Mill, bu krizi sonucunda faydacı felsefeyi yeniden düşünme ihtiyacı hissetmiştir. Nitekim ona göre "dar ve mekanik insan kavramından dolayı klasik faydacılar, mutluluğun gelişiminde bireyselliğin, kendi kendine yetişmenin ve iç yaşamın vazgeçilmez önemini gözden kaçırmışlardı. Vurgu, bütünüyle dış toplumsal çevrede

meydana gelen değişikler üzerine yoğunlaşmış; insanın birey olarak tekliği ve özgünlüğüne çok az önem atfedilmiştir." (Gray 2001, 203-204). Aslında Mill, kendisinden önceki faydacı filozofların görüşlerini belli bir sistematikte bir araya getirmiş ve bu görüşleri 19. yüzyıla özgü motiflerle geliştirmiştir. Ona göre de insanlar kendi bireysel mutluluklarına, ancak toplumsallık durumunda ve karşılıklı yarar düşüncesi doğrultusunda ulaşabilirler. Bu yüzden etiğin temel problemi, daima bireysel mutlulukla toplumun genel mutluluğunu bağdaştırabilmek olmuştur (Özlem 2004, 67). Bu bağlamda Mill, bencillik ile özgeciliği, birbiriyle bağdaşır hale getirerek, bireysel ve toplumsal mutluluğu oluşturmaya çalışmıştır.

Öte yandan klasik faydacılığın insan doğası kavramını yeniden şekillendirmeye çalışan Mill, insan mutluluğu kavramını da yeniden ele almıştır. Ona göre mutluluk, sürekli ya da yoğun olan bir mutluluklar serisi değil, insanın kapasitelerini ve farklı yeteneklerini tamamen ifade edebildiği etkin bir yaşam içerisindeki başarısıdır (Gray 2001, 204). Bu bağlamda Mill, kendisinden önceki faydacıların haz konusundaki düşüncelerine de katılmaz. O hazzın niteliği ve niceliğini birbirinden ayırarak "yüksek" ve "alçak" hazlardan bahseder. Hayatın bütünüyle çıkar üzerine kurulmasının bireyler ve toplum üzerinde olumsuz etkiler bıraktığını düşünen Mill, belli istek ve arzuların kısa vadede nicel anlamda az mutluluk sağlıyor görünseler bile, diğerlerinden daha üstün bir niteliğe sahip olduklarını ileri sürer. Ona göre, entelektüel, siyasal, bilimsel ve sanatsal faaliyetler bu kategoriye girer (Çağla 2007, 44). Nitekim bu konuda Mill, şu tespitte bulunur:

> ...bir hayvanın zevkleri, insan denilen varlığın saadet anlayışını tatmin etmez, insanların hayvan iştahlarından daha yüksek yetileri olunca ve bir kere bunların farkına varınca, bu yetilerin tatminini gözetmeyen her hangi bir şeyi saadet saymazlar. (Mill 1986, 12).

İnsan mutluluğu için, yaşamsal çıkarların güvenilir bir şekilde korunduğu ve belli bir düzeyde kültürel ve ahlaki gelişmenin sağlandığı bir sosyal düzen öngören (Gray 1996, 70) Mill, Bentham'ın duyumlayan insan görüşüne karşı olarak, toplumsal olduğu kadar entelektüel bir varlık olarak insan anlayışını öne sürmüştür. Ayrıca salt haz peşinde koşmakla geçirilecek bir hayatın, mutlu değil de, boş bir hayat olduğunu belirtmiştir. Buna göre Mill, insanın mutluluğu için belirleyici olanın Bentham'da olduğu gibi, duyumsal türden aşağı hazlar değil, aksine yüksek düzeyde hazlar olduğunu savunmuştur (Cevizci 2002, 200). Çünkü Mill açısından, ancak çeşitli değerleri taşıyan, çeşitli değerler arasında bir kıyaslama yapabilir. Başka hazları bilmeyen birisi bu konuda bir şey söyleyemez. Bu nedenle kaba duygulu insanla, bilen ve düşünen insan arasında bir fark vardır. Nitekim düşünsel ve toplumsal duyguları bir kez olsun belli derecede yaşayabilmiş olan insan, bu duyguları duyusal hazlarla değiştirmeyi istemeyecektir (Akarsu 1982, 140). Dolayısıyla beden hazlarını ve düşünce hazlarını tanıyan birisi, düşünce hazlarını daha üstün tutacaktır.

Bununla birlikte Mill'e göre, yüksek yetileri olan bir varlık, mutlu olmak

için daha fazla şeylere ihtiyaç duyar. Belki daha şiddetli ıstırap çeker, ancak bu ıstırap çekmeye rağmen, hiçbir zaman daha aşağı bir varlık olduğunu düşünmek istemez. Diğer yandan yüksek kabiliyetli bir varlık, arayacağı her hangi bir mutluluğun mükemmel olmadığını daima hisseder. Bu nedenle halinden memnun bir domuz olmaktansa, halinden memnun olmayan bir insan olmak daha iyidir (Mill 1986, 15). Böylece bütün ahlaki sorunlarda faydayı başvurulacak en yüksek ölçü olarak kabul eden Mill açısından "...fayda, ileri bir yaratık olarak bir insanın daima çıkarlarına dayanan bir fayda olması gereklidir." (Mill 2000, 22). İşte söz konusu bu düşünceleri ile Mill, Benthamcı görüşten ayrılır. Hatta Bentham'ın hayli sınırlı insan doğası anlayışının ötesine geçen Mill için önemli olan, sadece bireysel çıkarın kamusal yarar veya genelin mutluluğuyla nasıl tamamlanacağını göstermek değil, aksine deneyim zenginliğinin ve karakter yetkinliğinin önemini vurgulamak suretiyle, bireye daha zengin ve nitelikli bir hayata ulaşmasının yollarını göstermektir (Cevizci 2009, 896).

Mill'e göre yararcılık, mutluluğun bir amaç olarak arzu edilir biricik şey olduğunu öğretir. Bütün diğer şeyler, yalnızca söz konusu amaca ulaşma da ancak araç olabilirler. Buna göre yararcılık, ahlaklı yaşamayı, bireysel ve sosyal mutluluk sanatı olarak görür ve bireyin çıkarının kamusal yarar ve toplumun genel mutluluğuyla uyumlu olması gerektiğini belirtir. Ancak Mill açısından, bireyin kendi çıkarını kamusal yararla bağdaştırmasını sağlayacak erdemlere gereksinim vardır (Özlem 2004, 67). Eserlerinin çoğunda "toplumsal etik" konusunu ele alan Mill, birey ile toplum arasında "denkleşme" için bir formül arar. Bu formül, "herkesin iyiliği ve korunması için zorunlu olan kurallarla, bütünün gelişmesinde kaçınılmaz olan bireysel güçlerin bağımsızlığı ve çeşitliliği arasındaki denkleşmedir." (Akarsu 1982, 140). Bu amaçla toplumsal yaşamın insan için son derece gerekli ve doğal olduğunun altını çizen Mill, kişinin doğası gereği mutluluğa yöneldiğini ifade eder. Böylece o, birey ve toplum arasındaki ilişkide bir denge kurmaya çalışma ve aradaki çatışmayı ortadan kaldıracak akılcı bir tutumla konuya yaklaşma peşindedir (Güntöre 2004, 96-97). Çünkü Mill'e göre tek tek bireylerin mutluluğu, toplumun mutluluğu ile paralellik gösterir. Doğası gereği mutluluğa eğilim gösteren birey, yine kendi mutluluğu için başka bireylerin de mutlu olmasını istemek durumundadır. Zira başka bireylerin mutluluğu da bireyi mutlu kılacaktır.

Öte yandan Mill, bencilliğin ve düşünsel kültür eksikliğinin insanları mutsuzluğa sevk edeceğini düşünür. Çünkü ona göre,

> bencilliğin yanında hayatı daha az memnunluk verici yapan başlıca sebep düşünsel kültürün eksikliğidir ... insan ister istemez, zorunlu olarak yalnız kendi ... ferdiyetine ait şeylerle meşgul olan bencil bir mahluk değildir. ... Derece farkı çok olsa da her insan, kamunun menfaati, genel hayır için yürekten bir ilgi ... ferdi bir sevgi gösterme gücünü taşır. (Mill 1986, 22-23).

Böylelikle Mill de fayda kavramı, basit bir anlam taşımaz. Bu kavram insana değer veren, saygı duyan ve tüm insanın bir arada yaşamalarının koşulu olan bir kavram durumundadır. Çünkü Mill de fayda, birey için olduğu kadar, toplum için de geçerli bir kavramdır (Güntöre 2004, 99). Nitekim Mill'e göre, "her şeyden önce kanunların ve toplumun mevzuatının saadeti, ...her bireyin menfaatini mümkün olduğu kadar genel menfaat ile ahenk halinde bulundurması gerektir." (Mill 1986, 27).

Mill'e göre birey, bir takım kurallar bütününün geçerli olduğu bir toplumda dünyaya gelir. Toplumda yaşayan bireyler bu kurallara uymak ve uygulamak zorundadır. Öte yandan Mill, insanların kendi arzularını gerçekleştirebilme özgürlüğüne de sahip olduklarını belirtir. Böylece kendi eğilimleri ile toplumun beklentileri arasında bir uyum ve denge kurmuş bir insanın mutlu olmaması için bir neden yoktur (Güntöre 2004, 100). Şu halde Mill bireyi, toplum değerleri olan ve doğal olarak erdemli yaşamayı özleyen bir kişi olarak ele almaktadır. Böyle bir bireyin mutluluk tanımının içinde erdemli bir yaşama duyulan arzu vardır. Birey ya erdemli davranmaktan ya da belli bir erdemi taşıyor olmaktan dolayı haz duyar. Ancak her iki durumda da mutluluğu yakalayabilir (Çağla 2007, 45). Çünkü Mill'e göre mutluluk, insan hareketlerinin biricik amacıdır.

Mill için de asıl önemli olan insanın ya da bireyin mutluluğudur. Bu nedenle onun ortaya koyduğu fayda kavramı, sonuçta bireyin mutluluğuna dayanmaktadır. Bu düşüncelerinden dolayı Mill'in tamamen bireyci bir tutum içinde olduğunu düşünmek mümkündür. Ancak Mill'in söz konusu ettiği birey, toplumdan soyutlanmış ya da tek başına yaşayan bir birey değildir. Mill felsefesinde birey çok önemlidir ve birey mutluluğu için dilediği yaşama biçimini seçebilmelidir. Ancak Mill bireye tanıdığı bu hakkı, başka bireylerin hakları ile sınırlar. Çünkü insan, bir adada yapayalnız yaşayan bir varlık değildir. İnsanlar bir arada yaşamaktadırlar, hatta buna zorunludurlar. Bu nedenle önemli olan, topluluk halinde yaşamak zorunda olan insanın istekleri ile toplum arasında doğabilecek çatışmaları en aza indirmenin, daha doğrusu bir takım ilkeler ve akılcı tutumlarla, birey ve toplum arasında bir uzlaşmanın yolunu bulmaktır (Güntöre 2004, 115-116). İnsanın gerçek amacının, "kendi yetilerini tutarlı bütünlüğe doğru uyumlu bir şekilde geliştirmek" olduğunu söyleyen Humbolt'un düşüncelerinden etkilenen Mill'e göre, insanın yaşamını yetkinleştirmek için uğraştığı işlerin başında ve en önde geleni, kesinlikle kendisidir. Bununla birlikte bireyin yaşamında farklı deneyimlere de yer olmalıdır. Bireylerin karakter çeşitliliklerine hareket serbestliği verilmeli ve diğer bireylere verilen zarar ise kısıtlanmalıdır. Ayrıca değişik yaşam değerleri denenmeye uygun bulunduğunda, pratik olarak bunlar yaşamda gösterilmelidir (Lukes 1995, 75-76).

Öte yandan Mill'in fayadacı felsefedeki revizyonları onun toplumsal ve siyasal düşünce anlayışına büyük oranda etki etmiş ve en açık şekilde "bireysel özgürlük" lehine olan tartışmaların her aşamasında yer almıştır. Nitekim Mill, bireysel düşünce, örgütlenme ve yaşama

biçimi özgürlüklerinin, ancak rakip yaşam deneyimlerinin yer aldığı ve her birimizin özgün mutluluğunu aradığı bir özgürlük ortamında yer alabileceğini savunmaktadır (Gray 2001, 205). Birey ve toplum arasında bir uzlaşma arayışı içinde olan Mill, bireye özgürlük tanınması gerektiğini vurgularken, bireyin toplum içinde yaşama durumunda olmasının bu özgürlüğü belli ölçüde sınırladığını ifade eder. Mill'e göre birey her şeyden evvel özgür olmalıdır. Çünkü bu onun var olma koşuludur. Bireyin toplumdan bekledikleri olduğu gibi, toplumunda bireyden beklentileri vardır. Dolayısıyla bu karşılıklı ilişki içinde hem birey var olma koşulunu oluşturmalı hem de toplumdan zarar görmemelidir (Güntöre 2004, 126-127). Bu konuda bir ilke ortaya koyan Mill "Özgürlük Üstüne" adlı çalışmasında şunları söyler: "Bu denemenin amacı, toplumun bireye karşı zorlama ve denetim biçimindeki davranışlarını, bu konuda kullanılan araç ister yasal cezalar şeklinde maddi kuvvet olsun, ister kamuoyunun manevi baskısı olsun, kesin olarak yönetmeye elverişli çok basit bir ilke ileri sürmektedir. Bu ilke, insanları birey birey ve toplu olarak aralarından her hangi birinin hareket serbestliğine müdahalelerine izin veren biricik gayenin "öz varlığı koruma" olduğudur." (Mill 2000, 21).

Mill'e göre her hangi bir bireyin davranışından topluma karşı sorumlu olacağı kısım, o davranışın başkalarını ilgilendiren kısmıdır. Yalnız kendini ilgilendiren kısmında, onun bağımsızlığı, hak olarak mutlaktır. Kendisi üzerinde bizzat kendi bedeni ve beyni üzerinde birey, başına buyruktur (Mill 2000, 21). Bu arada Heywood'un da ifade ettiği gibi, Mill "birey kendi, bedeni ve ruhu üzerinde egemendir" iddiasıyla esas itibariyle negatif bir özgürlük anlayışını benimser görünmektedir. Çünkü bu anlayışta özgürlük, bireyin "kendisiyle ilgili" eylemlerinde her hangi bir kısıtlamanın yokluğu olarak tanımlanır. Ancak Mill, bunu özgürlük için zorunlu ama yeterli olmayan bir koşul olarak görmüştür. Zira Mill'e göre özgürlük, pozitif ve yapıcı bir güçtür. Başka bir deyişle özgürlük, bireylere kendi yaşamları üzerinde denetim, özerklik kazanma veya kendini gerçekleştirme yeteneği sağlar (Heywood 2007, 71). Böylece Mill de özgürlük, "sınırlamanın olmamasından ibaret olmayıp, belirli arzuya şayan tutumların bilinçli bir şekilde geliştirilmesi olarak görünmektedir. Bu nedenledir ki Mill'in rasyonalist bir özgülük görüşüne sahip olduğu ve pozitif bir anlayışa doğru yöneldiği ileri sürülmüştür." (Barry 2003, 239).

Öte yandan Mill, bireysel özgürlükleri, baskıcı ve yasal denetimlerden olduğu kadar artan engelleyici toplumsal sözleşmelerden de korumaya çalışmıştır. Bu bağlamda Mill'e göre özgürlük alanı dokunulmaz olmalıydı. Çünkü ancak bu yolla insanın bireyselliği gelişebilir ve ilerleyen bir varlık olan insanın, uzun vadeli mutluluğu sağlanabilirdi (Gray 2001, 205-206). Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Mill'e göre birey özgür olmalıdır. Ancak bu özgürlüğün bireyin bir toplum içinde yaşamasından dolayı sınırları vardır. Buna göre toplumun bireyi denetleme yetkisi ortaya çıkar. Bu yetkisini kullanırken toplum, çeşitli kurumları aracılığıyla, asla birey üstünde baskı uygulamamalıdır (Güntöre 2004, 127-128). Çünkü Mill'e

göre, "her insana yaşamayı değerli kılan her şey, diğer insanların eylemleri üzerine bir takım sınırlar konmasına bağlıdır. Bundan ötürü önce kanunla, kanun uygulanmasına elverişli olmayan birçok konuda da kamuoyuyla, bazı zorunlu davranış kuralları konmalıdır." (Mill 2000, 15-16). Ancak "bir devletin değeri, onu meydana getiren bireylerin değerinden fazla olmamalı" anlayışını savunan Mill, "...bir devlet –isterse yararlı amaçlar için olsun, adamlarını kendi elinde itaat eden birer alet olsunlar diye cüceleştiren bir devlet- işin sonunda, küçük adamlarla gerçekten büyük hiçbir şeyin başarılamayacağını anlayacaktır..." der (Mill 2000, 152).

Mill'e göre insan, bütün yapıp etmeler ile yetilerini ve yeteneklerini ortaya koymalıdır. Zira bu insanın en doğal hakkıdır. Özellikle insanın düşünsel yanına özel bir önem veren Mill'e göre insan, düşünceleri ile varlığını ortaya koyabilir. Bu nedenle bireyi denetleme yetkisine sahip olan toplum, bireyin düşünme özgürlüğünü elinden almamalıdır. Çünkü bu hem bireyin hem de toplumun yararına olur (Güntöre 2004, 128). Ancak Mill açısından "özgürlük,... başkalarını mutluluklarından yoksun bırakmaya ya da onların mutluluğa ulaşma çabalarına engel olmaya kalkışmadığımız sürece, kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda aramak özgürlüğüdür." (Mill 2000, 24-25).

Mill'e göre, bireyin özerkliği ancak toplum ve diğer bireylerle etkileşim halinde hayata geçirilebilir. Bu bireylerin kamusal hayata katılmaları için gereklidir. Böylece bireyin özgürlüğünü doğrudan doğruya diğer bireylerle ilişkisi bağlamında ele alan Mill için "bireyin özgür olması demek, onun sadece kişisel amaçlarına ulaşmak için dilediği gibi hareket etme hakkına sahip olması demek değil, aynı zamanda diğerlerinin de aynı hakka sahip olmalarını kabul etmek" demektir (Çağla 2007, 58). Zira Mill'e göre, "bireysellik, daha mükemmel bir hayat istikametinde bir gelişme sürecidir. Kişisel gelişimimiz karşılıklı dayanışmayı gerektirir. Kendi iyimizi başkalarının iyisinden ayıramayız." (Vincent 2006, 56). Böylece Mill açısından bireysellik, hem insan yaşamının kendisinin en yüksek biçimde anlatımı olarak hem de uygarlığın ilerlemesindeki yükseltici rolüyle değerli bulunmaktadır (Hampsher-Monk 2004, 461).

Öte yandan düşünce özgülüğüne ayrı bir önem veren ve bu konuda her türlü zorlamaya ve baskıya karşı koyan Mill, özellikle düşüncelerin susturulması ve bastırılması konusundaki tavrını şu şekilde ortaya koyar:

> Eğer bir teki dışında bütün insanlar aynı düşüncede olsalar ve yalnız bir kişi karşıt düşüncede olsa, nasıl bu kişinin, elinde güç olduğu takdirde, insanları susturmaya hakkı yoksa, insanların da bu tek kişiyi susturmaya daha fazla hakkı yoktur. (Mill 2000, 29).

Yine bu bağlamda susturmaya kalkıştığımız düşüncenin yanlış bir düşünce olduğundan hiçbir zaman emin olamayacağımızı belirten Mill, "düşüncelerimizin yanlış olma olasılığı var diye hiçbir zaman bu düşüncelere göre harekete geçmeyecek olursak, bütün çıkarlarımızı yüzüstü ve bütün görevlerimizi yapılmamış bırakırız" (Mill 2000, 32)

der. Şu halde her birey kendi kapasitesine ve yapısına göre çeşitli görüş ve düşüncelere sahip olabilir. Zira her birey sayısı kadar farklı düşünceler söz konusudur. Hatta kişiden kişiye olduğu gibi çağdan çağa da farklılık gösteren düşünceler vardır. İşte Mill açısından bu farklılık ve çeşitlilikler, bugünkü gelişmeyi ve ilerlemeyi sağlamıştır. Çünkü ona göre, "...bireyler kadar çağlar da yanılmaz değildir." (Mill 2000, 31). Nitekim "tarih bir çağda nihai hakikat sayılıp da bir sonraki çağda yanlış ve saçma bulunan kanaatlerle doludur."(Ebenstein 1996, 251). Dolayısıyla her zaman ve mekanda geçerli olabilen mutlak, genel geçer bir doğrudan bahsetmek güçtür. Bu nedenle bir pragmatist olan William James'in de ifade ettiği gibi, bir faydacı, soyutluktan, değişmez ilkelerden, kapalı sistemlerden ve uydurma mutlaklardan uzak durmalı, somutluğa, olaylara ve aksiyona doğru yönelmelidir (James 1986, 38). Çünkü bütün fikir üstünlükleri etkin bir çabanın ürünü olarak ortaya çıkmıştır (Mill 2004, 92).

Düşünme özgürlüğünü insan olmanın bir hakkı olarak değerlendiren Mill, sağlıklı ve güçlü bir toplum olabilmek için düşünen, tartışan ve eleştiriye açık olan bireyler yetiştirmek gerektiğini önemle belirtir (Güntöre 2004, 132). Çünkü ona göre,

> düşünme özgürlüğü, yalnız ya da başlıca büyük düşünürler yetiştirmek için gerekli değildir. Tam aksine, düşünce özgürlüğü ortalama insanların düşünsel olarak ulaşma yeteneğinde oldukları çapa varabilmelerini olanaklı kılmak için de yine o kadar... gereklidir. (Mill 2000, 50).

Mill açısından bir düşüncenin ifade edilmesini yasaklamak, insanlığın hem bugünkü nesline hem de gelecek nesline, o düşüncenin hem karşıtlarına hem de taraftarlarına işlenmiş büyük bir kötülüktür (Watkins 1996, 191). Öte yandan dogmatizme karşı olan Mill, "...kendi fikri ne kadar doğru olursa olsun, eğer tamamen, sık sık ve korkusuzca tartışılmazsa, ona canlı bir gerçek değil, ölü bir doğma olarak inanılır" (Mill 2000, 51) diyerek, tartışmadan ve soruşturmadan bir düşünceye sahip olmanın doğru bir yaklaşım olamayacağını belirtir. Ayrıca ona göre, eleştirilmeyen ve sorgulanmayan bir düşünce, gelişme de gösteremez.

Böylece Mill, düşünme, düşündüğünü söyleme ve tartışma özgürlüğü üzerinde önemle durmaktadır. Diğer yandan o, insanın mutluluğu ile söz konusu özgürlükler arasında bir bağlantı da kurar. Ona göre bir toplum içerisinde yaşayan birey, asla toplumun bir takım katı kurallarına ve baskılarına boyun eğmek mecburiyetinde değildir. Çünkü baskı altında ve özgürlüğü kısıtlanmış bireylerden oluşan bir toplumun mutluluğundan söz etmek imkansızdır. Buna göre, insan olmanın var olma koşullarından olan düşünce eylemini insanın elinden almak insanlığa karşı işlenmiş en büyük suçtur (Güntöre 2004, 134-135). Bu nedenle Mill'e göre bir toplumda birbirinden farklı düşünceler ortaya konulabilmeli ve bu farklı düşüncelerin olumlu ve olumsuz yönleri zaman içerisinde değerlendirilebilmelidir. Zira hem bireysel hem de toplumsal gelişme bu sayede mümkün olmaktadır. Şu halde "...gelişmenin tek şaşmaz ve sürekli kaynağı özgürlüktür. Çünkü

özgürlük sayesinde, ne kadar birey varsa o oranda alabildiğine çok sayıda bağımsız gelişme merkezleri oluşur." (Mill 2000, 96). Başka bir deyişle, bireylerin yaşam tarzları arasında ne kadar farklılık ve zıtlık varsa, daha iyi yaşam tarzlarının bulunması yolunda da o kadar çok ilerleme imkanı vardır. Buna göre "hakikat kendini ancak devamlı meydan okunan ve saldıran süreç içinde yetiştirebilir, geliştirebilir, büyütebilir ve kaim kılabilir." (Ebenstein 1996, 252). Böylece Mill, hakikatin bitmiş, kesin ve zaman-dışı olduğunu asla kabul etmemiştir. O, hakikatin zamana bağlı, geçici, yeni veriler ve deneylere konu olabileceğini ileri sürmüştür. Ona göre, zıt görüşler arasındaki özgür tartışma hakikate yaklaşma da en iyi yoldur (Ebenstein 1996, 253).

Şu halde Mill açısından, bireysel hareket etme özgürlüğünün, iki yönlü faydasından bahsedilebilir. İlki bu özgürlük, kişisel kendini gerçekleştirmeye yol açar. İkincisi, bir bütün olarak toplum bu özgürlükten fayda sağlar. Yani özgürlük, toplumsal yaşamın en yüksek hedefi olan insanın toplumsal gelişimini artırır. Zira toplumsal gelişme, topluma yeni fikirlerin girmesi yoluyla ortaya çıkar (Tannenbaum and Schultz 2005, 320). Bu nedenle topluma yeni fikirlerin girişini yasaklamak suretiyle bireyleri susturmak hem susturulan bireylere hem de bir bütün olarak toplumsal gelişmeye zarar verecektir. Dolayısıyla bireysel düşünmenin önündeki bütün engeller ortadan kaldırılmalıdır. Zira bireysel ve toplumsal gelişme bir anlamda buna bağlıdır.

Öte yandan Mill'e göre birey, "başkalarının başına bela olmamalıdır." Başka bir deyişle,

> başkalarına zarar vermemek koşuluyla türlü mizaçlara özgür faaliyet alanı vermeli; her hangi bir kimsenin, çeşitli yaşama biçimlerini denemeyi kendine uygun bulursa bunların değerini fiilen deneyden geçirmesine de olanak tanımalıdır. (Mill 2000, 77-78).

Bununla birlikte, insanın topluluk halinde yaşamasının zorunlu olduğuna dikkat çeken Mill, bireyin toplum içinde yok olmasına da asla razı olmaz. Ona göre, insanlar belli bir toplum içinde dünyaya gelmelerine rağmen, toplumun kural ve kaidelerinin yanında kendilerine ait özgür bir dünyaya da sahiptirler. Bu nedenle

> kendi yaşama planını seçmeyi topluma ya da kendi çevresinde bulunanlara bırakan kimsenin maymun gibi taklit etme yetisinden başka hiçbir yetiye gereksinimi yoktur ... insanın yapısı bir modele göre yapılıp kendisine emredilecek işi harfi harfine görmeye koşulacak bir makine değildir. (Mill 2000, 81-82).

Çünkü birey, kendinden sorumlu, tercih yapabilen, yaşama biçimini seçebilen, kendi mutluluğu ile en yakından ilgili olan ve son kararı verebilecek olan bir varlıktır (Güntöre 2004, 120). Öte yandan toplum içinde yaşamaya mecbur olan insanlar, aynı zamanda "iyiyi kötüden ayırt etmek için birbirlerine yardım etmekle ve iyiyi yeğleyip kötüden kaçınmaya, birbirini teşvik etmekle sorumludur." (Mill 2000, 102).

Böylece Mill açısından "geçirdiği tecrübeyi kendi usulünce kullanmak ve yorumlamak, her insan tekinin imtiyazıdır ve alternatifler arasından birini seçme eylemi insanın ahlaki yeteneklerini meydana çıkarır." (Ebenstein 1996, 253).

Görüldüğü gibi Mill bireyi, hem kendi başına bir değer olarak değerlendirmekte, hem de toplum içinde onun varlığını ve saygınlığını korumaktadır. Bu nedenle eğer bir birey, mutluluğunun toplum ile yakından bağlantısında ortaya çıktığının bilincine varırsa, başka bir deyişle kendi çıkarının toplum çıkarı ile olan bağlantısını sağlıklı kavrarsa, birey ve toplum arasında çatışma ya da gerilim kendiliğinden çözüme ulaşacaktır (Güntöre 2004, 121). Bu noktada insanın yaşamından ne kadar kısmını bireyselliğe ve ne kadarını topluma ayrılmalıdır? diye soran Mill'e göre, "eğer birey ve toplumdan her biri kendini özellikle daha çok ilgilendiren kısma sahip olursa, her biri kendine düşen hak payını almış olur. Yaşamın başlıca bireyi ilgilendiren kısmı bireye ait olmalıdır, toplumu ilgilendiren kısmı da topluma." (Mill 2000, 101). Böylelikle Mill'in bireylerin mutlak özgürlük kullanacakları "kendileriyle ilgili" eylemler ile diğerlerinin özgürlüklerini kısıtlayabilecek ya da onlara zarar verebilecek "diğerleriyle ilgili" eylemler arasında net bir ayrım yapmaktadır. Böylece birey üzerinde hiçbir kısıtlamayı kabul etmeyen Mill açısından "...birey kendi beden ve ruhu üzerinde egemen olsa da; herkes, tüm diğer bireylerin eşit özgürlük haklarından yararlanmaları gerçeğine saygı duymak zorundadır." (Heywood 2007, 38). Buna göre birey, yaşama biçimini seçmede özgür olmakla birlikte, toplumun kabul etmiş olduğu bir takım kabuller doğrultusunda bir seçim yaptığı ya da yapması beklendiği de görülür (Güntöre 2004, 139-140). Zamanla bu kabuller ve kurallar değişiklik gösterebilir, ancak yine de bireyden beklenen bunlara uymasıdır.

Böylece bireyin salt kendini ilgilendiren işlerde, dilediği gibi karar vermesini ve davranmasını savunan Mill, toplum ve birey arasında doğabilecek çatışmalar da toplumun bireyi koruma sorumluluğu ve görevi olduğundan, toplumun kural ve kanunları ortaya çıkmaktadır. Öte yandan birey özgür olmakla birlikte bir takım sınırları olduğu gibi, toplumun da sonsuz yetkisinden bahsedilemez. Birey ve toplum birbirine karşı sorumludur. Yani toplum bireyi korumakla, birey de toplumu geliştirmek amacıyla genelin yararını göz önünde bulundurarak davranmakla sorumludur. Böylece Mill'e göre, toplum ve birey karşılıklı olarak yarar ilkesini temele alarak bir uzlaşma ortamında yaşayabilmelidir. Mill bunun zor olduğunun da farkındadır. Yine de o bireylerin ve toplumların bu konuda bir ilerleme kaydedecekleri konusunda hayli iyimserdir (Güntöre 2004, 141-142).

Sonuç olarak Mill, ahlaktan siyasete doğru ilerleyen düşünceleri çerçevesinde, birey ve toplum arasındaki ilişki sorununu ele almaya çalışmıştır. Ona göre birey en temel unsurdur ve ona saygı esastır. Ancak bir toplum içinde yaşamak zorunda olan bireylerin de diğer bireylere

göstereceği saygı da son derece önemlidir. Bu nedenle toplum ve birey birbirlerinin varlıklarını hiçe saymamalıdır. Her ikisi de görevlerini yerine getirerek, ortak bir mutluluk tesis edilebilmelidir. Bu bağlamda bireyin amacı toplumun mutluluğu, toplumun mutluluğu da aynı zamanda bireyin mutluluğu olmalıdır. Böyle bir bilincin hakim olduğu bir ortamda ise, huzursuzluk ve çatışmadan bahsetmek mümkün olmaz. Mill'in, söz konusu bu düşüncelerini yeterince temellendiremediği iddia edilse de özellikle eğitim açısından onun bu iyimser yaklaşımından olumlu bazı sonuçlar çıkarmak mümkündür. Örneğin toplumda yaşayan her bireyi başlı başına bir değer olarak kabul eden Mill, bireye kendi yaşama planını seçebilme imkanı tanımaktadır. Bu amaçla bireyler, özgür bir ortamda eğitime tabi tutulmalıdır. Geleneğin istediği, devletin arzu ettiği bir insan tipinden ziyade, birbirinden çok farklı özelliklere sahip olan bireylerin, bu çeşitliliklerini geliştirici eğitim sistemleri düzenlenmelidir. Bu durum hem bireyi geliştirecek hem de toplumun geleceğini olumlu etkileyecektir. Böylece tek tip insan yetiştirme anlayışlarının da karşısında olan Mill, makine ya da robot birey değil, araştıran, soruşturan, özgürce düşünebilen ve düşündüğünü ifade edebilen bireyler yetiştirmenin önemine işaret etmektedir. Nitekim böyle yetişmiş bireylerin oluşturduğu bir toplum her bakımdan gelişmiş ve ileri bir toplum olacaktır. Şu halde Mill'de toplumu iyileştirmenin yolu, bireyi iyileştirmekten geçmektedir. Zira mutlu bir birey, mutlu ve huzurlu bir toplum demektir.

Yrd.Doç.Dr., Atatürk Üniversitesi, K.K. Eğitim Fakültesi Felsefe Grubu Eğitimi A.B.Dalı, Erzurum.

Kaynakça:

AKARSU, B. 1982. *Ahlak Öğretileri,* İstanbul: Remzi Kitabevi.

BARRY, P. N. 2003. *Modern Siyaset Teorisi,* çev. M.Erdoğan, Y.Şahin, Ankara: Liberte Yayınları.

CEVİZCİ, A. 2002. *Etiğe Giriş,* İstanbul: Paradigma Yayınları.

CEVİZCİ, A. 2009. *Felsefe Tarihi,* İstanbul: Say Yayınları.

ÇAĞLA, C. 2007. "John Stuart Mill'in Siyaset Felsefesi", *Mill,* Yazan ve Yayına Hazırlayan Cengiz Çağla, İstanbul: Say Yayınları.

EBENSTEIN, W. 1996. *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, Türkçesi: İsmet Özel, İstanbul: Şule Yayınları.

GRAY, J. 2001. "John Stuart Mill: Liberalizmin Krizi", *Siyasal Düşüncenin Temelleri,* Derleyen: Brain Redhead, Editör: H. Özdemir, İstanbul: Alfa Yayınları.

GRAY, J. N. 1996. *Mill on Liberty: A Defence*, London: Routledge.

GÜNTÖRE, Ö. S. 2004. *John Stuart Mill'in Ahlak Anlayışı,* İzmir: İlya Yayınevi.

HAMPSHER-MONK, L. 2004. *Modern Siyasal Düşünce Tarihi,* Yay.Hz. Necla Arat, İstanbul: Say Yayınları.

HEYWOOD, A. 2007. *Siyasi İdeolojiler*, çev. A.K.Bayram ve Diğerleri, Ankara: Adres Yayınları.

JAMES, W. 1986. *Pragmacılık,* çev. Muzaffer Aşkın, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

LUKES, S. 1995. *Bireycilik,* Türkçesi: İsmail Serin, Ankara: Ark Yayınları.

MILL, J. S. 2000. *Özgürlük Üstüne,* Türkçesi: Alime Ertan, İstanbul: Belge Yayınları.

MILL, J. S. 1986. *Faydacılık,* çev. Nazmi Coşkunlar, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

MILL, J. S. 2004. "Temsili Hükümet Üstüne Düşünceler'den Seçme Parçalar", *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi -Seçilmiş Yazılar Yakın Çağ,* Der. Mete Tunçay, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yayınları.

ÖZLEM, D. 2004. *Etik-Ahlak Felsefesi,* İstanbul: İnkılap Kitabevi.

TANNENBAUM, D.G.-SCHULTZ D. 2005. *Siyasi Düşünce Tarihi-Filozoflar ve Fikirleri-,* çev. Fatih Demirci, Ankara: Adres Yayınları.

VINCENT, A. 2006. *Modern Politik İdeolojiler,* Türkçesi: A. Tüfekçi, İstanbul: Paradigma Yayınları.

WATKINS, J.W.N. 1996. "John Stuart Mill ve Bireyin Özgürlüğü", D. Thomson, *Siyasi Düşünce Tarihi,* çev. Ali Yaşar Aydoğan ve Diğerleri, İstanbul: Şule Yayınları.

Siyasi Bir Korku Aracı Olarak Medya

Aysel Demir

Bu çalışmada, gerçekte bir özgürlük aracı olması gerekirken siyasi bir baskı aracı olarak kullanılan ve iktidar ideolojisiyle şekillenen medyanın bireyler üzerinde anti-demokratik bir biçimde yarattığı ve uygulamaya koyduğu korku politikası ele alınmıştır.

Öncelikle, çağın getirdiği yenilikler ile hızlı değişimler, bireylerin ve toplumların çeşitli riskler altında kalmasına, var oluş mücadelesinde tehditlerle yüz yüze gelmesine neden olmaktadır. Bilinmezlikler ve belirsizlikler içinde yaşayan birey, kendinden farklı olan her şeyden korkan bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Korkuyla kavrulup sürekli belirsizlik yaşayan birey, karmaşa-çatışma-şiddet-saldırganlık duyguları içinde kaybolur, çaresizlik içinde kendini güvende hissedip teslim edebileceği bir otorite arayışına girer. Korku karşısında zayıf düşer buna bağlı olarak da çeşitli risklerle bağlantılı olarak korku senaryoları, kurgulanmış tehditler, komplo teorileri aracılığıyla güç ve iktidar odaklarının hedefi haline gelir. Korkuyu fırsata dönüştürmek isteyen güçler, korkuyu bir yönetme tekniği olarak kullanırlar. Diğer bir deyişle, korkunun gücünden yararlanarak kendi iktidarlarını yaratırlar ve bunu iç ve dış siyasette etkin bir biçimde kullanırlar. Böylece, korku kültürünün oluşturulma temelleri atılmış olur.

Korku kültürünün temel değeri güç ve şiddet olup, temel niteliği de her şey her an olabilir şüphesi, yani tehdit yaratan her istisnai olayın sıradan, normal bir biçimde olabilirlik halini almasıdır. Korku kültürünün en rahatsız edici yönlerinden biri, birey ilişkilerinin risk temelli kuruluyor olmasıdır.

Güç ve iktidarı elinde bulunduranlar korkuyu, kendi aklını kullanamayan, pasif, bağımlı bir toplum yaratmak için kullanırlar. Güç ilişkilerinde iktidarın gerçekleştirilmek istediği; asıl kimliğinden uzaklaşmış, istenilen ölçülerde insan profili yaratmaktır. Bu noktada birey, iktidarın yürüttüğü korku politikası ile korku kültürünün bir parçası haline gelmektedir.

Yürütülen korku politikasında iktidar, bireyleri apolitize veya depolitize ederek, onları korku içinde yaşatarak sistemin istediği gibi işlemesi için çaba harcar, bu anlamda bireyler siyasetten uzak tutulup, etkinsizleştirilerek apolitize veya depolitize edilir. Bununla birlikte, ne yazık ki apolitize olan bireyler, apolitize olmanın birer tercih olduğuna kendilerini inandırırlar. Oysa, bu bir yanılgıdan ibarettir. Çünkü, apolitize olma durumu genellikle iktidar tarafından farkına vardırılmadan birey ve toplum üzerine uygulanan bir politikadır ve bu politika medya aracılığıyla bireylere sunulur. Türkiye'deki 1980 darbesinden sonraki süreç bunun en

iyi örneğidir. 1980 darbesinden sonra yetişen bireyler geniş düşünmekten korkan, dünyada neler olup bittiğiyle ilgilenmeyen, siyasi bir düşünce yürütemeyen, düşündüklerini dahi ifade edemeyen bireyler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde, Apolitize ve özellikle baskılarla depolitize edilmiş bireyler iktidar ve medyanın birlikte çalışmasının ürünüdürler. İktidarın korku kültürünü yerleştirmeye çalıştığı bir toplumda, bireyin dünya gerçekleriyle uğraşması istenmez ve iktidar daima birey adına bireyin kendi yaşamını şekillendirme görevini üstelenir.

Korkunun üretilip yaygınlaştırılmasında iktidarın özellikle kullandığı en önemli iletişim aracı medyadır. İstemlerini gerçekleştirebilmek, kitleleri yönlendirebilmek için korku politikası medya aracılığıyla toplum-birey üzerinde pratiğe geçirilir.

Medya, demokrasilerde dördüncü göz olarak kabul edilir ve topluma karşı bazı sorumlulukları olduğu düşünülür. Bu sorumlulukları gerçekleştirme aşamasında medyaya düşen rol; bireyleri gelişmeler hakkında bilgi sahibi yapmak, onların akıllı varlıklar olarak hareket etmesini ve karşıt görüşler edinmesini sağlamaktır. Gerçekte medyanın özgürleştirici bir araç olarak tarafsız olması, doğruları araştırarak saf bir biçimde halka iletmesi ve onları bilgilendirmesi, kişiliklere saygılı olması beklenir. Ancak, beklenen bu olmasına rağmen medya; ortaya çıktığı dönemden beri güç ve iktidarı elinde bulunduranlar tarafından baskı, çıkar ve korku aracı olarak kullanılmak istenmiştir. Çünkü medya, sadece yazınsal olanı değil, görsel araçları da içerdiğinden bireye ait duygu ve düşünceleri amaca yönelik kullanmada eşsiz bir yere sahiptir. Bu nedenle, iktidar ve güç sahipleri kendileri için kamuoyu oluştururken, korku unsurunu medya üzerinden aktarmaya çalışırlar. Bu bağlamda, iktidarın korku-baskı politikasının aracı olan medyanın; özgürlüklerin kısıtlanmasına, toplumun-bireyin pasifize edilmesine, tek elden yönetilmeye, apolitizasyona ve depolitizasyona kaynaklık eden bir ortam hazırlanmasına yardımcı olduğunu iddia edilebilir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki toplumun pasifize olmasında aynı zamanda hızlı yaşam şartlarının getirdiği zamansızlık bilgilerin sorgulanmaksızın kabulüne ve buna bağlı olarak da bireyin medyaya kolayca teslimiyetine neden olmaktadır.

İktidar, kendini meşrulaştırmak için medya aracılığıyla toplum üzerine uyguladığı korku politikasını bir takım yöntemlerle gerçekleştirmeye çalışır. Örtük şiddet, korku çekiciliğiyle ikna etme, samimiyet duygusu yaratma, ahlaki panik yaratma, nefret söylemi geliştirme, ayrımlaştırma, yok sayma veya yüzeysel bilgilendirme, önemsizleştirme, kompozisyona uyarlama yöntemlerini iktidar kendi çıkarına en etkin biçimde medyada kullanılır. Özellikle ahlaki panik yaratma iktidar ve medyanın vazgeçemeyeceği bir yöntemdir. Kitlelerde korku, endişe, öfke yaratabilen bir olayın medyada sürekli ve aşırı bir biçimde gündeme getirilmesi bireyler üzerinde panik havası yaratır. Bu da olay üzerinde siyasi yasal düzenlemeler yapılmasına ortam hazırlar. Böylece, iktidar istediği değişimleri sözde "halk böyle istiyor" söylemiyle uygulamaya koymuş

olur. İktidar, bunun gibi panik ortamları yaratarak bireylere dolaylı ve dolaysız olarak kendi gücünü hissettirir. Bireylere de özellikle neyin iyi ve ya kötü olduğu görsel medya üzerinden aktarılır.

Bununla birlikte, İktidar medya aracılığıyla bir anlamda baskıyı, şiddeti ve şiddetin kurbanı olmayı da meşru hale getirir. Çünkü, egemenliğin sürdürülebilir olmasında şiddet etkin bir araçtır. Özellikle örtük şiddet, çeşitli programlarda sembollerle görsel medyada yansıtılır. Diğer bir deyişle iktidar, baskıyı direk olarak yansıtmaz. Şu da bir gerçektir ki gerçek anlam bazen doğrudan görünende değil, bazen görünenin arkasında olandır. Sıradan bireyin de bunu hemen anlaması beklenemez. Çünkü anlam burada doğrudan bilinçaltına seslenmektedir. Kendi gücünü onaylatma çabasıyla iktidar, bireylere verilen tavsiyelere uyulmasını aksi takdirde ne gibi sonuçlarla karşı karşıya kalabileceklerini söylemler, görüntüler, kodlar ve simgeler aracılığıyla hissettirir. Bu bir korku kültürü yaratma mekanizmasıdır ve özünde örtük şiddet vardır. Bu da bize korkunun ikna edici gücünün iletişimde ne kadar etkin olduğunu gösterir.

Chomsky'e göre, gücü elinde bulunduranlar, ezilen halk yığınlarının rızasını alabilmek için ya korku üreterek ya da olayları dramatize ederek onları oyalama yoluna giderler. Dolayısıyla dünyasal gerçek yerine, eksik, yanlış ve çarpıtılmış medyatik gerçekle halkı manüpüle ederler.(Chomsky, 1997: 11)

Bu anlamda, korkuyla etkileme-ikna etme-iletişim süreci medyada, bilginin iktidar çıkarına manüpule edilmesiyle gerçekleştirilir. Ham gerçek bilgi bireyle buluşmadan önce işlemden geçer, iktidar denetiminde yeniden yorumlanır. Bilginin manüpüle edilmesi, insanların korkuyla yönlendirilmesi onları sınırlandırılmış bir yaşama iter. Bu yaşamdaki belirlenmişlik ve sınırlanmışlık öyle sessiz ve derinden yapılır ki birey artık bu durumu içselleştirerek sanki bütün yaşamını kendi özgür iradesiyle şekillendiriyor hissine kapılır. Oysa birey burada iktidar tarafından medya aracılığıyla güdülenip yönlendirilmektedir. Ne yazık ki medya, bireyin dünyasını kendi çıkarına göre anlamlandırır ve onun gerçeğini yeniden tasarımlar. "Kitle iletişim araçları kişisel hayatımız, siyasal, ekonomik, estetik, psikolojik, ahlaki ve etik hayat alanlarımızı öylesine yaygın biçimde etkilemektedir ki ilişmedikleri, dokunmadıkları, değiştirmedikleri hiçbir yanımız kalmamıştır."(McLuhan, 2005: 45)

Bize medya aracılığıyla ulaşan söylem, gerçek olduğu iddia edilen manüpüle edilmiş bilgi ve görüntüler, aslında iktidarın kendi ideolojisini kabul ettirme çabasıdır. İktidarın amacı egemen olmak istediği toplum üzerinde kendini meşrulaştırmaktır. Althusser, iletişim araçlarının iktidarın ideolojik aygıtı olduğunu belirtir. İktidarın ideolojik aygıtlarının birey üzerinden uygulamaya sokulmasıyla, bireyin bilinçsizce tekdüze yaşaması, sadece önüne konulan gerçekdışı gerçeklikle yaşamını sürdürmesi ve istenilen tutumu sergilemesi beklenir. Diğer bir deyişle, iktidarın istediği sindirilmiş, depolitize olmuş, kendine yabancılaşmış bir toplum yaratmaktır. İktidar; artık devletin halk için var olduğu

değil, halkın devlet için var olduğu düşüncesiyle hareket etmektedir. Bu bağlamda devlet-iktidar, bireyi kendi varlığı için birer tehlike olarak görmekte ve onun özgürleşme çabasında karşısına korku-baskı-şiddet üçlemiyle çıkmaktadır. Kutsallaştırılan bir devlet inancı bireylerin zihnine yerleştirilmek istenir.

İktidarın asıl amacı, bir anlamda, zihinleri egemenlik altına alıp bireyin-toplumun kendine yabancılaşmasını sağlayarak kişisel yıkımı gerçekleştirmektir. Bu noktada medya da üzerine düşen görevi yerine getirmektedir. Burada medya iktidarın bireyi yeniden oluşturmasına, sistemin gerekliliklerine göre yeniden üretmesine hizmet eder. Medya aracılığıyla bireye anormal olan sanki normalmiş gibi kabul ettirilecek ve anormal olanı kabul etmeyen "öteki" olarak sunulacaktır. Ayrıca Günümüz iktidar politikaları genellikle etnik, dinsel, cinsel, kültürel kimlikleri kamusal alan içerisinde kendi kimlikleriyle tanımlama eğilimindedir. Medyanın bu kimliklere karşı yaklaşımı ise, kimlikleri birbirine daha çok marjinalize ederek onları birbirlerinden uzaklaştırmaktadır. Bu noktada ayrımlaşmalar belirgin bir biçimde ortaya çıkar. Medya, "biz ve öteki"ler arasındaki farklılıkları daha da belirginleştirerek kimlikler arasında bir çatışma ortamını yaratır ve "öteki olan"ı daima olumsuzlayarak onları suçlayıcı bir tavır sergiler. Böylece korku, güvensizlik ve çatışmanın hakim olduğu bir ortam oluşur. Bunlara bağlı olarak şunu söyleyebiliriz ki; siyasette kimlik temelli söylem biçimleri bireyin yaşamında karşılaştığı bir tehdittir. Birey bu tehdit sonucunda yok olma korkusuyla "öteki" olarak algılanana saldırır.

İdeoloji, olumlu veya olumsuz kimlik kategorilerinin oluşumuna ek olarak bize kim olduğumuz veya olmadığımız, biz olmayanın yani ötekilerin kim olduğunun üretildiği alandır. Sorun olan da insanların bu sürecin içindeyken içinde bulundukları sürecin farkına varıp onu anlayamamalarıdır. "ideolojinin içinde yer alan kişiler kendilerini tanım gereği ideolojin dışında sayarlar: ideoloji aracılığıyla, ideolojinin ideolojik karakterinin fiili yadsıması ideolojinin etkilerindendir."(Althusser, 1989:54)

İktidar, kendi ürettiği ideolojik söylemlerin yerleşik hale gelmesini sağlar. İktidarın kimlikler üzerinde oynaması onların da artık özne-nesne bağlamında ele alınmasına neden olur. İdeolojinin belirlediği özne, kendisinden önce belirlenmiş olan kimliğin içine hapsolur ve iktidarın boyunduruğu altına girer. Althusser'in deyişiyle "devletin ideolojik aygıtları"nın esiridir artık. İktidar karşısında belirlenime açık olan özne, gündelik yaşamında iktidarın izin verdiği ve kendisinde görmek istediği gerçeklik dışında çıkamaz. "Benimsetilen görüşleri biz yaşam içinde öğreniriz ...Çünkü, asıl bu rolleri tanımlayan ve kişileri bu roller için eğiten aygıtlar, ayrıca bir mesai harcamadan bu ideolojik eğitimide sağlamaktadır" (Althusser. 2003: 27). Kendini bireyselleşmiş özne olarak gören birey, büyük bir yanılgı içerisine düşer. Çünkü, onun yerine düşünen bir iktidar vardır artık. Kendi aklını kullanamayan kişinin bireyselleşmesi mümkün

değildir. O, artık bireyselleşmiş özneden çok, iktidar tarafından bir nesne durumuna getirilmiştir. İçine düşülen bu yanılsama bize platonun mağara öğretisini hatırlatır. Mağarada çocukluklarından beri yüzleri duvara dönük yaşayan köleler, sadece duvara yansıyan gölgeleri görüp, onlardan gelen sesleri işitip algıladıklarının gerçek olduğuna inanırlar. Bir gün onlardan biri zincirlerini kırar ve mağara dışına çıkar, güneş gözlerini alır ve artık gölgelerin gerçek değil, birer yanılsamadan ibaret olduğunu anlar. İşte şimdi insanlar aynı yanılsama içindedirler! İçinde bulunduğumuz işaretler, kodlar, göstergeler, ekrandaki görüntüler, söylemler dünyası bizi gerçekdışı gerçekliklerle, yanılsamalarla biçimlendirmektedir.

İktidar; kitle iletişim araçlarıyla korku salıp, bireyin-toplumun düşünme gücünü kendi ideolojisine göre kontrol altına almaktadır. Böylece psikolojik bir sömürüyle karşı karşıya kalınır ve birey, dünyanın sadece kendisine sunulan kadar olduğuna inanır hale gelir. Kendisine sunulan onun tek gerçeğidir artık! Birey iktidarın medya aracılığıyla kendine yarattığı yeni kimliğiyle mutludur! "Medya genel olarak, bizleri özgürlük değil de ekmek ve güvenlik peşinde koşan, yani eleştirel şüphelerden çok kesinlik ve otoriteye ihtiyaç duyan varlıklar olarak görür"(Moressi, 2003:11). Görüleceği üzere iktidar, varlığını sürdürmek için kendi korku kültürünü oluşturup, iletişim araçlarıyla bu ideolojik sistemi yaygın hale getirerek, etkin bir biçimde yürütülmesini sağlar. Medya, iktidarın statükosunun korunmasına kendi çıkarı adına da destek olur.

İdeolojik gerçeklik endüstürisinin ürettiği gerçekdışı bilginin ortaya konmasında ve geniş kitlelere ulaşmayı sağlamasında en önemli görsel aygıt, TV'dir. Bu aygıt, malzemesini gerçek dünyadan almakla birlikte, bu malzemeyle gerçek dışı temsili bir dünyayı yaratır ve görsel düşler satar. Topluma "her şey yolunda, rahat ol!...Karmaşık şeyler oluyor ama senin aklın bu karmaşayı çözemez, başka akıl senin yerine bu karmaşayı çözümleyecek" mesajı verilir. Böylece, kitle iletişim araçlarınca kurgulanan iletilerin birey tarafından algılanması kolaylaşmakta, görsel olarak sunulan her şey inandırıcı bir hal alıp, somutlaştığı için bireye daha fazla iyimserlik ve hayalcilikle geleceğin dünyasını yaşamasını sağlayarak umutlarını taze tutmasını ve sisteme olan inancını kaybetmemesi gerektiği düşüncesi vurgulanır.

TV, bireylerin duygularını büyük oranda biçimlendirme gücüne sahip olduğu için iktidarın istediği değerlerin tek elden oluşturulmasında en önemli araçtır. Milyonlarca insanla aynı anda çok şey gören, duyan bu bağlamda çok bilgili olduğunu düşünen ama gerçekte kendine yabancılaşmış, analiz ve sentez yapabilmekten yoksun, korku içinde yaşayan, yaşamı önceden belirlenmiş birey-toplum temsili bir gerçeklik yaşar.

Görüldüğü üzere iktidar, medyayı bir korku aracına dönüştürmekte çekinmemiştir. Birey, kurulan düzenden izole edilmemek için korku kültürünün parçası haline gelir. İktidar ve çıkar güçlerinin belirlediği korkular ortak korku olarak topluma yansıtılır. Halk, üstünde oluşturulan

denetimle iktidarı sorgulayamaz hale gelir. Bunun en iyi ifadesi şu örnekte görülebilir; ünlü tiyatrocuların biri ve diğer tiyatrocu arkadaşları bir oyunda kullandıkları nazi subayı üniformasıyla Beyoğlu'na çıkıp kimlik kontrolü yaparlar. Nazi kıyafetleriyle istiklal caddesinde yoldan geçenleri çevirip "kimlik bitte" diye sorarlar. İnsanlar şaşırır, kuşkulanır ama yine de birçoğu ne olur ne olmaz diyerek ve bu "nazi subayları"na uysal bir biçimde boyun eğerek kimliklerini gösterirler. Anlaşılacağı üzere bu itaatin özünde birey üstünde yaratılan iktidar korkusu vardır ve "eğer kimlik göstermezse, güçlü olana itaat etmezse başına neler gelebileceğini hayal dahi edememesi" mantığı yatmaktadır. Kısaca, uygulanan siyasi ideolojiyi herkes görür, duyar ama anlamlandırıp anlayamaz. Sistem, insanlarda yeni korkuların ortaya çıkmasına neden olur ve insanlar artık bu sistemin kölesi olmayı da kanıksamış duruma gelir.

Sonuç

Sonuç olarak medya, demokrasinin dördüncü gücü olarak düşünülmesine ve demokratik sistemin garantörü olarak algılanmasına rağmen, gerçekte, iktidar ve gücü elinde bulunduran medya sahiplerinden dolayı, anti-demokratik olan korku politikası uygulamalarıyla demokrasi için bir tehdit olarak karşımıza çıkmaktadır. Ne yazık ki demokrasi, medya aracılığıyla uygulanan yönlendirmelerle yerini "mediaokrasi" olarak ortaya çıkan bir yönetime bırakmaktadır. 21.yy da iktidarın kendi çıkarına kullandığı medya, korku-baskı politikalarına araç olarak gerçek görevi olan iletişimi sağlamayı değil, tam aksine iletişimsizlik ortamına neden olmaktadır. Bu iletişimsizlik ortamından kurtulmak için medya, işlevlerini yerine getirirken kendisine tanınan özgürlükler olduğu kadar, birtakım sorumlulukları da olduğunu unutmamalıdır. Öncelikle, iktidarın kendi politikalarını hayata geçirirken, demokrasinin tam olarak işleyebilmesi için, medya üzerinden ellerini çekmesi ve medyanın da iktidar baskısından kurtularak kendisini özgürlük adına demokratikleştirmesi gerekmektedir.

Ankara Universitesi, Felsefe Bölümü, Doktora Öğrencisi, ayselmusı@ hotmail.com.

Kaynakça:

Althusser, Louis; **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları,** İthaki Yayınları, İstanbul, 2003.

Althusser, Louis; **Lenin ve Felsefe**, çev: Bülent Aksoy, Murat Belge, İletişim Yay. İstanbul, 1989.

Chomsky, Noam; **Demokratik İdeallerin Çöküşü**, Pınar Yayınları, İstanbul, 1997.

Köker, Eser; **Politikanın İletişimi İletişimin Politikası**, İmge Kitabevi yay., Ankara, 2007.

McLuhan, Marshall; **Yaradanımız Medya**, Çev.:Ünsal Oskay, Merkez Kitapçılık, İstanbul, 2005.

Moressi, Enrico; **Haber Etiği,** Dost Kitabevi, Ankara, 2003.

Özbek, Sinan; **İdeoloji Kuramları**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2000.

Betül Çotuksöken'de Öznenin Ontik, Epistemik ve Etik Kuruluşu

Hatice Nur Erkızan

> "...felsefe "kendini bil !" buyruğunun bir tür tarihidir. Bu buyruk da insanın kendine yönelttiği en köklü, en temel buyruktur... böyle bir buyruğu kendisine ancak, kendisinin farkında olan biri verir; kendini bir birey, bir özne olarak duyumsayan biri böyle bir buyruğu kendine yöneltebilir."
>
> Betül Çotuksöken

Giriş

Günümüzde akıl, birey, evrensel değerler, eleştiri, sorgulama, analiz gibi sözcükler neredeyse tedavülden kaldırılmış- eğer yasaklanmış demek fazla abartı olmazsa- gibi görünmektedir. Onların yerine duygu, toplum, kültür, inanç özgürlüğü (özgürlük değil!), inanma, çeşitli grup ve toplum değerleri geçmiş ve hepsine bakışın belirlediği "yorumlama" çabası tek anlama yöntemi olarak kendini empoze etmiş bulunmaktadır. Bunun sonucu olarak "nesne" ortadan kalkmış ve doğal olarak nesnellikten söz etmenin de olanağı ortadan kalkmıştır. Öznelcilik-öznellik değil- kısa zamanda akademik çevrelerde kendine hatırı sayılır ölçüde taraftar bulmuş ve neredeyse tüm pseudo-entellektüel tartışmaların merkezine yerleşmiştir. Felsefe ve çeşitli entelektüel damarlardan beslenen öznelcilik günümüzün etik ve politik tartışmalarının ana rengi haline gelmiştir. Artık ne söylendiği önemsiz hale gelmiş neredeyse "ne söyleniyorsa doğrudur" düzlemine geçilmiş, öznenin yerini pseudo-tekil/bireysel varlıklar ve onların çoğunluğunun oluşturduğu söylemler almıştır. "Her değer değerlidir", "her kültür dokunulmazdır ve korunmalıdır", "her görüş doğrudur" biçimindeki ifadeler yorumculuğun ve öznelciliğin koruması altına alınarak dokunulmazlık kazanmışlardır. Bu anlayışa karşı itirazlar şurada ya da burada dile getirilmeye çalışılmış olmakla birlikte kendine ne akademik çevrelerde ve ne de benzer ortamlarda hemen hemen hiç yer bulamamaktadır. M.Craven Nussbaum, I.Kuçuradi ve B.Çotuksöken öznelciliğin bu epidemik egemenliğine ve yaygınlığına karşı mücadele eden bir avuç ama bir o kadar da kararlı filozofların başında gelmektedirler. Nussbaum ' insan haklarına karşı gelen din adamları' susturulmalı derken Kuçuradi 'kültüroloji'nin tehlikelerine dikkat çeker ve Çotuksöken neredeyse tüm çalışmalarında "özne" olmanın her şeyden önemli olduğunun altını çizerek neredeyse felsefenin tüm problemlerini özne ile, özne olma ile doğrudan bağıntılar. İşte bu nedenledir ki bu çalışma

Çotuksöken'in felsefesinin ana kurucu ögesi olan özne meselesini ele alıp incelemeye çalışacaktır (1).

Özneden Varlığa

Çotuksöken felsefi söylemin neliğini varolanın analizine dayanarak ortaya koymaya çalışır. Ona göre nasıl ki herhangi bir felsefi söylem belli bir insan görüşüne dayanıyorsa her felsefi söylemin varolana ilişkin yaklaşımı da aslında insana ilişkin kavrayış tarafından belirlenmektedir. Bu nedenledir ki varlık felsefesi felsefi söylemin merkezindedir, o tüm felsefe disiplinleri arasında temel bir yere sahiptir.

Çotuksöken için buraya kadar herhangi bir problem söz konusu değildir. Problem "nasıl bir varlık felsefesi" sorusu sorulduğunda kendini gösterir. Ona göre; esas olarak iki tür varlık felsefesinden söz edilebilir: Varolandan hareketle insana yönelen ve insandan hareketle varolana yönelen. Bu bakımdan insan hiç kuşkusuz felsefenin ta başlangıcından bu yana onun konuları arasında yer aldı. Ama Çotuksöken için esas kırılma noktası da budur. O yeni bir ontoloji önerir. Bu yeni ontolojinin adı *Antropontolojidir*. Ontolojik antropoloji varlıktan hareketle insana yönelirken antropolojik ontoloji insandan varolana yönelir. Ontolojik antropoloji hiç kuşkusuz çok çeşitli görünümlere sahip olarak felsefede kendini görünür kılmıştır. İyonya filozofları, Aristoteles bu çeşit varlık anlayışına örnek olarak gösterilebilir. Çotuksöken rasyonalist nominalist tutumu gereği her türlü aşkın metafiziğe uzak durmasının yanı sıra varolanı özneden hareketle ele almayan her felsefi söylemin de uzağında durur. O şöyle der:

> Çünkü, dünya insanın dünyasıdır; insan bu dünyada eylemektedir, insan bu dünyanın bir öznesi olarak kendisiyle, türdeşiyle, öteki dünya nesneleriyle kurduğu bağlantılar sonucunda deneyim kazanmakta, bilgiyi ortaya koymakta, bilgilerini sürekli olarak çoğaltmaktadır ve yine bu bilgiler dolayımında kendine ve dünyaya yönelmekte ve bu döngü, sürekli bir biçimde verimlendirilerek devam etmektedir. (2).

Özcü ontolojilerin varolandan tikelliği, varolanın oluş boyutunu aldığını öne süren Çotuksöken bir bakıma nominalist ontolojinin antropolojik ontolojinin de başlangıç noktasını oluşturduğunu söylemektedir. Çünkü; insanı ve varolan her şeyi zaman-üstü evrensellik bağlamında kavrama çabası en çokta insanın gözden kaçırılmasına neden olmuştur. Oysa nominalist ontoloji hem insana ve hem de onun düşünme ve dile getirmesine olanak tanımaktadır. İnsanın anlama çabasının öne çıkması bir bakıma insanın öne çıkmasını getirmiştir.Varolanın varolduğu gibi dile getirilmesi artık kuşkunun gözetimi altındadır. Çotuksöken felsefede gelişen bu nominalist damarın en belirgin biçimde Kant ile ortaya çıktığını söyler. Ona göre ontolojinin antropolojik bir nitelik kazanmasında en önemli dönüşüm Kant ile olanaklı olmuştur. Onunla birlikte, insanın neyi bilebileceği, ne yapabileceği, neyi umabileceği insanın ne olduğu sorusu bağlamında ele alınmıştır. Çotuksöken'e göre Kant için ne bilgi, ne

eylem, ne de beklenti meselesi insan nedir sorusundan bağımsız olarak ele alınabilir. Dolayısıyla, Kant'ın bir ontolojisi vardır ve bu ontoloji de nominalist bir ontoloji olduğu kadar aynı zamanda antropolojik ontolojidir(3).

Neden Çotuksöken yeni bir ontoloji peşindedir? Bu sorunun yanıtını burada vermek çalışmanın sınırlarını aşar. Ancak kısaca belirtmek gerekirse şu söylenebilir: Antropontoloji bir bakış açısıdır. Varolana özneden hareketle yönelmedir. Özne ise tarihsel, toplumsal ve kültürel boyut içinde varolandır. Bu iddia her türden aşkın metafiziğin daha baştan ve kesin bir biçimde red edilmesidir. O bu bakımdan Nussbaum'ın internalist insan anlayışı ile de benzeşir. Varolan düşünme ve dil bağlamında varlığına kavuşur. Varolanı varolan yapan insanın dili ve düşünmesidir. O nedenle, her ontoloji aslında antropontolojiktir. Çotuksöken için bu kaçınılmaz olarak böyledir.

Özne Nedir?

Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem* adlı kitabının "İnsanın Özneye Dönüşmesinin Koşulları" başlıklı yazısında özne olmanın özcü olmayan analizine yönelir. Çotuksöken'e göre, özne varolana yönelmedir ve bu yönelmenin iki temel özniteliği düşünmek, bilmek - eylemektir. Onun için özne olma, deyim yerindeyse, bir süreçtir. Bu bakımdan, aslında felsefe tarihi bile insanın özneleşme süreci olarak okunabilir. Ancak ilginçtir ki insanın bir özne olarak kendine yönelmesi varolana yönelmesinden sonraya rastlar. Zaten özne olma "nesne" kılmayı gerekli kılar. Varolanı varolan olarak kavramaya çalışma, bir bakıma, insanın henüz kendisini özne kılamamasıdır. Çotuksöken için insan kendini dolayımsız olarak özne kılamıyor. Augustinus'un "seni bileyim kendimi bileyim" sözünde dile gelen de budur. Özne olmanın çeşitli yolları vardır. (4). Çotuksöken bu noktada bana göre oldukça nominalist varoluşçu bir çizgiye yaklaşır. Çünkü onun için özne olup-bitmiş bir öz değildir. O, zamanda kendini düşünme, bilme-eyleme ile kurandır. İnsanın kendini bir özne olarak zamanda kurması ise onun tarihselliğine, kültürel ve toplumsal özelliğine işaret eder. Çünkü; Çotuksöken özneyi tarihe hapsetmenin neden olabileceği/ olduğu problemlerin farkındadır. Bu nedenle, o, şöyle der:

> "...tarihsellik" de mekanik bir ilişkiler alanı olarak anlaşılmamalıdır. "Tarihsel özne" denildiğinde asıl söylenmek istenen, özne olarak her bir insanın içinde bulunduğu, gerçekleştirdiği ilişkilerinin yalın bir biçimde yansıması değildir...Çevresini dünya kılan, yaşama alanı kılan, kültür dünyasının sayısız olanağı ile birebir/somut ilişkileri yaşamanın ötesine geçebilen insan bir yönüyle kendisi olmayı da başarabilir; yeter ki özgür seçimlerine dayalı yönelimlerinin farkına varabilsin ve hatta bunları gerçekleştirebilsin; bireysel özne oluşunu her an duyumsasın ve bunu bizzat yaşasın."(5).

Çotuksöken'in özne anlayışı özcü olmadığından dolayı, yani bir bakıma

varoluşsal özne olduğundan dolayı ortadan kalkma, varoluştan kesilme tehlikesinden arınık değildir. Çünkü, özne olma insanın kendini kendine dayanarak zaman, toplum ve kültür boyutunda var etmesidir. O, bu bağlamda hem tarihselci ontolojileri ve hem de aşkın ontolojileri red eder. İnsan olup-bitmiş bir şey değildir. O varlığını var edendir. Bundan dolayıdır ki; özne kaybolma, yitip gitme tehlikesi ile her an yüz yüzedir. Toplumsallık özneyi yutabilir, özne "herhangi biri"ne dönüşebilir. Gerçekte sorun bireyselliğin toplumsal alana hangi ölçüde taşınacağıdır. Çotuksöken şöyle der:

> Burada ortaya çıkan sorun, bireysel özneyi "düzleştirmeden", kendisi olmasını sağlamakla; birey bağlamında kendi içine kapanmak arasındaki gerilimde beliriyor. Bir yandan, iletişim teknolojilerinin dayatmasıyla ortadan kalkan bireysel özne; öte yandan, giderek içe kapanma yoluyla keskinleştirdiği ilineksel yön ya da yönleriyle bu defa, "cemaat" içerisinde yine kendisi olmaktan çıkıyor; yine "düzleşiyor"; hatta düzleştiriliyor. Bireysel özneye düşen, kendine yönelik bilinci her zaman saklı tutmak; bu konu üzerinde her zaman düşünmektir; diğer bir deyişle tetikte olmaktır. 6).

Özne, Nesne ve Bilgi

Çotuksöken bilgi konusunu çok sıkı bir biçimde özne dolayımında ele alır. Çünkü, ona göre; kendinde olanı kendinde olduğu gibi bilmemiz olanaksızdır. Bilgi özne ile olanaklıdır. Zaten insanın özne olması da bir bakıma onun kendinde varolanı nesne kılmasına/kılabilmesine bağlıdır. Ancak özne-nesne ikiliğinde öncelik özneye aittir. Çünkü, bilgi insanın kendini ve içinde yer aldığı varolan dünyasını nesne kılmasına bağlıdır. Elbette varolan özneyi harekete geçirir ama bu harekete geçirme insanı otomatik olarak bilgiye yöneltmez hele hele insanı hiç mi hiç özne yapmaz. İnsan dışında kalan her şey bilinip bilinmemeleri konusunda sessizdirler. (7). Bilme, özne olarak insanın nesne ile karşılaşmasıdır. Ancak bu karşılaşma nasıl bir karşılaşmadır? Çotuksöken bu noktada Antik bilgi anlayışını özne ve nesnenin örtüşmesi olarak görmesini eleştirir. Bu bilgi anlayışına göre özne nesneyi kendinde olduğu gibi bilebilir. Ayrıca bu anlayışın rasyonalizm ve empirizm üzerinden savunulması da durumu değiştirmez. Her iki görüş farklı yolları izleseler de varolanın kendinde olduğu gibi bilinebileceğine inanmaları bakımından aynı noktada buluşurlar.

İnsan bu dünyada ancak bilgisiyle belli bir varoluşa sahip olabilir. İnsan bilgiye ulaşmak ister. Günlük yaşam bile bir bakıma bilgi ile varolmayı gerekli kılar. Ancak, günlük insan daha çok yaşamını kolaylaştırması bakımından bilgiye yönelir. Bu bakımdan o sorgulamaz, bilgisi ve eylemi üzerinde de durmaz. Bilim insanı ise belli bir nesne öbeğine yöneliktir. Amaç nesne dünyasını neden-etki dolayımında açıklamaktır. Felsefe ise bilginin ne olduğunu, kaynağını, ve hatta bilginin imkanını araştırır. Buna bilgiyi bilme çabası da denilebilir. İşte bu noktada Çotuksöken şöyle der:

> ...bilmek demek tekil bir yapıyı, durumu, belli bir ilişki öbeğini, belli bir açıklama öbeğini, belli bir açıklama modelinin altına, en azından belli bir kavramın altına yerleştirmektir. Onu kendi tekilliği içinde bırakmamak, ona yönelmek, onu düşünsel ve dilsel konuma çekip çıkarmak demektir. (8).

Daha önce ifade edildiği gibi Çotuksöken irrasyonel nominalizmi onaylamaz; çünkü o dili onaylamaz. Düşünme ise dil ile varlık kazanır. Çotuksöken için de zaten kavramlar olmadan düşünmemiz mümkün değildir. Karşılaşılan şeyin herhangi bir şey, örneğin insan olduğuna karar verme, bundan dolayı mümkündür. İnsan kavramı ve imgesi olmadan bir insanı bilme-tanıma olanaksızdır. "...bilmek, ne türden olursa olsun varolanları belli kavramlarla bağlantılandırmak, benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymaktır diyebiliriz. Bilgiyi de bu yapıların dile dökülmesi olarak belirleyebiliriz." (9).

Modern düşünceyi tanımlayan en önemli niteliklerden biri öznenin öne çıkışıdır. Çotuksöken de zaten modern özne anlayışından hareketle bilgiyi ele alır. Özne bağlamında bilgiye bakmak bir bakıma bilgi konusunda bilen üzerinde durmaktır. Özne-nesne ikiliğinde üzerinde durulmayan özne şimdi bilginin analizinde başlangıç noktasıdır. Çotuksöken bu bağlamda neredeyse Kant öncesi tüm bilgi anlayışlarını sorunlu bulur. Ve bilginin kaynağı olarak özneyi dikkate almayan her tutumu olumsuzlar. O nedenle Çotuksöken şöyle der: " Kant bir düşünme devrimcisi; felsefe tarihinde, genel felsefi söylemde en büyük, köklü dönüşümü, devrimi yaratan bir filozof." (10).

Özne ve Eylem

Çotuksöken insanın iki temel yönelimi olduğunu söyler. Birincisi; bilmek, anlamak, kavramak ikincisi ise; eylemde bulunmak. Aslında Çotuksöken için yaşama bir eylemdir. Zaten onun için aslında insan sürekli eylem halinde bulunan bir varlıktır. (11).

Özne tüm tarihselliği içinde bilen bir öznedir. İnsan, bireysel bir varlık olarak varolanı nesne haline getirdiğinde kendisi de özne olur. Şimdi; insanın eylem söz konusu olduğunda nasıl özne olduğudur, olabildiğidir.

İnsan kendi kendine amaç koyan bir varlıktır. "Olan"ın dünyasına yönelen olanı olduğu gibi aktarmayı amaçlar. Bu bağlamda "Dünya" zaten bilginin kaynağıdır. Ancak eylemlerin öznesi olan insanın yaşadığı dünya amaçların dünyasıdır. Çünkü, eylemsel özne kendine amaç koyandır. Amaç koyma ise istenci gerektirir. İrade/ istencin olmadığı yerde eylemden söz edilemez, dolayısıyla özneden de söz edilemez.

İnsan olup-bitmiş bir varlık değildir. Bu bağlamda Çotuksöken'in Aristotelesçi insan anlayışını benimsediği söylenebilir. Buna göre, insanın değişmeyen bir özünden söz etmek imkansızdır. İnsan olanaklarını gerçekleştirerek kendini var kılmaktadır.

> ...sadece buyrukları yerine getirmekle eylem alanları sınırlanan insanların değerleri hayata geçirmesinden, yargılama yetisinin gereğini yerine getirmesinden söz edemeyiz. Burada olsa, olsa başka bir varlığın istencinden söz edilebilir. Böyle bir ortamda da ne kişileşmiş insan vardır ne de etik söz konusudur. (12) .

Çotuksöken'in üzerinde durduğu önemli kavramlardan biri de kişi kavramıdır. Bilme bağlamında daha çok özne üzerine vurgu yaparken eylemlerin öznesi olan insanı kişi olarak tanımlar. Kişi kimdir? Kişi; değerleri duyan, değerler üzerinde düşünen, sorumluluk duyan ve eylemlerini yüklenendir. Kişi tüm bunları taşıyan öznedir (13).

Kavramlardan bazılarının dış dünyada somut bir karşılığı vardır. Ama ya insanın varoluşsal dünyası için böyle bir şey gösterilebilir mi? Çotuksöken için bazı kavramlar, ancak varolanlar arasındaki ilişkilerde ortaya çıkar. İşte bu tür kavramlar varolanlar arasındaki ilişkinin bir türü olarak insanlararası ilişkilerde kendine yer bulur. Ben bu tür kavramların varoluşsal kavramlar olarak tanımlanabileceğini düşünüyorum. Çünkü, kavramlar illa da dış dünyaya ilişkin somut bir varolana karşılık gelmek durumunda değildir. Belki Çotuksöken'in bu analizi bizi yeni bir kavram sınıflamasına ve aynı zamanda tartışmasına da götürebilir. Ben burada yalnızca bir öneri sunuyorum ve kavramların, Çotuksöken'e dayanarak, ikiye ayrılabileceğini düşünüyorum: *Nesnel kavramlar ve Varoluşsal kavramlar*. İkinci türden kavramlar toplumsal, ekonomik, siyasal, etik ilişkiler bağlamında ortaya çıkar. Tüm bu ilişkiler arasında en bağlayıcı ve kuşatıcı olanı etik ilişkilerdir denilebilir. Çünkü, her insan değerle yaşar. Kasap, manav, terzi, anne, baba, din görevlisi, hekim, öğrenci, kiracı, işveren vb. olabiliriz. Her insan bu rollere sahip olarak değerleri hayata taşır. İnsan bireysel, toplumsal ve kamusal ilişkiler içinde varlığını gerçekleştirir. Kamusal ilişkilerde genel olarak hukuk, toplumsal ve bireysel ilişkilerde ise gelenekler, alışkanlıklar, töreler belirleyicidir. Onlara karşılık gelen hiçbir nesnel kavram yoktur. Ama buna karşın onlar yaşamı belirleyen değerler olarak ortaya çıkarlar. Ve bu noktada insanın gelenekler, alışkanlıklar, töreler aracılığıyla edindiği değerler üzerinde düşünmesi gerekir.

> ...değerlere ilişkin ortak kavrayışları olamamaktan dolayı insanlar arasında büyük tartışmalar doğmakta, bireysellikler, bireysel tutumlar, toplumsallığın bir tür dışavurumu olan yerellikler belirgince ortaya çıkmakta ve büyük bir kargaşa yaşanmaktadır. Bilme bağlamında bilinenin sınırlarını çizmek ne denli önemliyse, birey olarak, insan olarak eylerken, eylem öznesi olarak kendi sınırlarımızı çizmek; nerede, hangi eylemin taşıyıcısı olduğumuzu bilinçlice algılamak, alanları karıştırmamak da o denli önemlidir. Sorunların çoğu böyle bir karıştırmadan kaynaklanmaktadır. (14) .

Çotuksöken için ne kadar farklı kimliksel özelliklere sahip olursak olalım farkında olmamız gereken "olması gerek"lerle biçimlenmiş bir dünyada yaşıyor, eylemde bulunuyor olmamızdır. Bu dünya değerler dünyasıdır

ki onların somut dünyada birebir karşılığı yok. Onlar, daha açık bir ifadeyle, insanın varoluşu ile meydana gelen, varlık kazanan varoluşsal kavramlardır.

Etik insan yaşamının her anındadır. Etik ancak ve ancak tek başına yaşayan biri için söz konusu olmayabilir. İnsanın varolana karşı tutumu ile bilgiye ilişkin tutumu insanı belirlemektedir. Ama bilgi ile eylem arasında da doğrudan bir ilişki vardır. Her şey tekil durumuyla vardır. Tüm olup-bitmeler bu tekillik içinde gerçekleşiyor. İnsan zihinsel etkinlik yoluyla varolana ilişkin olup bitenleri kavramlar, evrensel, tümel yapılar altında toplamaktadır.Tümel yapılar altında bir araya getirilen şeyler varolana ilişkin ortak özelliklerdir. Bu sayede varolanı düşünebiliyor, dile getirebiliyor ve bilebiliyoruz. Belki nesne alanında tümel yapılar üzerinde konuşmak çok zor değil ama değer alanında evrensel olandan söz etmek hiçte kolay değildir. Tümelin öznesi ya da özneleri kim ya da kimler olacak? Çotuksöken burada tekil/bireysel/yerel olan ile genel/ tümel/evrensel arasında bir gerilim olduğunu belirtir. Ona göre; eğer insan yönelen bir varlık ise kendi salt tekilliği içinde kalarak varoluşunu gerçekleştiremez. Zaten özne olma, etik anlamda, bilinçli olarak kişinin eyleminde yönelimselliği gerektirir. İnsan yönelen bir varlıktır. Bu yönelme bilgi, istenç ve özgürlük bağlamında bir yönelmedir. Ama bu yönelme neye göre gerçekleşecektir? Çotuksöken için bu yönelmenin alanı bir olanak bakımından son derece geniştir. İnsan; paraya, kariyere, çeşitli çıkarlara yönelebilir. Zaten Çotusöken için insan ne tarihsel ve ne de doğa tarafından herhangi bir ereğe zorunlulukla yönlendirilmemiştir. Yönelme insan olma olanaklılığı içinde gerçekleşir. Etik olan insanın kendine seçtiği değerler ve yönelimler ile açığa çıkar. İnsan nasıl ki doğuştan bilgi öznesi değilse aynı biçimde insan doğuştan da etik özne olamaz. Çünkü, etik olma bir varolmadır ve bu varolma en azından özne olmayı gerektirir. Gündelik insan hazır bulduğu değerlerin, görüşlerin taşıyıcısıdır. Kendisi yönelmemiştir, seçmemiştir, sorumluluk almamıştır, kendi adına düşünmemiştir, kendi adına eylememiştir, kendi değerlerini yaratmamıştır. Yaşamı toplama bilgisayar gibidir, birileri tarafından bir araya getirilmiştir.

Çotuksöken benimsediği ontoloji ışığında, yani antropolojik ontoloji ışığında ne varolanı aşkın ve zaman-üstü ele alır ne de insanı. Özneleşme bir süreçtir, ama tekil varoluşun gerçekleşmesi bağlamında bir süreçtir. Özne tarihseldir ama tarih öznenin belirleyicisi, daha açık bir ifade ile, tarih özneyi yutan asıl özne değildir. Şimdi böyle bir ontolojik kavranım eylem ve özne söz konusu olduğunda çok daha büyük bir önem kazanır. Eğer özne hiçbir biçimde içsel ve dışsal olarak belirlenmemişse o kendini gerçekleştirirken nasıl bir yol izleyecektir? Bu noktada Çotuksöken eylem ve bilgi bağlamına yeniden döner. Kastettiği bilgi her türden bilgidir. Yaşamı sarıp sarmalayan bilgidir. Antik dönemde erdem ile bilgi arasında ilişki kurulmuştu. Burada "yaşama bilgisi" veya "yaşama bilgeliği" olarak dilimizde ifade edebileceğimiz (*phronesis, phronimos)* bir kavram

söz konusu idi. Bu daha sonra dinsel buyrukları yaşama temel alma ile değişti. Ama bu yol insanın varoluşsal sorunlarını çözmeye yetmedi. Kendi varoluşunu kendi kurmaya yönelen insan egemen özne olarak kendisi dışında varolan her şeyi nesneleştirdiği gibi kendi türdeşlerini de nesneleştirerek onlara egemen olmak istedi. Gelinen nokta burasıdır. Çotuksöken şöyle der: "...salt çıkarını düşünen bir insan, üstünü ne denli kültürel ögelerle örtsün, salt biyolojik varlıktır. Böyle bir varlık sadece biyolojik yapısının gereklerini yerine getiriyordur. Hatta öyle ki bu türlü yaşayışı, sadece biyolojik olanı, zaman zaman üst düzeyde olduğu sanılan kültürel ögelerle bezeyerek gerçekleştirmektedir." (15).

Bu bilgi bilimsel bilgi değildir. Varolana ilişkin olarak nesne bilgisi insanı kendi başına etik kişi, etik özne kılmaz. Burada başka türden bilinç gerekmektedir. Bu öyle bir bilinç olmalı ki insanın hem kendine ve hem de diğer insanlara bakışını salt pragmatizme indirgemesin. Etik özne ya da kişi kendi kendine amaç koyabilen ve onları gerçekleştirmeye yönelendir. O, davranışların toplamı değil, kendi eyleminin öznesi olabilen ve onun sorumluluğunu taşıyandır. Ve ancak böyle bir insan etik ilişki yaşayabilir. Böyle bir insan toplumda nasıl bir konumda olursa olsun bu konum onun gerçek varoluşuna, etik varoluşuna ilineksel olur.

Şimdiye kadar esas olarak etik özne olmanın neliği üzerinde duruldu. Ama etik olanın bir diğer boyutu da yapılan eylemlerin değerlendirilmesidir. Eylem görünüşler alanında ise hem eylemin öznesi ve hem de eylemin kendisi değerlendirmeye ve yargılamaya açık demektir. Peki değerlendirmenin, yargılamanın kriterleri nedir ve neye dayanmaktadır? İnsanın hazır bulduğu gelenekler, görenekler, dinsel buyruklar, politik yapılanma, töreler, inançlar acaba nasıl bir bilgisel temele sahiptirler? Gündelik insan yaşamına temel aldığı değerleri içselleştirse de onları sorgulamaz. O bir bakıma taşımacı öznedir, sahte öznedir, sayısal öznedir. Özetle; o bir hamal öznedir. Ne özgür bir istence ve ne de kendi aklı ile ulaştığı ilkelere sahiptir. Yönelimleri kendisi dışında her şey tarafından belirlenir. Düşünceleri gerekçelendirilmiş değildir. Aslında böyle bir özne davranıştan eyleme geçebilmiş değildir. Onun için yaşam ezber davranışların toplamından başka bir şey değildir. Belki böyle bir yaşama, Sokratik-olmayan bir yaşam da denilebilir. Hareketin olduğu ama eylemin olmadığı, sayısal tekilliğin olduğu ama etik kişi ya da özne olunamadığı bir durum bu. Özetle; yaşamın bir duruma indirgenmesidir artık söz konusu olan.

Notlar

1. Bu konuda özellikle başvurulması gereken önemli çalışmalardan bazıları için:

İoanna Kuçuradi, "On 'Science' and 'Wisdom' "HUMANA (Bozkurt Güvenç'e Armağan), Kültür Bakanlığı, 1994, s.346-347.

Betül Çotuksöken, "Aydınlanma-Romantizm Geriliminde Türkiye", Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE) Özel Sayısı İçin Yazılmıştır: Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı, 2006.

Ayrıca konu ile ilgili çok önemli bir diğer çalışma için; Martha Nussbaum, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", Political Theory (Vol. 20, No.2, 1992), s. 202-246.

2. Betül Çotuksöken, "Ontolojik Antropolojiden Antropolojik Ontolojiye", Türkiye'de Felsefenin Geleneği ve Geleceği Sempozyumu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, 26. 03. 2010.

3.a.g.e.

4. Betül, Çotuksöken, *Felsefe: Özne-Söylem*, İnkılap Kitabevi, 2002, s. 129-139.

5.a.g.e., s.136-137.

6.a.g.e., s.138.

7. Betül Çotuksöken, *Radyoda Felsefe*, İnkılap Kitabevi, 2002, s.102-105. Bu çalışma esas olarak insanı bilen, yönelen ve eyleyen bir varlık olarak ele alıp inceler. Burada ele alınan konu bakımından hiç kuşkusuz temel başvuru kaynağı niteliğindedir; elbette, *Felsefe: Özne-Söylem* ile birlikte. Çotuksöken'in nominalist rasyonalist insan anlayışı ve buna bağlı olarak geliştirdiği antropolojik ontoloji birçok bakımdan Nussbaum'un insan anlayışı ile örtüşür. Bununla birlikte; Çotuksöken'in modern özne anlayışından hareket ettiğini ama Nussbaum'ın esas olarak Sokratesçi bir söylemi başlangıç noktası aldığı söylenebilir. M.C. Nussbaum, *Cultivating Humanity*, Harvard University Press, USA, 2003, s. 15-49.

8. a.g.e.,s. 103-104.

9. a.g.e., s. 104-105.

10. a.g.e., s. 116.

11. a.g.e., s.149.

12. a.g.e., s.156. Çotuksöken'de ontolojinin özellikle etik olan ile bağlantısı için: H.Nur Erkızan, " Nominalizmin Etik ve Politik Sonuçları ve Türkiye'deki Görünümleri Üzerine Bir İnceleme (I)" , Özne, Adana, 2009. Ayrıca, kültür, tarih ve özcülük çözümlemeleri ışığında etik ve politik olanın değerlendirilmesi için: H.Nur Erkızan, "Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: M.Craven Nussbaum'ın Özcü İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme", Özne *Aristoteles Özel Sayısı,* Adana, 2009.

13. a.g.e., s.157.

14. a.g.e., s.159.

15. a.g.e., s.170.

Egemenlik Kuram(lar)ı Bağlamında Halk/Ulus Kavramının Söylemsel İşlev(ler)i ve Özgürlük Sorunsalı

Fatih Duman

Modern devletin oluşum süreciyle paralel olarak gündeme gelen '*egemenlik*' kuramı ya da kuramları, özellikle Jean Bodin, Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau ve Abbé Sieyès gibi düşünürlerin görüşlerinde açığa çıktığı üzere, devletin hükmetme yetkisini meşrulaştıran başlıca araç olmuştur. Fransız Devrimi'ne giden süreçte '*halk*/*ulus*' kavramlarının da katılmasıyla, günümüze dek gelen '*ulusal egemenlik*' anlayışını açığa çıkartmıştır. Modern devletin ideolojik ve demokratik meşruiyeti bağlamında işlevsel hale gelen *egemenlik kuramı* ulus/halk, devlet, yurttaşlık, özgürlük, demokrasi, insan hakları, siyasal temsil, siyasal yükümlülük, milli irade vb. gibi kavramları içeren geniş bir söylemin de merkezinde yer alan temel teorik kurguyu oluşturmaktadır. Özellikle ulusal egemenlik çerçevesinde inşa edilen bu kurgu o kadar önemlidir ki, bir ideal olarak demokrasi kavrayışımızı, en geniş anlamıyla özgürlük ve hak/adalet anlayışımızı kuşatmakta ve hatta belirlemektedir. Günümüzdeki post-ulusallık bağlamında yapılan tartışmalar bile temelde 'ulus-devlet' çerçevesinde açığa çıkan egemenlik kavramının değişimi ya da dönüşümü etrafında gerçekleşmektedir. Yeni özgürlük talepleri, bireysel ya da kolektif hak talepleri ulusal egemenlik bağlamındaki bu teorik kavrayış içinde cevaplanmakta ya da onu aşan yeni paradigmalar önerilmektedir. Bu itibarla '*egemenlik*' ve özellikle '*ulusal egemenlik*' modern siyaset felsefesinin kurucu kavramlarından birisidir ve günümüzdeki tartışmaların bağlamını oluşturmaya da devam etmektedir.

Bu çalışma modern devlete içkin olan egemenlik kuramı bağlamında karşımıza çıkan halk ya da ulus kavramının (ulusal egemenlik kuramının) teorik düzeyde nasıl şekillendiğine, taşıdığı paradokslara ve geniş anlamıyla modern devlet ve demokrasi söylemindeki ideolojik işlevlerine odaklanacaktır. Buna göre, ulusal egemenlik kuramı bir yandan genel iktidar söylemi içinde devletin gücünü demokratik bir meşruiyetle donatarak bir tür karşı çıkılamazlık ya da karşı gelmenin absürtlüğü illüzyonu yaratırken, öte yandan taşıdığı demokratik içerimlerin beslenmesi yoluyla daha katılımcı ve çoğulcu bir siyasal/toplumsal sistemin de önünü açabilecektir. Hangisinin ağır basacağı ve hangi yönde bir gelişim yaşanacağı hem geniş anlamda içinde yaşadığımız tarihsel koşulların etkisine, hem de bu bağlamdaki toplumsal/siyasal öznelerin davranışlarına ve mücadelelerine bağlı olacaktır. Kısaca belirtecek olursak, ulusal egemenlik kuramı ile demokratik meşruluğunu kurmaya çalışan modern devlet, geniş anlamıyla '*özgürlük*' sorunsalının da merkezinde

yer almaktadır. Çalışmamız ulusal egemenlik kuramının bizi ne tür bir özgürlük anlayışına götürdüğünü ya da götürebileceğini tartışacaktır.

Giriş

Bu çalışma modern dönemde açığa çıkan ve modern devletin oluşum süreciyle paralellik taşıyan '*egemenlik kuram(lar)ı*'nda '*halk ya da ulus*' kavramının politik işlevlerini ve bu işlevlerin genel anlamda '*özgürlük*' sorunu için muhtemel sonuçlarını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın temel çerçevesi pratik ve tarihsel olandan çok kuramsal ve düşünsel olana odaklanmaktadır. Ancak bu ikisini kesin çizgilerle ayırmak mümkün olmadığı gibi doğru da değildir. Farklı düşünürlerin egemenliğe ilişkin görüşlerinde de açığa çıktığı üzere, düşünürlerin içinde yaşadıkları tarihsel ve toplumsal koşullar ile geliştirilen/savunulan kuramsal argümanların aldığı biçim doğrudan birbirine nüfuz etmektedir. Hangisinin belirleyici olduğu gibi metodolojik bir tartışmaya girmeksizin, tarihsel/pratik olanla kuramsal/düşünsel olanın iç içe bulunduğu ve bir paranın iki yüzü gibi olduklarını belirtmekle yetinelim.

Bu bağlamda günümüze dek ulaşan modern devletin oluşum süreci, kapitalizmin gelişmesi ve egemenlik kuramının savunulması doğrudan birbiriyle bağlantılı konulardır. Geniş anlamda Rönesans, Reform ve Aydınlanma gibi temel uğraklarla ifade edilen modernitenin Batı dünyasındaki gelişiminin ortaya çıkardığı ekonomik/toplumsal/siyasal değişimler ve bunların sonucu olarak açığa çıkan yapılar, kuramsal/düşünsel alanda da ciddi dönüşümlere yol açmıştır. Bu bağlamda karşımıza çıkan egemenlik kuramı ya da kuramları, modern devlete içkin olan ve onu daha önceki siyasal biçimlerden ayıran temel bir özelliği tanımlamaktadır. Egemenlik kavramı modern devlete ilişkin diğer kavramlara anlam katan, diğer kavramların politik söylem içindeki yerini belirleyen temel kurucu unsurdur. Egemenlik modern devlet için o kadar merkezi bir kavramdır ki, günümüzde devlet bağlamındaki tartışmalar egemenliğin değişimi ya da dönüşümü çerçevesinde yapılmaktadır. Kuramsal olarak modern devlet, egemenliği içkin olan ve bunun için kendi dışındaki bir güce ihtiyacı olmayan egemen birimdir. Bu itibarla günümüzde devletin değişimi ya da dönüşümünü tartışmak, devletin egemenliğinin yeni sınırlarını tartışmak anlamına gelmektedir (Beriş 2006).

Egemenlik kuramlarına ilişkin literatüre bir göz atmak bile, 'halk ya da ulus' kavramının buradaki ayrıcalıklı yerini tespit etmek için yeterlidir. Bu ayrıcalık modern dönemle birlikte gittikçe artmış ve egemenlik doğrudan halka/ulusa teslim edilmiş, ortaya çıkan siyasal bütün de ulus-devlet adını almıştır. Egemenliğin yeni öznesi olan ulus, devletle özdeşleşmiş ve ondan kaynaklanmayan bir güç, yetki ya da iktidar gayri meşru kabul edilmiştir. Günümüze dek ulaşan ve hala siyasetin dilinde etkin olan bu çerçevedeki kuramsal açıklamalarda, temel özne olan 'halk ya da ulus' kimdir? Egemenliğin sahibi olarak devletle özdeşleşen ulusun özgürlük sorunundan bahsetmek abes midir? Hangi güç/iktidar sahibi özne

egemen olan ulusun özgürlüklerini kısıtlayabilir ya da böyle bir özne var mıdır? Egemenliğin ulusun elinde olması kaçınılmaz olarak özgürlüklerin bütünüyle sağlandığı bir düzeni ve demokrasiyi mi zorunlu kılar? Ulusal egemenlik kuramında halkın hem yöneten hem de yönetilen olarak tanımlanması paradoksal bir durum değil midir ve bu kuramsal kurgunun pratikteki anlamı nedir? Bunun gibi soruları arttırmak mümkündür.

Halk kavramı sadece ulusal egemenlik bağlamında değil, ondan önce açığa çıkan egemenlik kuramlarında da önemli bir konumda bulunmaktadır. Hatta modern öncesi dönemde de çeşitli düşünürler devlet, egemen, iktidar ya da yönetime ilişkin düşüncelerini açıklarken bir şekilde halkı kuramın içine sokmaya çalışmaktadır. İçerdikleri ve dışladıkları zaman içinde değişmekle birlikte halk kavramı, iktidarın yönetme gücünün meşruiyeti bağlamında önemli politik/ideolojik işlevlere sahiptir ve bu nedenle farklı düşünürler tarafından siyasal söylemin önemli bir unsuru olarak sunulmuştur. Siyasal düşünceler tarihinde önemli yeri olan birçok düşünür, siyasal iktidarın sadece 'zor' ya da 'baskı' ile sürdürülemeyeceğinin farkındadır ve yönetilenlerin bir şekilde 'rıza' ve 'onay'ının da kuramsal düzeyde bile olsa gerekli olduğunu düşünmektedir. Halk kavramı bu bağlamda siyasal iktidarın meşruiyetini daha sağlam temellerde kurmak için oldukça işlevseldir. Ancak kavramın içeriğinin dönemlere ve düşünürlere göre farklılaştığını unutmamak gerekir.

Bu çerçevede birinci kısımda modern egemen devlete giden süreçte halk kavramının siyasal kuramdaki yerine birkaç örnek üzerinden kısaca göz atılacaktır. Çalışmanın asıl kısmını oluşturan ikinci bölümde ise, modern devlete içkin olarak açığa çıkan egemenlik kuramlarında halk kavramının politik/söylemsel işlevleri ve özgürlük sorunu ele alınacaktır. Machiavelli, Bodin, Hobbes, Rousseau ve Sieyès gibi önemli siyasal düşünürlerin görüşlerinden hareketle egemenlik kuramının nasıl şekillendiği ve halk/ulus kavramının bu teorik kurgu içindeki yerinin/işlevlerinin neler olduğu incelenecektir. Son olarak ise bu teorik açıklamaların spekülasyondan ibaret olmadığını, tam tersine somut tarihsel gerçeklikler haline geldiğini açıkça gösteren Fransız Devrimi'nde egemenlik kuramının ve halkın egemenliğinin nasıl ortaya konduğu üzerinde durulacaktır.

I-'*Modern Egemen Devlet*'e Giden Süreçte '*Halk*' Kavramı

Halkın bir kişilik kazanarak politik bir özne olması ve egemenliğin sahibi olarak tanımlanması modern dönemlere özgü bir olgudur. Ancak siyasal iktidarı bir şekilde halkla ilişkilendiren ya da halktan kaynaklandıran görüş siyasal düşünceler tarihinde oldukça eskidir (Kervégan 2003, 355-358). Egemenlik kuramının kendisi modern devletin oluşum sürecine paralel şekilde ortaya çıkmıştır. Bu açıdan egemenliğe sahip bir halk tanımlamak, modern dönem öncesi için kuramsal açıdan mümkün değildir. Kuramsal açıdan egemenlikten bahsedebilmek için, iktidarın ilkesi (*auctoritas*)

yani iktidarın kendisinden kaynaklandığı yer/temel ile iktidarın kullanılışının ya da uygulanışının (*potestas*) tek bir merkezde toplanması gerekir. Ortaçağ boyunca dini otoriteler ile dünyevi iktidarın çatışmasının neden olduğu parçalanma, modern devlette açığa çıkan siyasal birliğin sağlanmasını engellemiştir. Örneğin papalık da yapmış olan *Gelasius*'un meşhur '*iki kılıç kuramı*', dünyevi kılıç olan *potestas*'ı imparatora verirken, ruhani kılıç olan *auctoritas*'ı papaya vermektedir. Karşılıklı olarak alanlar ayrılmış olsa da iktidarın ilkesi/özü olan *auctoritas* daha üstün konumda bulunmaktadır (Ağaoğulları ve Köker 1991a, 142-144). Ortaçağlar boyunca iki kılıç kuramının farklı yorumlarının teorik kurguları, mevcut güç dengelerine göre savunulmaya devam etmiştir.

Modern devlet, *auctoritas* ve *potestas*'ı tek bir merkezde toplayarak meşruiyeti için hiçbir dışsal güce ihtiyaç hissetmeyen, meşruiyetini kendisinden alan bir siyasal oluşumdur. Dolayısıyla siyasal alanın laikleşmesiyle egemenlik kuramının ve modern devletin oluşumu arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Oysa Ortaçağlar boyunca devlet sadece *potestas*'a yani iktidarın kullanımına sahiptir; iktidarın ilkesi içinse dışsal aşkın bir güce ve onun temsilcisi olan kuruma (Kilise) bağımlıdır. Ayrıca *potestas*'a olan sahipliği de imparatorun erki ile sınırlanmıştır (Ağaoğulları 1986, 133-134). Kısacası karşımızda egemen bir dünyevi iktidar yoktur. Modernlik denilen süreçte devlet, karşısındaki sınırlamaları kaldırarak kendinden menkul bir meşruiyet kazanmış yani egemenliğe sahip olmuştur.

Modern bir egemenlik teorisini bulamayacağımız dönemlerde, yine de bazı düşünürler siyasal iktidarı halk ile ilişkilendirmiştir ancak yukarıda belirttiğimiz gibi, bu durum teorik açıdan '*modern egemen halk*' kurgusundan oldukça farklıdır. Çünkü karşımızda, parçalı iktidar yapıları nedeniyle, *auctoritas* ile *potestas*'ı farklı ellere bırakan teorik kurgular vardır. Ancak siyasal iktidarın kendisini halktan kaynaklandırma çabalarını tarihin her döneminde görmek mümkündür. Örneğin Roma'daki, 'cumhuriyet' diye çevrilen *Res Publica* bunun bir örneğini oluşturmaktadır. Roma'da krallık döneminin ardından *Res Publica*'nın kurulduğu kabul edilir. Kavram etimolojik açıdan kamusal olan, kamuya/halka ait olan anlamına gelmekte ve 'devlet' anlamında kullanılmaktadır. Özcesi, cumhuriyetten önceki krallık/monarşi kamusal değildi, yeni kurulan rejim tüm kamuyu, tüm halkı içermektedir anlamına gelmektedir. Örneğin, Roma'daki düzenin önemli savunucularından olan Cicero, "*devlet halk demektir*" ifadesini kullanmakta ancak yönetimde soyluların ağır basması gerektiğini savunmaktadır. İdealize ettiği Cumhuriyet'i bir karma anayasa olarak sunan Cicero, gerçekte bunun aristokratik bir nitelik taşıdığını da vurgulamaktan kaçınmamaktadır (Ağaoğulları ve Köker 1991a, 44-54). Teorik açıdan kamuya ya da halka dayanan rejim anlamına gelen *Res Publica,* İmparatorluk döneminde bile Roma'da kullanılmaya devam etmiştir. İmparator kendisini halkın temsilcisi olarak sunmuş (Sarıca 1996, 33) ve bu nedenle *Res Publica*'nın devam ettiğini ileri sürmüştür.

Ancak tüm bunların siyasal iktidarın ideolojik bir meşrulaştırma çabası olduğunu söyleyebiliriz. Somut düzeyde cumhuriyeti kuran soyluların (Partici) ve Senato'nun egemenliğine dayanan bir rejim bulunmaktadır. *Res Publica* Roma'da Pleb ve Partici sınıflarının çatışmasının sonucunda kurulmuştur. Sınıfsal temelinde Particilerin hakimiyeti yatmaktadır. Cumhuriyet döneminde de, aynen Antik Yunan'da Atina'da demokrasinin gelişmesinde olduğu gibi, siyasal katılım diğer sınıflara kademe kademe açılmıştır. Roma'da *Res Publica*, her ne kadar farklı kesimlerin katılımını da sağlasa, belli başlı önemli kurumlarda soyluların hegemonyasına dayanan aristokratik bir cumhuriyeti ifade etmektedir (Ağaoğulları ve Köker 1991a, 3-17).

Modern devlete giden süreçte çeşitli düşünürlerin kuramsal düzeyde siyasal iktidar ile halk arasında bağlantı kurmaya çalıştıkları görülmektedir. Ancak bu çabalar, Ortaçağların tabakalara (etats) dayalı toplumsal yapısını aşan bir bütünlük olarak halk/ulus kavramını oluşturmaya yetmemektedir. Örneğin 12. yüzyıl düşünürü olan ve Kilise'nin üstünlüğünü savunan Salisbury'li John iktidarın tiranlaşması, keyfi hareket etmesi durumunda 'halk'ın direnme hakkı olduğunu ileri sürmektedir (*Tyrannicide*). Dönemi açısından oldukça radikal bir düşünceyi yansıtan bu argümanda 'halk'ın kimlerden oluştuğu ve somut düzeyde bunun nasıl gerçekleşeceği açık değildir (Ağaoğulları ve Köker 1991a, 199-204). Ayrıca Platon'a benzeyen organizmacı bir anlayışa sahip olan John'un düşünceleri, bütünsel bir kimlik taşıyan politik bir özne olarak halk fikrinden çok uzaktır (Tannenbaum ve Schultz 2008, 156-160). Benzer şekilde 13. yüzyıl düşünürü Aquinum'lu Thomas da siyasal düşünceleri içerisinde halk kavramına yer vermektedir. Siyasal iktidarın tanrısal temellerini kabul eden Thomas, bunun yanında aklın ürünü olan ve ortak yararı gözeten 'yasa'nın bütün topluluğun (halkın) ya da topluluk adına hareket eden, onu temsil eden prensin eseri olduğunu ifade etmektedir. Kısacası tirandan farklı kılmak amacıyla, *potestas*'ı kullanan iktidar sahibini sadece Tanrıya karşı değil halka karşı da kuramsal bir sorumluluk içine sokmaktadır. Sarıca'nın (1996, 42-44) ifadesiyle, "Aziz Paulus'un belirttiği gibi, '*Omnis potestas a Deo*' '*Bütün iktidar Tanrı'dan gelir*' ama diyor Aquino'lu Thomas, '*Halk yoluyla kullanılır*'. Yani '*Omnis potestas a Deo per populum*'... Başta kim bulunursa bulunsun iktidar toplum adına kullanılıyor." Bununla birlikte Thomas'ın genel kuramı içinde halkın oldukça sınırlı bir yetkisi vardır ve egemenlik tanrısal kökenini muhafaza etmektedir. Ancak tüm bunlara rağmen Thomas'ın kategorileri modern döneme aktarılabilir, yeniden yorumlanabilir unsurlar içermektedir.

12. yüzyıldan itibaren özellikle İngiltere ve Fransa'da kralın gücünün artması ile birlikte merkezi bir krallık (merkezi devlet) oluşmaya başladı. Modern egemen devlet teorik olarak olmasa da pratik olarak belirginleşti. Bu süreçte kralın merkezi gücünü, imparator ve papaya (kiliseye) karşı düşünsel alanda desteklemek isteyen düşünürlerin kullandıkları temel araçlardan bir tanesi, Roma Hukuku'nun bu yönde

yorumlanması olmuştur. Örneğin, Roma Hukuku'nun temel taşlarından olan "*imperium*'un halktan kaynaklandığı" ilkesi, kralın gücünü arttıracak şekilde kullanılmıştır. Buna göre kral yetkisini, Roma'daki imparator gibi, halktan almaktadır; Kilise ya da başka bir dışsal güçten değil. Halk kavramı bu süreçte özellikle Kilise'nin gücünü kırmak için teorik düzeyde kullanılan önemli bir kategori haline gelmiştir. Örneğin kralın iktidarını savunan Paris'li Jean'a göre, zor/şiddet/gasp hak doğurmaz; *halkın onayı* iktidarı meşru hale getirir. İktidarın tanrısal temeli yok olmamıştır ancak Kilise aracılık rolünden çıkarılmıştır. *Kral iktidarını halktan alır ve halka karşı sorumludur*. Buradaki halk kimdir diye sorduğumuzda karşımıza din adamları, soylular ve daha sonra *tiers-état* (üçüncü tabaka)'nın da yer aldığı *Êtats Généraux* (Tabakalar Genel Meclisi) çıkmaktadır. Halk kavramı bir bütün olarak herkesi içermez; azınlık olan ayrıcalıklı kesimlerin temsilcilerinden müteşekkildir. Halkın iktidar kuramı içine sokulması sadece Kilise'nin devre dışı bırakılması için değil, aynı zamanda kralın iktidarına sınırlama getirmek içindir (Ağaoğulları ve Köker 1991b, 1-27). Kısacası bir yandan kral etrafındaki güç yoğunlaşmasının yani oluşmakta olan merkezi devletin dışsal iktidar odaklarına karşı gücü pekiştirilmekte, öte yandan siyasal iktidar halka karşı sorumlu kılınarak gücün sınırları çizilmektedir.

Bu bağlamda son olarak 14. yüzyılda yaşamış olan Padova'lı Marsilius'un düşüncelerine göz atmak faydalı olacaktır. Marsilius'a göre, siyasal yapıyı bütün hale getiren zorlayıcı güçle donanmış bir buyruk olan 'yasa'dır (Tannenbaum ve Schultz 2008, 178-180). Akla dayanan yasa, adaleti sağlar ve yasayı yapan halktır. Yasama gücü halkın elinde ya da halkın hem nitelik hem de nicelik açısından ağır basan bölümünün elindedir. Halk bu yolla adaleti ve ortak iyiliği sağlar. Halk yasaları kendisi yaparsa, bu yasalara daha kolay itaat eder (Aynı düşünce dört asır sonra Rousseau tarafından tekrarlanacaktır). Ancak halk yasama erkine sahip olmakla birlikte, somut olarak yasa yapma işini bir ya da birkaç kişiye bırakabilir. Ancak bu, yasama erkini bıraktığı anlamına gelmez. Yasayı somut olarak yapanlar halkın temsilcileridir. Bu nedenle yasayı yapanlar halkın iradesini yasaya yansıtmak zorundadır. Ancak yasanın gerçek anlamda yasa olabilmesi için, zorlayıcı güçle donanmış olması gerekir. Aksi takdirde hiçbir anlamı olmayacaktır. Bu düzlemde halkın ve yasanın silah tutan kolu olarak prens belirmektedir. Prens yasayı zorlayıcı güçle donatmakta ve yürütme gücünü kullanmaktadır; ayrıca farklı tabakalardan oluşan devletin birliğini sağlamaktadır. Yasalar ortak çıkarı sağlamakta ve toplumun omurgasını oluşturmaktadır. Halk yasa yapma yetkisini prense vermiş olsa bile, prens yasaya halkın iradesini yansıtmak zorundadır. Çünkü halk yasama erkini kendisinde barındırmaktadır. Kısacası halk *auctoritas*'a yani iktidarın ilkesine sahiptir. Prens ise zor kullanma gücüne sahip olduğu için *potestas*'a sahiptir. Bu nedenle ne prens ne de halk tek başına egemendir. Modern anlamda egemenlik kavramı için bu iki gücün tek merkezde birleşmesi gerekmektedir. Oysa Marcilius'un düşüncesinde prens ve halk karşılıklı bağımlılık ilişkisi içindedir. Halk prense yasaların

uygulanması açısından muhtaçtır. Çünkü yasanın önemi uygulanmasıdır yani zorlayıcı güçle donanmasıdır. Bu da prensin elindedir. Ancak prens de halka muhtaçtır, çünkü yasama erkine yani *auctoritas*'a sahip değildir. Bu nedenle istediği gibi yasa yapamaz yani egemenlik kullanamaz. Her ne kadar halkın temsilcisi de olsa kendi kafasına göre yasa yapamaz; halkın iradesini yansıtmak zorundadır. Eğer bunu yapmazsa yani tiranlaşırsa, halk onu iktidardan indirebilir (Ağaoğulları ve Köker 1991b, 44-67).

Kısaca belirtecek olursak, teorik kurguların giderek ayrılmaz parçası haline gelmeye başlayan *'halk'* kavramından hareketle, bu dönemde gerçek anlamda bir halk egemenliğinden bahsetmek doğru olmayacaktır. Çünkü dönemin düşünürleri kralın merkezi gücünü teçhiz etmek için, siyasal iktidarı halk iradesinden türetme yoluna gitmişlerdir. Teorik düzeyde aşkın ya da tanrısal ilkenin yerine dünyevi bir ilkeye duyulan ihtiyaç, halkın bir siyasal güç olarak teorik kurguların içine sokulmasıyla giderilmeye çalışılmıştır. Amaç halkın egemenliğini sağlamak değil, monarşik devleti dış güçler karşısında özerk bir hale getirebilmektir (Ağaoğulları 1986, 135).

II- Modern Devlet-Egemenlik Kuram(lar)ında Halk Kavramı ve Özgürlük

A. Egemen İktidarın Temelleri: Niccolo Machiavelli ve Jean Bodin

Egemenlik kuramının oluşması Ortaçağın parçalı, kırılgan ve kişisel iktidar ilişkilerinin değişmesi ve olgusal olarak modern devletin belirmeye başlamasıyla birlikte gerçekleşmiştir. Bir diğer ifadeyle, "belirli bir toprak parçası (ülkesi) üzerinde hükmeden, bürokratik ve askeri açıdan kurumsallaşmış, güç kullanma ve vergi toplama yetkilerini tekeline almış temel otorite olarak 'modern devlet'in belirmesi egemenlik olgusunun literatüre girmesiyle doğrudan bağlantılıdır" (Beriş 2006, 64). Ortaçağın sonlarında feodalitenin çözülmesi ve kapitalizmin yükselişiyle sonuçlanan ekonomik, toplumsal ve siyasal gelişmelerin olgusal öyküsünü bir kenara bırakacak olursak, açığa çıkmakta olan modern devletin 'egemenlik' kuramında özellikle iki isim ön plana çıkmaktadır: Machiavelli ve Bodin.

Rönesans düşünürü Machiavelli, siyaseti ahlaki ve dini yargılarla değerlendirmeyi reddederek pozitif bir bakış açısı geliştirmeye çalışmıştır. Buna göre siyasal iktidar, antropolojik bir bakışla insan doğasından ve insanlar arası çatışmalı ilişkilerden kaynaklanmaktadır (Tannenbaum ve Schultz 2008, 195-199). Machiavelli '*Prens (Il Prince)*' adlı eserinde, parçalı bir yapıya sahip olan İtalya'yı ulusal bir devlet halinde birleştirecek bir tür 'Yeni Prens'e seslenmektedir. Bu yeni prens bağlamındaki açıklamaların bir tür egemenlik teorisi içerip içermediği tartışmalıdır, ancak prensin nitelikleri bir tür 'egemen'i ortaya koymaktadır. Machiavelli'nin '*Prens*'i ile birlikte yasaları yapan, yaptığı yasalar ile bağlı olmayıp istediği zaman onları

değiştirebilen, yani *auctoritas* ile *potestas*'ı kendi kişiliğinde birleştirerek meşruluğunu kendinden alan bir '*egemen*' ortaya çıkmaktadır. Ancak ön planda olan Prens olmakla birlikte, onun ardında bir tür '*kurumsallaşmış siyasal iktidar*' yani '*devlet*' olduğu da söylenebilir. Bu açıdan Machiavelli, ilk kez, hükmettiği alanda üstün ve örgütlenmiş bir güç olarak, diğer devletlerle ilişkilerinde çıkarlarını savunan bir siyasal kurum anlamında 'devlet (stato)'ten söz etmiş ve adı konulmamış bir '*modern ulusal devlet*' ya da egemenlik anlayışına oldukça yaklaşmıştır (Beriş 2006, 86-87). Bir başka ifadeyle, papanın gücünü pekiştirmek için ileri sürülen ve *auctoritas* ile *potestas*'ı tek bir merkezde toplayan *plenitudo potestatis* ilkesinin, Machiavelli tarafından laik bir içerikle savunulmasıyla birlikte egemenlik düşünülebilir bir kavram haline gelmiştir (Ağaoğulları 1986, 134).

Machiavelli'ye göre ardında kurumlar bulunan bir devleti simgeleyen prensin, soylulara değil halka dayanması gereklidir. Bir 'zorba' ya da 'tiran' olmayan prensin halkın desteğini ardında bulması, iktidarının kalıcılığı için çok önemlidir. Çünkü prensi koruyan kaleleri değil halktır, halkın gözündeki meşruiyetidir. Halkın yönetimdeki rolünün olumlu olabileceği yönündeki *Prens*'de yer alan bu açıklamalar, Machiavelli'nin diğer önemli eseri olan *Discorsi*'deki argümanlarıyla daha da pekişmektedir. Burada Machiavelli cumhuriyet rejiminin ve halkın yönetime katılmasının erdemlerinden bahsetmektedir (Arnhart 2004, 159-163). Cumhuriyet rejiminde bütün otoritelerin temelinde halk vardır, halkın onayı vardır. Siyasal iktidarın sürdürülmesi ve devletin kalıcılığı için, halkın yönetimde söz sahibi olması gerektiğini savunan Machiavelli'ye göre, halk tek bir kişiye göre daha sağduyulu kararlar alacaktır. Ancak halkın erdemlerine ilişkin söyledikleri, bir tür halk egemenliğini ya da tüm insanların siyasal katılımını ifade etmemektedir. Polybios ve Cicero gibi düşünürleri izleyerek, örnek aldığı Roma Cumhuriyeti'nin siyasal düzenini bir tür 'karma anayasa' olarak sunan Machiavelli, merkezi iktidar yapısının yanında (tüm yetişkinler açısından bakıldığında 'azınlık' olan) halkın da seçimle iktidara katıldığı bir sistemi savunmaktadır. Halkın kısmi katılımı, siyasal iktidarın meşruiyeti ve bu yolla kalıcılığının sağlanması için gereklidir (Ağaoğulları ve Köker 1991b, 181-191).

Egemenlik kuramını sistematik bir şekilde ortaya koyan ilk düşünür Bodin'dir. Bodin'in kullandığı kavramsal çerçeve, daha sonraki düşünürler tarafından kendilerine göre yorumlanarak devam ettirilmiştir. Hardt ve Negri'nin (2002, 118-119) ifadesiyle, "...Bodin'in eseri yalnızca modern egemenlik tanımına eşsiz bir katkı olmakla kalmamış, aynı zamanda ulusal anlamlarıyla egemenliğin daha sonraki seyrinin etkili bir öngörüsü de olmuştu[r]. Bodin, gerçekçi bir duruş noktası benimseyerek, modernliğin egemenlik anlayışını başarıyla öngörmüştü[r]." Bodin'in siyaset felsefesine getirdiği yenilik 'yurttaşlar üzerindeki en yüksek, en mutlak ve en sürekli güç' olarak tanımladığı egemen erk kuramıdır. Buna göre egemenlik siyasal topluma içkindir; devletin özüdür; devleti diğer topluluklardan ayıran temel unsurdur; devleti bir arada tutan

asli ilkedir. Bodin'in egemenlik kuramında, kavramı niteleyen belirli özellikler bulunmaktadır. Eğer bu özellikler bulunmazsa egemenlik yok demektir; dolayısıyla devlet yok demektir. İlk olarak egemenlik mutlaktır: Toplumdaki diğer iktidar odakları egemenden kaynaklanır; onun izni ile ve onun izin verdiği ölçü ve süre içinde yetki kullanabilir. Dışsal bir güce bağımlı olmayan egemen, eylemlerinde ve kararlarında bütünüyle özgürdür. Egemen uyruklara yasa yapma, yasayı bozma ya da değiştirme hakkına sahiptir. Ülkenin yasası egemenin buyruğudur. Egemenin iradesi kendi yaptığı yasalarla sınırlanamaz. İkinci olarak egemenlik süreklidir: Egemenlik, egemen ve yönetici arasında ayrım yapan Bodin'e göre, modern devlete içkin olan ve süreklilik taşıyan egemenliktir. Bu gücü kullanan kişi ya da kurumlar değişir ancak egemenlik/devlet süreklidir. Krallar doğal bedenleriyle yani fiziksel olarak gelip geçerler, ancak kralın kamusal/siyasal bedeniyle temsil ettiği egemenlik ya da devlet süreklilik taşır. Son olarak ise egemenlik bölünmez ve devredilmez: Düzensizliğin, kargaşanın ve iç savaşın kaynağı egemenliğin bölünmesidir. *Auctoritas* ve *potestas* tek bir merkezde toplanır ve bu güç hiçbir şekilde bölünemez ve devredilemez. Ancak egemen erk isterse *potestas*'ı başka bir kişiye verebilir, ancak bu durum egemenliğin devri değildir, bir tür geçici yetki vermektir; egemen erk istediği an bu yetkiyi geri alabilir (Ağaoğulları, Akal ve Köker 1994, 19-28).

Dönemi açısından bakıldığında, Bodin egemenlik kuramı ile mutlak monarşiyi Tanrısal bir temele değil hukuksal temeller üzerine oturtmakta ve ona laik bir anlam kazandırmaktadır (Parkinson 1984, 77-78). Bu kuram feodal siyasal yapıyı mahkum etmekte, papa ve imparatorun oluşan modern devletin kişiliğinde somutlaştığı 'kral' üzerinde hiçbir hak iddiasında bulunamayacağını göstermektedir. Ancak Bodin, sadece kralın/devletin egemenliğini ve kendinden menkul meşruiyetini ortaya koymak değil, aynı zamanda bu gücün '*doğruluğu*', '*adaleti*' ve '*halkın yararını*' içerdiği için tiranlık ya da zorbalık olmadığını ileri sürmektedir. Paradoksal gibi görünse de, bunun için egemen erkin sınırlanması gereklidir. Egemen erk bir despot olmadığı için doğruluk ve adalet sınırları içinde hareket etmek, kararları ve eylemlerini ahlaki bir yapıya oturtmak zorundadır. İktidarın aşkın temelini reddeden Bodin, yarattığı egemen gücü sınırlamak için egemenin tanrısal yasalara uyması gerektiğini belirtmektedir. Tanrısal yasalar doğal bir adalet anlayışı ve insanlar için iyilik içerdiğinden, halkın iyiliği için çalışan egemenin onlara uyması mantıksal bir zorunluluktur (Beriş 2006, 21). Ancak egemenin bu sınırlarının teorik olarak bir yaptırımı olmadığı gibi pratikte de bir anlamı yoktur. Egemeni halkın çıkarına uygun ve adaletli davranmaya zorlayacak tek bir güç bulunmaktadır: Vicdanı.

Bodin'in kuramı soyut bir ilke olan egemenliği, kralın bedeninde somutlaştırıp dışsal bütün erklerden bağımsız hale getirerek, 'ulusal devlet' ve 'ulusal özgürlük' gibi kavramların üzerine oturtulacağı zemini oluşturmuştur. Ancak önemli bir eksiklik olarak, egemenliğin kaynağının

belirsizliği sorunu devam etmektedir. Bütün eksikliklerine ya da çelişkilerine rağmen, Bodin'in egemenlik kuramı artık siyasal düşüncenin ayrılmaz bir parçası olmuştur ve sonraki bütün düşünürler buradan hareketle, devleti '*kurumsallaşmış egemen güç*' olarak anlayacaktır. Bununla birlikte egemenlik kavramının üzerine oturduğu temel ya da egemenliği kullanan özne farklı tanımlanacaktır. Bu bağlamda Bodin'den Hobbes'a giden süreçte önemli bir aşama olan İspanyol Altın Çağı'nın düşünürü Suarez, egemenlik kavramını toplumsal sözleşme kurgusu ile ilişkilendirerek, yönetilenlerin rızasını/onayını kurama eklemlemiştir (Akal 2003, 14-15). Sözleşme kurgusu devletin, ortaya çıkan bütünün yani egemenliğin insan tarafından yapılmış 'yapay' bir şey olduğu düşüncesinin önünü açmış ve Hobbes'un kuramına giden sürecin yapı taşlarını döşemiştir.

B. İktidarın Meşruluk Kaynağı Olarak Halk: Thomas Hobbes ve Leviathan

Hobbes'un kuramı mutlak iktidarın zorunluluğunu çok sistematik ve tutarlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Kuramındaki mutlak iktidar, *auctoritas* ve *potestas*'ın tek merkezde toplanıp, bu merkezin de kendinden menkul rasyonel bir meşrulukla donatıldığı siyasal yapıdan yani modern devletten başka bir şey değildir. Siyaset felsefesine mekanik fizik kurallarını uygulayan Hobbes, insanların sürekli barışı tesis etmek için, bir tür sözleşme ile egemen devleti (*Leviathan*) kurup, kendi istekleriyle ona itaat etmelerinin gerektiğini, insan doğasından hareketle ve neden-sonuç ilişkileri içinde sistematik bir şekilde ortaya koymaktadır. Devletin kökeninden çok özünü ve gerekliliğini göstermeye çalışan Hobbes'a göre, siyasal toplum ya da devlet insanların daha üst düzeyde rasyonel hesap yapmasının sonucu olarak ortaya çıkan, yani bireylerin iradelerine dayanan 'yapay' bir oluşumdur/cisimdir. İnsanlar doğa durumundaki genel savaş ortamının (*homo homini lupus*) yarattığı güvensizliği ve ölüm tehlikesini yok etmek için, rasyonel bir şekilde (*homo rationalis*) sözleşme yaparak *Leviathan*'ı yaratırlar. Özcesi, devletin/egemenliğin temelinde, her bireyin davranışında aklın hakim olmasının sonucu olarak ortaya çıkan bir 'toplum sözleşmesi' bulunmaktadır. İlk aşamada, bireyler özgür iradeleriyle bütün haklarını bırakarak oybirliği ile 'soyut bir bütün', 'kamusal bir kişilik' olan ölümlü tanrıyı yani devleti/Leviathan'ı ortaya çıkartırlar. İkinci aşamada ise, bırakılan güçlerin sentezi olan egemenliği kullanacak kişi/kurum oyçokluğu ile belirlenir, yani soyut kişiliğe somut kişilik verilir (Ağaoğulları, Akal ve Köker 1994, 161-214).

Görüldüğü üzere bir tür '*güç kullanma tekeli*' olarak karşımıza çıkan devlet/egemenlik bireysel iradeler üzerine oturtulmaktadır. Ancak bireyler bütün güçlerini egemene bırakmakta ve onun iradesine tabi olmaktadır. Bodin'deki egemen erkin özelliklerini aynı şekilde Hobbes da tekrarlamaktadır: Egemen erk mutlaktır ve ondan daha üstün bir güç yoktur; bölünmez ve süreklidir; yasaları yapar ve yaptığı yasalarla bağlı

değildir. Ancak Hobbes yaratılan devletin sürekliliğini ve Leviathan'a itaati sağlamanın, salt güce dayandırılmasının yeterli olmadığının farkındadır. Devletin kuruluş amacına uygun olan işlevi barışı temin etmek, halkın güvenliğini ve esenliğini sağlamaktır. Oluşturulan siyasal toplumun sürekliliği, bireylerin yarattıkları devlet ile kendilerini özdeşleştirmelerine bağlıdır (Hampsher-Monk 1992, 58-74). Hobbes bunu temin etmek için '*siyasal temsil*' mekanizmasıyla, modern devletin düşünülebilmesini mümkün kılan '*devletin hem insanlarca yaratılması hem de onları içermesi*' ya da '*devletin insanlara hem içsel hem de dışsal olması*' kurgusunu ortaya koymaktadır. Buna göre, devlet bireyler tarafından yaratılmıştır ama aynı zamanda bireyler kendilerini yarattıkları devlet ile özdeşleştirirler; bu bir tür '*devlet biziz*' anlayışını ifade etmektedir. Ancak Hobbes, halkı devletin ve içerdiği egemenliğin temeline yerleştirmekle birlikte, modern halk/ulus egemenliği kuramının tersine halka temsilcisinden bağımsız bir kişilik vermemektedir. Leviathan halkı temsil etmekte fakat halk egemenin oluşumundan sonra mevcut hale gelmektedir (Parkinson 1984, 78-79). Leviathan'dan önce sadece kalabalık vardır ve kalabalığın da bir iradesi yoktur. Bir diğer deyişle, egemen temsil edilenleri yansıtmamakta onları yaratmaktadır. Tek tek bireylerin bir halk, bütün ya da birlik oluşu temsil edenin yani devletin birliğince sağlanmaktadır. Dolayısıyla egemenin (kral ya da meclisin) dışında bir halk ya da halk iradesi yoktur. Herkesin kişiliğini bünyesinde taşıyan egemen, halkın iradesini ifade eder; her birey halkın bir üyesi olması nedeniyle, egemenin iradesini ve yargısını kendi irade ve yargısı şeklinde algılar. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Monarşi Hobbes'un kuramının mantıksal zorunlu bir sonucu değildir, onun kişisel tercihidir. Bu itibarla Hobbes mutlak monarşinin değil egemenliğin kuramcısıdır.

Hobbes halkı egemenliğin temeline yerleştirmesine ve 'kral dediğim halkın kendisidir' demesine rağmen, kral-halk ilişkisindeki siyasal temsil kurgusu nedeniyle, yurttaşlar olarak bireylerin egemenin iradesine karşı koymasını teorik açıdan imkansız hale getirmiştir. Çünkü egemenin/ devletin iradesi bizim irademizdir; kendimizle çelişmeden kendi irademize karşı çıkamayız. Hobbes'un *De Cive*'deki ifadesiyle, "Halk bütün hükümetleri yönetir. Zira monarşilerde bile hakimiyet halkındır; zira halk bir kişinin iradesi aracılığıyla kendi iradesini gösterir... (ne kadar paradoksal görünürse görünsün) kral halktır" (Hardt ve Negri 2002, 123). Bu özdeşliğe rağmen, ortaya çıkacak iki farklı/çatışan irade ihtimali pratikte iç savaş yani doğa durumuna geri dönülmesi anlamına gelir. Güç kullanma tekeli olan Leviathan ile onun iradesine karşı çıkan bireylerin, savaş hali olan doğa durumuna geri dönmelerinin sonucu baştan bellidir. Ayrıca temsil kurgusu yöneten ve yönetilen arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bireyler yurttaş kimlikleriyle yani siyasal kişilikleriyle egemenin içindedir, devletle özdeşleşmiştir. Teorik olarak 'egemen' ve 'halk' şeklinde iki özne yoktur. Hobbes halkı egemenin içinde eriterek ya da halkın kişiliğini egemene taşıtarak, iki siyasal öznenin yaratacağı iç savaş tehlikesini ortadan kaldırmaktadır. Kısacası Hobbes'un

kuramında '*halk*' soyut bir kavramdır ve egemenin ortaya çıkışından, karar ve eylemlerine kadar bir dizi siyasal pratiği meşrulaştırma işlevini yerine getirmektedir. Leviathan insanların iradeleriyle yaratıldığı için meşrudur; halkla özdeşleştiği için meşrudur; halkı temsil ettiği için meşrudur vb. gibi argümanlar bütünüyle laik bir temelden hareketle modern egemen devleti meşrulaştırmaktadır. 'Halk' kavramı 'kralların tanrısal hakkı' kuramını bütünüyle terk etmeyi mümkün kılmakta ve 'kral-devlet'e yeni bir meşruluk temeli getirmektedir. Ancak karşımızdaki modern devlet bir 'ulus-devlet' değil, bir 'kral devlet'tir. Çünkü halkın temsilcisinden ayrı bir iradesi ve kişiliği yoktur (Ağaoğulları, Akal ve Köker 1994, 215-223).

Hobbes her yurttaşın özgür olduğunu söylemektedir. Ancak bu özgürlük teorik açıdan temsil kurgusu ile açıklanan bir içeriğe sahiptir: Yurttaşın özgürlüğü her bireyin devletin özgürlüğüne katılmasıdır. Bunun pratikteki anlamı, daha sonra Rousseau ve Hegel'de de karşımıza çıkacağı üzere, yasalara itaattir. Yurttaşa tanınan özgürlük egemenin iradesi olan yasalara mutlak itaat etmesidir. Teorik olarak egemenin çıkarı ile halkın çıkarı aynı kabul edilse ve bu açıdan yasalara itaat gerçekte kendi iradenize itaat olsa da, pratikte yasalar bir başkasının iradesidir. Bu açıdan yurttaş olarak bireylerin, devletin/egemenin yasaları dışında kişisel iradeleri ya da kendilerine özgü yargıları yoktur. Bu noktadaki özgürlük perspektifi otoriterliğin sınırlarını aşarak totalitarizme doğru uzanmaktadır. Hobbes'un kuramında yurttaş kimliği insanın doğal özelliklerini bütünüyle yok etmemektedir; bireyler devletin sağladığı barış ortamı içinde kamusal alan dışında özgürlüklere sahiptirler. Ancak tüm bunların pratikte bir güvencesi yoktur (Ağaoğulları, Akal ve Köker 1994, 255-270). Çünkü bu hakları ve özgürlükleri size sağlayan/lütfeden Leviathan'dır; devletin karşısına onu sınırlamak için çıkarabileceğiniz özgürlükleriniz yoktur. Direnme özgürlüğünüzün de pratikte Leviathan gibi bir güç karşısında bir anlamı bulunmamaktadır (Hampsher-Monk 1992, 74-76).

C. Egemenliğin Yeni Öznesi Olarak Halk/Ulus: Jean-Jacques Rousseau

Fransız Devrimi ile birlikte modern devlet 'ulus-devlet' formu ile özdeşleşmiş ve mutlak monarşilerin meşruiyet kaynağı olan egemenlik kuramı dönüşerek 'ulusal egemenlik' halini almıştır. Bu değişimin pratik sonuçlarını Fransız Devrimi'nden başlayarak günümüze dek takip etmek mümkündür. Ulusal egemenlik devletlerin halen meşruiyetlerini sağlamak için kullandıkları en önemli argüman olmaya devam etmektedir. Devrim öncesinde, ulus ya da halk egemenliği kuramının şekillenmesindeki düşünsel çabaları ile öne çıkan önemli bir düşünür vardır: Jean-Jacques Rousseau.

Çağının toplumsal düzenlerine eleştirel gözle bakan Rousseau insanların gittikçe doğadan uzaklaştıklarını, yapay gereksinimleri karşılamak için kendilerini diğerlerine bağımlı ve köle haline getirdiklerini, meşhur

ifadesiyle, özgür doğdukları halde her yerde zincire vurulduklarını ileri sürmektedir (Rousseau 1994, 14). 'Özgür doğal insan' zaman içerisinde 'toplumsal köle insan' haline gelmiştir (Rousseau 2003). Tarihsel süreç geriye dönmeyeceğine göre, yapılması gereken, özgürlüğü yasalarla uzlaştırarak toplumsal özgür insanı yaratmaktır. Bunun için insandaki bireysel eğilimler, kişisel çıkarlar ile toplumsal görevler ve ödevler arasında bir uyum sağlanmalıdır. Öyle bir düzen kurulmalıdır ki, insan hem özgür olsun hem de toplumsal birlik/bütünlük sağlansın. Rousseau'nun (1994, 25) ifadesiyle, "üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun." Rousseau oldukça soyut 'toplumsal sözleşme' kuramı ile bu amacını gerçekleştirmek ister. İnsanlar akla dayalı kurucu bir sözleşme aracılığı ile kendilerini halka dönüştürürler ve ardından da yönetsel işleri yürütmek için siyasal iktidarı oluştururlar. Sözleşme ile herkes bütün haklarını eşit şekilde topluma bıraktığı için, aslında kendi aleyhine olacak şekilde hiçbir şey bırakmamıştır. Kendisini bu şekilde topluma bağlayan insan gerçekte kimseye bağlanmamış yani özgürlüğünü kaybetmemiştir. Çünkü herkes eşit şekilde aynı anlaşma hükümlerine tabidir. Ayrıca herkes hiçbir şey kaybetmemenin yanında daha güçlü hale gelmiştir, çünkü artık kendisini koruyan bir bütün/toplum vardır: "...Toplum sözleşmesi şöyle özetlenebilir: Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin [iradenin] buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz (Rousseau 1994, 26)"

Herkesin haklarını bıraktığı sözleşme ile ortaya çıkan 'bütün', Rousseau'ya göre tüzel ve kolektif bir kişiliktir. Eskiden ona 'site' denirdi; şimdiyse 'cumhuriyet' ya da 'politik bütün' denmektedir. Üyeleri ona pasif olduğu zaman 'devlet' derken, aktif olduğu zaman 'egemen' derler. Öbür devletler karşısında ise bu bütüne 'egemenlik' denir. Kısacası ortaya çıkan bütün, farklı konumlarda farklı isimler almaktadır. Bütünü oluşturan ortaklar ise bir birlik olarak 'halk', egemen gücün birer üyesi olarak 'yurttaş', devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da 'uyruk' adını alırlar (Rousseau 1994, 26-27). Kısacası karşımızda, sözleşme ile oluşan halk ve devletin özdeşleştiği ve egemenliğe sahip olduğu 'halk-devlet' vardır. Sieyès halk yerine ulus kavramını kullanacak ve Hobbes'un 'kral-devlet'inden 'ulus-devlet'e geçilecektir. Hobbes'daki gibi temsil kurgusu ile egemenlik kralın bedenine geçirildiğinde, yöneten-yönetilen ayrımı yapmak nispeten daha kolaydır. Oysa egemenlik doğrudan halka/ulusa ait olduğunda, yöneten-yönetilen ayrımı yapmak sorunlu hale gelmektedir. Egemen olan, yöneten halk ise yönetilen, egemenliğe tabi olan kimdir? Siyasal iktidar ilişkilerinin doğası gereği belirecek olan bu ayrımın yarattığı muhtemel sonuçları, Rousseau bir soyutlama ile aşmaya çalışacaktır. Buna göre, egemen olan soyut halktır somut halk değil. Bireyler yurttaş kimlikleriyle egemen olan soyut halkın bir üyesidir; uyruk kimlikleriyle ise yasalara itaat eden somut halkın üyesidir (Beriş 2006, 114-115). Bireyler sözleşme ile ortaya çıkan bu bütünün/devletin hem içindedir (yurttaş olarak), hem de dışındadır

(uyruk olarak).

Egemen olan soyut halkın iradesi '*genel irade*'dir. Genel irade yani egemen(lik) her zaman ortak iyiliği ve kamusal çıkarı gözetir. Genel irade halkın iradesi olduğu için bu bütünü oluşturan bireylerin çıkarlarına aykırı, onlara zarar veren bir çıkara sahip olamaz. Rousseau'nun (1994, 28) ifadesiyle, "...kendini kurmuş olan kişilerden oluştuğu için, egemen varlığın bu kişilerin çıkarlarına aykırı çıkarı yoktur ve olamaz..." Genel irade yani egemen(lik) mutlaktır, yanılmaz, doğrudur, bölünemez, devredilemez ve temsil edilemez. Kolektif bir varlık olan bu bütün, egemenliği de ancak kendisi temsil eder; iktidarı başkasına verebilir, ancak iradeyi yani egemenliği veremez. Aksi durumda halk egemenliğinden bahsetmek abes olacaktır. Bir başka deyişle, *auctoritas* ve *potestas*'ı yani egemenliği elinde tutan halk, *potestas*'ı başkasına verebilir, ancak *auctoritas*'ı hiçbir şekilde veremez. Genel irade kuramı ile teorik olarak siyasal iktidarın önemi büyük ölçüde azalmıştır, çünkü iktidar, egemen halkın iradesi ile istenildiği zaman geri alınabilecek bir aygıta indirgenmiştir (Ağaoğulları 2006, 87-106).

Buraya kadar halkı mutlak anlamda özgürleştiriyor görünen argümanlardaki asıl sorun, genel iradenin nasıl ortaya çıkacağı yani egemenliğin nasıl kullanılacağıdır. Çünkü Rousseau herkesin insan olarak sahip olabileceği özel ya da kişisel iradelerin, yurttaş olarak sahip olduğu genel iradeye aykırı yahut karşıt olabildiğini dile getirir. Bir başka şekilde, herkesin iradesiyle genel irade arasında çoğu kez ayrılık bulunduğunu ifade eder. Halkın iradesi genel irade olduğuna göre böyle bir karşıtlık/çatışma nasıl ortaya çıkabilir? Genel irade egemen olan soyut halkın iradesidir oysa somut halk çoğu zaman buna uymayan iradeler ortaya koyar; iyiliği ister ancak çoğu zaman bunu göremez. "Genel istem [irade] her zaman doğrudur ve kamusal yararlara yöneliktir. Ama bundan halkın kararlarının her zaman aynı doğrulukta olduğu sonucu çıkmaz. İnsan her zaman kendi iyiliğini ister ama, bunun ne olduğunu her zaman kestiremez. Halk hiçbir zaman bozulmaz ama, çoğu kez aldatılabilir... Herkesin istemi [iradesi] ile genel istem [irade] arasında, çoğu zaman, hayli ayrılık vardır (Rousseau 1994, 39)." Rousseau bu sorunu çözmek için, Roma ve Sparta'daki efsanevi yasa koyucuları anlatarak, genel iradeyi bilen bir 'yasamacı'nın yasa taslakları yapmasını ve halkın da bunları oylamasını önerir.

Görüldüğü üzere Rousseau'daki halk egemenliği kuramında, egemen (soyut) halkın iradesi olan genel iradeyi bir tek kişinin dile getirebildiği bir duruma ulaşılmaktadır. Bir diğer deyişle, bu tür bir egemenlik kuramı teorik olarak buna izin vermektedir (Ağaoğulları 1991, 27). Genel iradeyi bilen yasamacının yaptığı yasa taslaklarını, (somut) halk referandumda çoğunlukla reddederse ne olacaktır? Yani halk yasamacının ortaya koyduğu genel iradeyi değil de kendi kişisel/özel iradesini desteklerse ne olacaktır? Rousseau genel iradeye uymamaya kalkışanların, toplum tarafından saygıya zorlanacağını, kendilerine rağmen '*özgürleştirileceğini*'

söylemektedir (Rousseau 1994, 29): "Kim genel istemi [iradeyi] saymamaya kalkarsa, bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır. Bu da, o kimse yalnız özgür olmaya zorlanacaktır, demektir. Çünkü, bu koşul, her yurttaşı yurda mal etmekle onu her çeşit kişisel bağlılıktan korur..." Çünkü özgürlük genel iradenin ürünleri olan yasalara itaat etmektir. Yasaları yapan soyut halk olduğu için, yasaya itaat gerçekte kendi irademize itaattir, dolayısıyla başkasına bağlı olmamak yani özgür olmaktır. Toplumsallaşma süreci ile özgürlüğünü yitiren bireyler diğer insanlara bağımlı olmaktan kurtarılmış ve kendi iradelerinin ürünü olan yasalara itaat ederek özgür kılınmıştır. Yasalara itaat etmemek, kendi irademize değil dışsal başka güçlerin iradelerine tabi olmak, yani 'toplumsal köle insan' durumuna geri dönmek demektir.

Rousseau'nun kuramındaki genel-özel irade, yurttaş-uyruk, soyut-somut halk arasında çıkabilecek muhtemel çatışmaları engellemenin yolu, genel iradeyi yansıtan yasalara itaat eden özgür bireylerin yaratılmasıdır. Bunun için halkın eğitilerek ortak çıkarı (genel iradeyi) gözeten tam yurttaşlar haline getirilmesi gereklidir. Rousseau'ya göre, bir ulusa kurumlar vermeye kalkan kimse önce insan doğasını değiştirmelidir. Eğitim yoluyla herkesin aynı değerleri paylaştığı kaynaşmış bir toplum bir bütün yaratılabilirse, yani herkes tam anlamıyla yurttaş olursa, hiç kimse genel iradenin dışına çıkmayacak ve belki de tüm kararlar oybirliği ile alınacaktır. Rousseau'nun özgürlük idealinden totalitarizme giden yol çok uzun görünmemektedir (Arnhart 2004, 295-299). Rousseau'nun kendi arzusu bu yönde olmasa da, sonraki dönemde düşünceleri bu yönde kullanılacaktır. Halk/Ulus egemenliğinin halkı oluşturan çeşitli/farklı unsurların (somut halkın) değil, devletin (soyut halkın) egemenliği anlamına geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü egemenliğin asıl sahibi halktır ancak siyasal iktidar paradoksal şekilde aynı ilkeden hareketle halktan itaat beklemektedir. Öte yandan devletin meşruiyeti halk/ulus egemenliği ile ilişkilendirilmesine bağlıdır ancak halkın/ulusun içeriği devlet tarafından doldurulmaktadır (İnsel 1990, 21-22).

D. 'Ulus-Devlet' Tarih Sahnesinde: Abbé Sieyès, Fransız Devrimi ve Halkın Egemenliği

Fransa'da Devrimcilerin mutlak monarşi ile girdikleri ve kazandıkları mücadelenin kuramsal açıdan en önemli destekçisi 'ulus/halk egemenliği' kuramı olmuştur. Devrim ile birlikte egemenlik monarktan ulusa geçmiş ve modern devlet artık ulus-devlet ile özdeş hale gelmiştir. Ancak egemenliğin sahibinin değişmesi, Bodin'den beri gelen temel özelliklerinde bir değişiklik yaratmamıştır. Egemenlik yine mutlaktır, tektir, bölünmez ve süreklidir. Egemenlik kuramı özünü değil biçimini değiştirerek varlığını sürdürmektedir. Bir diğer deyişle, egemenliği içeren modern devlet, halk/ulus adına yeniden düzenlenmektedir; Gramsci'nin ifadesiyle halk/ulus gelinen noktada '*modern Prens*'tir (Gramsci 1984). Rousseau'nun kuramı bağlamında aktardığımız, ulus egemenliğinin

yol açtığı yöneten-yönetilen ilişkisi sorunu, Fransız Devrimi sürecinde teoriden pratiğe aktarılmıştır. Egemenlik halktan da kaynaklansa, eğer daha önce olduğu gibi monarkın ya da kralın şahsında temsil yoluyla somutlaşıyorsa yöneten-yönetilen ilişkisi açıktır. Ancak egemenlik mutlak anlamda yani kayıtsız ve şartsız ulusa ait ise, ulusun iradesini açıklayarak bu egemenliği kullanması nasıl gerçekleşecektir? Aslında gerçekleşemeyecektir çünkü Fransız Devrimi'nin 'başrol oyuncusu' olarak beliren Sieyès'in savunduğu gibi (Ruhi 2002, 81), soyut ve moral-ahlaki bir bütün olan ulusun konuşması, iradesini ortaya koyması mümkün değildir. Devrim'i başlatan ve sona erdiren adam olarak görülen Sieyès'e göre, ulusa içkin olan egemenlik, ulusun genel ya da ortak denilen kendine özgü iradesi ile ortaya konulur. Rousseau'da olduğu gibi, bireyler 'yurttaş' kimlikleriyle egemen olan ulusun birer üyesidirler. Ancak egemen ulus, tek tek bireylerin toplamını aşan soyut bir bütünü ifade eder. Bu soyut ulusun iradesini kendisinin ortaya koymasının bir yolu yoktur; dili yoktur ki konuşsun; kaçınılmaz olarak birileri soyut ulus adına konuşacaktır.

Sieyès, Rousseau'daki temsilcileri halkın memurları konumuna indirgeyen anlayıştan çok farklı bir sonucu ulaşmaktadır (Beriş 2008, 61-62). Buna göre ulusal iradeyi, kendisini seçen grubu ya da bölgeyi değil '*tüm ulusu temsil eden temsilciler*' dile getirecektir. Bir diğer ifadeyle, ulusta/halkta soyut olarak bulunan egemenlik, temsilcilerde ya da onlardan oluşan mecliste somutlaşmaktadır. Kendi adına konuşamayan soyut halk adına konuşarak, onun iradesini yani genel iradeyi dile getiren özne, somut egemen olan temsilciler yani meclistir. Günümüz siyasetinde çokça dile getirilen "*ulusal iradenin mecliste tecelli ettiği*" argümanının teorik temelleri Sieyès'in düşüncelerinde bulunabilir. Temsilcilerin oluşturduğu mecliste '*çoğunluk*' ilkesine göre karar alınacağını belirten Sieyès'e göre, ulusal iradeyi ortaya koyacak olan temsilcilerin belirlenmesinde ise çoğunluk kuralının uygulanması gerekmez. Kısacası seçme ve seçilme hakları somut ulusu oluşturan bütün bireylere tanınmamaktadır ve bu durum ulusal egemenlik kuramı için bir sorun teşkil etmemektedir. Benzer şekilde Devrim sürecinde karşımıza çıkan '*aktif-pasif yurttaş*' ayrımı, somut halkın bireylerinin çoğunu siyasal haklardan mahrum etmekte, ancak ulusal egemenlik anlayışına uygun görülmektedir. Devrim sürecinde 'seçme ve seçilme' hakları, yurttaşlık kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak görülmemiş ve belirli bir vergi verme koşuluna bağlanarak kısıtlanmıştır. Ayrıca Devrim kadınları da 'pasif yurttaş' kategorisine koyarak seçme ve seçilme hakkı tanımamıştır (Ağaoğulları 2006, 246-247). Çünkü temsilcilerin belirlenme işlemi, teorik düzeyde bir tür egemenlik kullanımı ya da irade beyanı olarak görülmemektedir. Bireyler temsilcilerini seçerken irade beyan etmemekte, kendi adlarına genel iradeyi ortaya koysunlar diye temsilcilerini seçmektedir.

Kısaca belirtecek olursak, gerek Rousseau'daki 'halk' gerekse Sieyès'deki 'ulus' tek tek somut bireylerin aritmetik toplamı olmadığı gibi, egemen halkın/ulusun iradesi olan 'genel irade' de bireysel iradelerin toplamının

bir sonucu olarak ortaya çıkmaz. Teorik düzeydeki bu soyutlama işlemi, pratik iktidar ilişkileri açısından bakıldığında, toplumda yer alan hakim sınıf ya da grupların iktidarı ele geçirmelerinde ve kendi çıkarları doğrultusunda, ama ulus/halk adına, yönetim aygıtını yürütmelerinde oldukça işlevseldir (Beriş 2006, 110). Fransız Devrimi sürecinde bunun çeşitli örneklerini görmek mümkündür. Ayrıcalıklı kesimlere karşı mücadele veren Devrimciler kendi iktidarlarının siyasal meşruiyetini, Rousseau ve Sieyès tarafından geliştirilen '*halk/ulus egemenliği*' teorisi ile kurmaya çalışmışlardır. Hatta Devrim sürecinde kuram, gelişen konjonktürel durumlara göre farklı şekillerde yorumlanmış ve dönemin hukuksal metinlerinde de ifadesini bulmuştur. Örneğin 1791 Anayasası, egemenliğin ulusta olduğu ancak kralın da ulusun bir temsilcisi olarak veto hakkını içeren yürütme erkine sahip olduğu bir düzenleme getirmiştir (Ağaoğulları 2006, 214). Monarşiye karşı nispeten olumlu yaklaşım, Devrim'in ilk yıllarında devam etmiş, 'ulusal egemenlik' kuramı benimsenmesine rağmen krallığın yıkılması düşünülmemiştir (Ağaoğulları 2003, 2).

26 Ağustos 1789'da Ulusal Kurucu Meclis tarafından kabul edilen 'İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi', yolunu 'toplum' ve 'devlet'ten geçirmeyen bireyci bir zihniyet ile başlamakta, fakat sonraki maddelerinde devletçi bir zihniyete kaymaktadır. Bildirgenin bütününe bakıldığında çıkan sonuç şudur: Ulus, egemenlik, otorite, genel irade gibi kavramlardan hareketle ulusla özdeşleşen devlet gücünü ellerinde bulunduran 'ulusun temsilcileri', yaptıkları pozitif yasalar ile haklar ve özgürlükleri belirlemektedir. Doğal haklar diliyle başlayan bu devrimci metin, birey karşısında devlete ağırlık veren hatta bireyin haklarını devletin üstten aydınlatıcı etkinliğine bağımlı kılan bir anlayışı yansıtmaktadır. Birey hakları yurttaş hakları içerisinde soğurulmakta ve bireyler 'genel irade'nin gücüyle ve meşruiyetiyle donatılmış siyasal otoriteye bağımlı kılınmaktadır. Habermas'ın ifadesiyle, "[Devrimci] Fizyokratlar, insan haklarının ancak yurttaş hakları şeklinde var olabileceği ile özgürlüğün ancak devlet içinde bulunabileceği konusunda Rousseau'yla hemfikirdirler" (Ağaoğulları 2006, 226; 217-225). Rousseau ve Sieyès'ten esinlenen bir dizi soyutlama işlemi ile insan yurttaşa, insanlar topluluğu da ulusa dönüştürülmekte ve ulusun iradesinin ya da genel iradenin mutlak bir veri olarak kabul edilmesiyle kazanılan meşruiyet, devletin gücü karşısında durabilecek hiçbir güç odağı bırakmamaktadır. Dolayısıyla teorik düzeyde demokratik meşruiyetle donanmış ulus-devlet ve pratikte iktidara sahip olanlar 'ortak çıkar', 'kamusal çıkar', 'genel çıkar' vb. gibi argümanlarla bütün alanlara müdahale hakkı kazanmaktadır (Hobsbawm 2000, 69-70).

Devrimcilerin bireyleri ulus denen bütünün içine yerleştirip bu bütünün iradesine bağımlı kılmaları, devlette açığa çıkan merkezileşmenin ve kapsayıcılığın gerekçesini hazırlarken, her türlü yerel ve bölgesel farklılıkların da yadsınmasına yol açmıştır: "...halk kendi içinde özdeşliğe ve homojenliğe yönelirken, farklılığını çizer ve kendi dışında

kalanları iter... halk egemenlik için hazırlanmış kurulu bir sentezdir. Halk, çokluğun çeşitli iradeleri ve eylemlerinden bağımsız ve sıklıkla onlarla çatışma halinde olan tek bir irade ve eylem ortaya koyar. Her ulus çokluğu bir halk haline getirmek zorundadır (Hardt ve Negri 2002, 123-124)" Türdeş ve bölünmez bir bütün olarak algılanan 'ulus' anlayışı her türlü gruplaşmanın ve dernekleşmenin de kötü görülmesine hatta yasaklanmasına götürmüştür. Özel iradelerin aracı kurumlar dolayımıyla genel iradeyi oluşturması diye bir şey söz konusu değildir. Çünkü devrimcilerin nazarında bu tarz aracı örgütlenmeler, hem genel irade için yıkıcı etki yaratır hem de bireysel iradelerin dile getirilişini engeller. Paradoksal bir şekilde bireysel haklardan yola çıkan devrimciler, bireylerin katılımında önemli olan bütün aracı mekanizmaları genel irade adına mahkum etmekte ve yasaklamaktadır. Ağaoğulları'nın (2006, 235) ifadesiyle, "milletvekili Delfau'nun Haziran 1792'deki 'Fransa'da yalnızca bir tek dernek vardır; o da bütün Fransızların büyük derneğidir' şeklindeki sözleri, ulusal birlik adına 'sivil toplum örgütleri'ni dışlamaya varan meclisteki bu hakim anlayışı epey iyi bir biçimde özetlemektedir."

Ulusal Kurucu Meclis'teki tartışmalara bakıldığında, egemen olan halkın kendi temsilcilerini sürekli denetleyebileceği mekanizmaların oluşturulması gibi önerilerin, Meclis çoğunluğu tarafından ulus egemenliğinin 'bir ve bölünmez' olduğu ve egemenliğin kullanımının sadece temsilcilere ait olduğu gibi argümanlarla reddedildiği görülmektedir. Bir diğer deyişle, temsilcilerin iradesi ulus iradesi ile özdeşleştirilmekte, dolayısıyla 'temsil' daha önceden ifade edilmiş genel iradeyi siyasal düzeye taşıma işlevini değil genel iradeyi başlı başına yaratma işlevini yerine getirmektedir. "Mounier'in 12 Ağustos 1789'daki konuşmasındaki ifadesiyle: 'İktidarı kullanmayan ve kullanmaması gereken ulusun, vekil tayin ettiği kişilerin iradesinden başka bir iradesi yoktur... Dolayısıyla, Fransız ulusunun iradesi, Kralı ile temsilcilerinin iradelerinden oluşur' (Ağaoğulları 2006, 245)". Bu ve benzeri teorik kurguların, belirli toplumsal gruplara siyasal iktidarlarını meşrulaştırma imkanı verdiğini belirtmek gerekir. Fransa'da devlet iktidarını ele geçiren burjuva devrimciler ulusal egemenlik teorisini kendi çıkarları için sonuna kadar kullanmışlardır.

Devrimin yarattığı siyasal yapıda, ne bireysel iradeler ne de aracı kurumlar ya da sivil toplum örgütleri genel iradenin oluşmasına katılabilmektedir. Toplumsal alandan siyasal alana doğru bir geçişin mekanizmaları '*birlik ve bütünlük kurgusu*' adına yok edildiği ve yasaklandığı için, atomlaşmış bireylervetekmerkezdetoplananSınırlanmamışiktidaryadadevletinçıplak şiddeti karşı karşıya kalmaktadır. Bir diğer deyişle, teorik düzeyde devlet ve ulusun özdeşleşmesi, pratik düzeyde ulus adına iktidara sahip olanların 'şiddet' ve 'zor' kullanmasını meşrulaştırarak normalleştirmektedir. Buna göre, Robespierre önderliğindeki Jakobenlerin iktidarı gerçekte halkın iktidarıdır ve onların hayata geçirdikleri '*terör*' halkın uyguladığı terördür. Hobsbawm'ın (2000, 79) ifadesiyle, "Devrimciler, özellikle Fransa'dakiler,

Terör dönemini ilk halk cumhuriyeti ve izleyen tüm başkaldırıların esin kaynağı olarak görmüşlerdir. Bu nedenledir ki zaten, her günkü insani ölçütlerle değerlendirilmemesi gereken bir çağdı o."

Jakoben söylemin odak noktasına yerleştirilen 'halk/ulus' kategorisi en üstün meşruluk kaynağı olduğundan, her şey bu kavram aracılığıyla açıklanmaktadır. İdeal bir varlık olarak görülen halkın birliği niceliksel değildir, niteliksel hatta manevi bir bütünlük arz eder. Bu soyut tanımlamadan hareketle Jakobenler, ilk zamanlar kendilerini Rousseau'cu bir yaklaşımla doğal olarak iyi olan, iyiliği isteyen fakat onu her zaman göremeyen, yanılabilen halkın '*yardımcısı/koruyucusu*' olarak sunarlar. Daha sonraları ise kendilerini, halkı düşmanlarına karşı uyaran, gerçek çıkarları konusunda aydınlatan '*halkın iradesinin öncüsü*' ya da '*halkın sesi*' olarak görürler. En sonunda ise Jakobenler kendilerini halkla ve kendi iktidarlarını da halkın iktidarıyla özdeşleştirirler. Dolayısıyla Jakoben iktidar egemen olan halkın iktidarıdır; karar ve eylemleri halkın iradesidir ve bu iradeye karşı çıkanlar da '*halk düşmanları*'dır (Ağaoğulları 2006, 284-296). Halk kavramı çerçevesinde oluşturulan bu kurgusal söylemin en uç noktadaki sonuçları çok açıktır: Jakoben iktidarın şiddet/zor içeren karar ve eylemleri, halkın iradesinin sonuçlarıdır. Siyasal iktidarın bu tarz halkçı bir meşrulukla donanması, eleştiriye ya da farklı bir düşünceye imkan vermeyen bir otoriterlikle maluldür. Kaçınılmaz olarak bireyler, egemen halkın iradesini ortaya koyan yasalara itaat ederek özgür olacaklardır. Bu düzenin Marat'nın ortaya attığı ve daha sonra Robespierre tarafından da benimsenen paradoksal bir adı vardır: "*Özgürlüğün Despotizmi*". Tocqueville'e göre ise (2004, 251-252), Fransa'da Devrim'i hazırlamış olan fikirlere bakıldığında, öncelikle reformların istendiği ancak bunların siyasal özgürlüklerle olan ilişkisinin düşünülmediği görülmektedir. Devrim'de uygulamaya konulan bu düşünceler, eşitleştirme arzusunun devlet iktidarını merkezileştirmesine ve bu güç yoğunlaşmasının özgürlükler için bir tehdit haline gelmesine yol açmıştır. Tocqueville'e göre Ortaçağların hiç aklına gelmeyen bu sistemin adı '*demokratik despotizm*'dir.

Sonuç

Görüldüğü üzere bireysel haklardan/özgürlüklerden yola çıkan Devrimciler, bunların gerçekleşmesini hala bir Leviathan olan devletin üstten aydınlatıcı etkinliğine bağlı hale getirmektedir. Çünkü egemen soyut halkın iradesi (genel irade), tek tek bireylerin ya da grupların iradelerinin çatışması ya da rekabetinin ürünü değildir; ulus egemenliği kuramcılarına göre, parçalı bir yapının ifadesi olan böyle bir anlayış, ulusta/devlette karşımıza çıkması gereken birlik ve bütünlüğü yaratamayacaktır. Bu düşünceler halkçı bir meşrulukla donanmış devletin gücünü en uç noktasına kadar götürmeye izin vermektedir, ancak temel bir paradoksa sahiptir: Egemenliğin sahibi olarak görülen soyut halka atfedilen nitelikler hiçbir zaman somut halkın sahip olduğu özellikler

değildir. Rousseau'nun belirttiği gibi, somut halkın (herkesin) iradesi çoğu zaman genel iradeden sapar ya da Devrimcilerin dile getirdiği gibi, halkın kendi gerçek çıkarlarını görmesini engelleyen düşmanları ya da aldatıcı güçler vardır ve bunlar çoğu zaman halkı yanıltır, bu nedenle (somut) halka güven olmaz. Ulusal egemenlik anlayışının en önemli teorik sorunu, 'devlet'in varlığının yol açtığı yöneten-yönetilen ilişkisine tatmin edici bir cevap geliştirememesidir. Temsil mekanizması ile bu fark kapatılmaya çalışılmaktadır, ancak yine de teorik paradokslar bütünüyle çözülebilmiş değildir. Tocqueville'in ifadesiyle (2004, 256-257), "bir bütün halindeki ulus, egemenliğin tüm haklarına sahip ol[muştur], teker teker her bir yurttaş da, en dar bağımlılığın içine sıkıştırıl[mıştır]: Birinciden, özgür bir halkın deneyim ve erdemlerini göstermesi talep edil[miştir]; ötekinden de, iyi bir hizmetkarın nitelikleri beklen[miştir]."

Yukarıda değindiğimiz gibi, bir soyutlama olan ve bu nedenle istendiği gibi yorumlamaya müsait hale gelen, en azından buna izin veren 'halk/ulus' anlayışı ile sosyolojik bir gerçeklik olan somut yönetilen insanların/halkın mevcut ve parçalı yapısı arasındaki boşluğun bir şekilde doldurulması gereklidir. Devrimciler Rousseau'yu takip ederek bunun çözümünü, somut halka soyut halka atfettikleri nitelikleri devlet dolayımı ile kazandırmakta, yani bir tür 'kültür devrimi'nde bulmuşlardır. Buna göre somut halkın üyeleri gerçek birer yurttaşa, bir bütün olarak somut halk da gerçek bir yurttaşlar birliğine dönüştürülecektir. Bu şekilde, idealize edilenle somut gerçeklik arasındaki farkın kapatılması amaçlanmıştır. Bunu yapacak politik özne ise, soyut halk ile özdeş hale gelmiş olan devletin ve pratikte devlet iktidarına sahip olanların kendisidir. Devlet tarafından özgür kılınmak istenen halk/ulus yeniden yaratılmalıdır. Tocqueville'in ifadesiyle (2004, 247-248, 251), "...devlet yalnızca ulusu yönetmek için değil, ama onu belli bir tarzda biçimlendirmek içindir de; yurttaşların kafasını daha önceden kararlaştırdığı belli bir model uyarınca biçimlendirmek ona düşer... insanları yalnızca yeniden biçimlendirmez, onları dönüştürür..." Bunun sonucu somut halk içindeki farklılıkları yansıtan bütün örgütlenmelerin (partiler, dernekler vb.) denetim altına alınması ya da yasaklanması; bireylerin tam bir yurttaş haline getirilmesi için devletin kontrolünde sıkı bir zorunlu eğitimden geçirilmesi olmuştur. Sonuçta homojen, türdeş, kaynaşmış ve bileşik bir 'ulus' yaratılması devlete görev olarak yüklenmektedir. Hardt ve Negri'nin ifadesiyle (2002, 123), " 'halk' ulusun kökensel temeli olarak sunulmakla birlikte, *modern halk kavrayışı aslında ulus-devletin bir ürünüdür* ve ancak onun özgün ideolojik bağlamında varlığını sürdür[ebilir]." Böyle bir anlayışın sonucunda farklılıklardan, değişik görüşlerin rekabetinden ya da muhalif söylemlerden bahsetmek absürt olduğu kadar ihanetle itham edilecek bir duruma işaret etmektedir. Kısacası ya halkla özdeşleşen devletin/iktidarın yasalarına (teorik açıdan kendi iradenize) itaat ederek gönüllü şekilde özgür olursunuz ya da halkın/devletin birliğini bozan 'düşman' unsurlar olarak görülerek kendinize rağmen özgürleştirilirsiniz. Tercih sizin...

Yrd. Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İ.İ.B.F., Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi, fatihhduman@hotmail.com

Kaynaklar

Ağaoğulları, Mehmet Ali (1986), " 'Halk ya da Ulus Egemenliği'nin Kuramsal Temelleri Üzerine Birkaç Düşünce", *Ankara Üniversitesi, SBF Dergisi,* Cilt: XLI, Sayı: 1-4, Ocak-Aralık, s. 131-152.

----------,(1991) "Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasal Temsil", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: XLVI, No: 1-2, Ocak-Haziran, s. 21-30.

----------,(2003) "Fransız Devriminin İlk İki Yılında Cumhuriyet Tartışmaları", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 58, No: 3, Temmuz-Eylül.

----------,(2006) *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker Levent (1991a), *İmparatorluktan Tanrı Devletine,* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

----------,(1991b) *Tanrı Devletinden Kral-Devlete,* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Ağaoğulları, Mehmet Ali; Akal, Cemal Bali ve Köker Levent (1994), *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı,* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Akal, Cemal Bali (2003), *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı,* Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 3. Baskı.

Arnhart, Larry (2004), *Plato'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi,* çev: Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları.

Beriş, Hamit Emrah (2006), *Küreselleşme Çağında Egemenlik -Ulusal Egemenliğin Yeni Sınırları-,* Ankara: Lotus Yayınevi.

----------,(2008) "Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 63, No: 1, 2008, s. 55-80.

Gramsci, Antonio (1984), *Modern Prens*, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

Hampsher-Monk, Iain (1992), *Modern Siyasal Düşünce Tarihi -Hobbes'tan Marx'a Büyük Siyasal Düşünürler-,* çev: Necla Arat vd., İstanbul: Say Yayınları.

Hardt, Michael ve Negri Antonio (2002), *İmparatorluk*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı.

Hobsbawm, Eric (2000), *Devrim Çağı 1789-1848,* çev: Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2. Baskı.

İnsel, Ahmet (1990), "Ulusal Egemenlik Kavramı Üzerine Birkaç Gözlem", *Birikim*, Sayı 14, Haziran.

Kervégan, Jean-François (2003), "Halk", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü,* haz: Philippe Raynaud ve Stéphane Rials, çev: İsmail Yerguz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, s. 355-358.

Parkinson, C. Northcote (1984), *Siyasal Düşüncenin Evrimi,* çev: Mehmet Harmancı, İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2. Baskı.

Ruhi, M. Emin (2002), *Fransız Devrimi'nde Bir Başrol Oyuncusu: Sieyès,* Ankara: Liberte Yayınları.

Rousseau, Jean-Jacques (1994), *Toplum Sözleşmesi*, çev: Vedat Günyol, İstanbul: Adam Yayınları, 6. Baskı.

Rousseau, Jean-Jacques (2003), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine,* çev: Hakan Zengin, İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

Sarıca, Murat (1996), *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi,* İstanbul: Gerçek Yayınevi, Yedinci Baskı.

Tannenbaum, Donald ve Schultz David (2008), *Siyasi Düşünce Tarihi -Filozoflar ve Fikirleri-,* çev: Fatih Demirci, Ankara: Adres Yayınları, 4. Baskı.

Tocqueville, Alexis de (2004), *Eski Rejim ve Devrim,* çev: Turhan Ilgaz, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2. Baskı.

Osmanlılarda ve Hıristiyan Batıda Siyasi Otoritenin Meşruiyetinin Sınırları ve Felsefi -Teolojik Temelleri

Şamil Öçal

I

Tarihin başlangıcından beri siyasi otoriteyi elinde tutan, ya da bu otoriteyi ele geçirmek için mücadele eden kimselerin kendi otoritelerinin, halk ya da tebaası tarafından meşru olarak görülmesini istemişlerdir. Bu hem yönetmeyi kolaylaştırmakta hem de egemenlere moral bir destek sağlamaktadır. Şüphesiz meşruiyetin tasdik edilmesi her zaman tek bir biçimde olmamıştır. Bir hanedanın uzun süre bir ülkeyi yönetmiş olması onun meşruiyetinin kaynağı olabildiği gibi, bazen de hanedanın soyu meşruiyet kaynağı olarak görülmüştür. Ancak konumuz açısından bir genelleme yapacak olursak, Doğu toplumlarında yöneticiler yetkilerini Tanrı adına kullanırken, antik Yunanda bu yetki halk adına kullanılıyordu. Meclis ve doğrudan katılım bu anlayış üzerine kurulmuş idi. Eski Babil, Sümerler, Farslılar, Çinliler ve Hinlilerde kral Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi olarak görülmüştür. [1] Bu durumun, doğu toplumlarında yönetimin, dini bir mesele olarak algılanmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bir diğer varsayım da, en yüce otorite olarak kabul edilen Tanrıya dayanmanın, yönetme işini de kolaylaştırdığını; "Tanrı tarafından desteklenmenin" yöneticilerin uygulamalarını da meşru hale getireceği açıktır.

Yöneticinin meşruiyetinin kaynağını dine dayandırması kuşkusuz her zaman aynı biçimde ortaya çıkmamıştır. Yöneticilerin ve onu çevreleyen yönetici sınıfının ve kanun adamlarının düşünceleri bunda etkili olmuştur. Bunun iki uç tezahürüne örnek verecek olursak birincisinde yöneticiler kendilerini doğrudan Tanrı'yla şahsi bir ilişki içinde olduklarını savunurlarken karşı uçta da, yöneticiler kendilerini Tanrı adına yöneten biri olarak görmekten çok, dinî-ilâhî ilkelere uygun olarak yöneten biri olarak görmüşlerdir. Bu iki uç-tutum arasındaki fark, birincisinde yöneticinin kralın kendisini direkt Tanrı'nın yetkisini kullanan biri olarak gördüğü için *la yüs'el amma yef'al* olarak görmesidir. İkincisinde ise, yönetici yönetirken, dini ilkeleri esas aldığını söylemektedir. Elbette kendi siyasi otoritesinin meşruluğunu savunmak için, bu ikinci durumda yönetici, eğer varsa dinin iyi bir yöneticide bulunması gereken şartları taşıdığı iddiasında bulunacaktır. Ancak buradaki meşruiyet, doğrudan Tanrıya değil, dini ya da ahlaki bir ilkeye dayanmaktadır. Bunlara yazılı ilkeler olabileceği gibi teamüller şeklinde de gerçekleşebilir.

Siyasi otoritenin bu iki meşrulaştırma biçimi ya da ara biçimler hem

Avrupa'da hem de İslam dünyasında mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Bu yazıda iki farklı dinin siyaset alanını nasıl etkilediğini göstermek bakımından Osmanlılarda ve genel olarak Avrupa'da siyasi otoritenin sınırlarını ve felsefi teoloji temellerini ele alacağım.

II

Osmanlılar açısından siyasi otoritenin meşruiyetinin kaynağını ele almadan önce, hem toplumsal hayatta hem de bireysel hayatta en önemli referans noktası olan İslami siyaset düşüncesindeki siyasi otoritenin meşruiyetinin kaynaklarının ne olduğuna özet olarak göz atmamız gerektiğini düşünüyorum.

İslam'ın temel kaynaklarından Kur'an ve hadislere baktığımızda yönetimin şekliyle ilgili açık bir ifade bulunmamakta ancak, yöneticide bulunması gereken vasıflar ya da yönetim esnasında uyulması gereken temel ilkeler üzerinde durulmaktadır. İslami siyaset anlayışında yönetici daima şeriatın ilkelerine bağlı olması gereken biri olarak görülür. Bu yüzden yöneticinin otoritesini sınırlayan müşahhas sınırlar vardır. Kur'an-ı Kerim'de geçen , "*Onların işleri aralarında Şura iledir*"[2] ifadesi, Kur'an'ın indiği dönemlerde Arap kabilelerinde başvurulan demokratik karar alma prensibine işaret etmektedir. Kur'an'ın Hz. Muhammed'e de aynı şeyi, yani herkesi ilgilendirecek işler hususunda kendisine bağlı olanlara danışmayı tavsiye etmesi, şûrayı bir kabile kurumu olmaktan çıkararak bir ümmet kurumuna dönüştürmeyi amaçladığını göstermektedir.[3] Şura prensibi, ilk halifeler döneminde uygulanmış olsa da tam olarak kurumsallaşamadığı için, ortaçağ İslam yönetimlerinde hiçbir zaman uygulanmadı. Buna rağmen, Sünni siyaset teorisinde taşımış olduğu tüm belirsizliklere rağmen *biat* ilkesi korunmak suretiyle yöneticinin seçim sürecinde halkın katılımının sağlanmasına önem verilmiştir. Hz. Muhammed için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Dört halife döneminde de halifeler, meşruiyetlerini doğrudan Tanrı'dan aldıklarına dair bir beyanda bulunmamışlar, hatta kendilerini, *halifetullah* olarak adlandırmak isteyenlerin bu isteklerini kabul etmeyerek kendilerini *halife-i resûlullah* olarak takdim etmeyi tercih etmişlerdir. Aslında bu olgu, ilk halifelerin siyasi otoritenin meşruiyet kaynağının dünyevi olduğu kanaatinde olduklarına işaret eder.

Ancak Emevilere geldiğimizde farklı bir durumla karşılaşıyoruz. Emeviler'in yönetime gelmesiyle birlikte, siyasi otoritenin şahsında birleştirdiği politika-din ikilisi birbirinden tamamen ayrılarak, yönetici artık dini bir otorite olmaktan çıkarak sadece siyasi otoriteyi temsil eder hale gelmiştir.[4] Emeviler ayrıca kendilerince temsil edilen hilafetin Allah tarafından kendi uhdelerine verildiğini söylemişlerdir. Dahası bunun Tanrı tarafından takdir edilen bir kader olduğunu ve değiştirilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüşlerdir.[5] Emeviler döneminde siyasi otoriteye başkaldıranların, mülhid, müşrik, kâfir gibi dini söyleme başvurulmak suretiyle suçlanması, siyasi otoritenin kaynağının Tanrısal

bir temele dayandırıldığına dair bir işaret olarak kabul edilse bile[6], bunun her halükarda böyle olması zorunluluk arz etmez. Çünkü devletin otoritesine karşı isyan bazen ümmetin, ya da müslüman toplumun birliğine yönelik yıkıcı bir tehdit olarak algılanmıştır. Bundan sonra zaman zaman daha dindar olarak görülen bazı yöneticiler iş başına gelmişlerse de, yöneticilerin sadece siyasi otoriteyi temsil etmeleri durumu genel anlamda devam etmiştir. Dini söylemin bu anlamda sadece meşrulaştırıcı bir rolü olmuştur. Emeviler döneminde "*Allah'ın hâlifesi*" tabirinin kullanılmasının yaygınlık kazanmaya başlaması,[7] dini otoriteyi temsil eden ulemayı rahatsız etmiş ve onlar da bu unvanın kullanılmasına karşı çıkmışlardır. Emevilerin sürekli olarak kendi egemenliklerini ilahi bir kaynağa dayandırma çabaları, siyasi çalkantıların yoğun olarak yaşandığı bir ortamda siyasi otoritenin gittikçe zayıflamasıyla birlikte, mevcut meşruiyet kaynaklarının yeterli gelmemesine dayandırılmaktadır.[8] Belki de bunun sonucu olarak, bundan sonraki dönemler, müslüman yöneticilerin bu kelimeyi kullanmalarının Emeviler dönemindeki sıklığa ulaşmadığı görülmektedir.

Abbasilerin yıkılışından sonra, Memlukluların İslam dünyasının liderliğini ele geçirmesini müteakip, Memluklular kendilerini Eyyubilerin devamı olarak gördüler ve Sultanı da Eyyubilerin meşru halefi olarak kabul ettiler. Daha güçlü meşruiyet kaynakları temin etmek maksadıyla, Kahirede ikamet eden ve Abbasi hanedanına mensup olanlardan bazılarını halife olarak atamaya başladılar. Bu şekilde, halife sultanın otoritesine daha fazla meşruiyet kazandırmış oluyordu. Memlukluların bu şekilde kendi rejimlerine bir tür kutsallık vermeyi başardıkları söylenebilir. [9]

Her ne kadar Maverdî'nin *Ahkamü's-sultâniyyesi*'nin başlarında, toplumların yöneticilerinin Tanrı tarafından belirlendiğine dair ifadeler yer alıyorsa da[10] , bu ifadelerin işaret ettiği kimseler belli olmadığı için, bunun belirgin bir tarihsel ve mekansal durumdan ziyade bir ilkeye işaret ettiği varsayılabilir. Zâten Maverdi, kitabında yönetim aygıtını teknik yönden ele alarak tartışır. Ayrıca Meverdî, siyaset ve din arasında herhangi bir ayrım yapmaz.

İslam siyaset teorisinde din ve devlet birbirinden ayrılması mümkün olmayan ikiz kardeş olarak görülmüştür. Bunun en iyi ifadesini Gazali'nin *el-İktisâd fi'l-itikâd* adlı eserinde görüyoruz. Gazali bunu şöyle ifade eder:

> Din ile sultan ikiz kardeştir. Din asıldır. Sultan onun bekçisidir [11]

Gazali bu bakımdan siyasetin, İslam hukukunun ele alması gereken bir konu olarak görür. İnsanların yöneticiye olan ihtiyaçları, insanın doğasında var olan bencillik, tutku ve arzular siyasetin ortaya çıkmasını gerekli kılmıştır. Gazali, yöneticinin sınırsız bir bir yetkiye ve güce sahip olduğunu kabul etmez. Ona göre, yönetici hukukçuların hazırlayacağı kanunlara müracaat etmek zorundadır. [12] Gazali'nin siyaset anlayışında siyasi otoritenin meşruiyeti, ancak hukuki bir süreçle tamamlanmaktadır. Yöneticinin otoritesi kanunlar tarafından sınırlandırılmıştır. Bir başka

deyişle sultan yetkilerini, kullanırken her zaman hukukun ve hukukçuların onayını almak zorundadır.

Gazali'ye göre din ve siyaset arasında doğal bir bağ bulunmaktadır. Öte dünya ile ilgili projeleri olan bir müminin mutlaka bu dünyayla ilgilenmesi gerektiğini düşünen Gazâlî'ye göre siyasetsiz bir din anlayışının anlamsızlığına çeker. Ona göre göre siyasi otorite dini tehlikelerden korur. Din ise temeldir. Temelsiz bina yıkılacağı gibi, muhafaza edilmeyen bir şeyin kaybolacağı aşikârdır.[13]

İslam filozofları, siyaseti ve siyaseti farklı bir açıdan ele alıp tartışmışlardır. Kendilerini kadim felsefe geleneğinizin devamı olarak gören Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün , siyasetle ilgili konuları felsefenin bir konusu olarak ele alıp tartıştıklarını görüyoruz. Burada tartışma daha çok, siyasetin ve yöneticinin gerekliliği, iyi siyasetin ve kötü siyasetin özellikleri, iyi-devletin karakteristikleri, adaletli yönetim gibi konularla alakalıdır. Farabi'nin yönetici ile ilgili tanımlaması, İslam Hukukçularının tanımlamalarıyla karşılaştırıldığında, çok farklıdır ve benzetmeleri, klasik İslami siyaset teorisininin sınırlarını aşmakta, ve daha çok Platonun siyaset anlayışına dayanmaktadır.[14] Farabi'nin yöneticisi yönetme konusunda her türlü teorik ve pratik donanıma sahip birisidir. Dolayısıyla devleti yönetirken hiç kimseye ihtiyaç duymaz. Kendisi halka rehberlik eder. Yöneticinin otoritesinin meşruiyet kaynağı Kaynağı Farabi'ye sahip teorik ve pratik felsefe konusunu derinlemesine bilmiş olmasıdır. Filozof-kral, kimi yerde kainatın ilk sebebi ile mukayese edilmesi, onun sahip olduğu teorik bilgidir. [15] Ancak Farabi'nin bu benzetmesinin, filozofun sahip olduğu teorik bilgi dolayısıyla yapıldığını unutmamak gerekir. Bu sebeple , Thomas Hobbes'in güce atıfta bulunarak yaptığı benzetmeden farklıdır.

III

Türk devlet geleneğinde siyasi otorite her zaman saygı gören ve kutsallık atfedilen bir kurum olmuştur. Orhun Kitabelerinde geçene bir ifadede Bilge Kagan kendisini , elbette bir Hakan olarak Tanrı'ya benzetir: " (Ben) Tanrı gibi (ve) Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Kağan. "[16] Hakan'ın Tanrı'ya benzemesi, sadece sahip olduğu siyasi otoriteye bir meşruiyet sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda onun şahsına da bir kutsilik verilmesine sebep oluyordu. Eski Türk geleneklerinde Tanrı'nın insanlardan uzaklarda bir yerde tasavvur edilmiş olması, O'nun insanlarla yakın ilişki kurmasına engel değildi. Ancak bu ilişki doğrudan olmayıp dolaylı yoldan olmaktaydı. Bu ilişkiyi sağlayan şey, Tanrı'nın verdiği *kut*tur ki hükümdar kendisinde bulunan bu özel kut sayesinde her zaman Tanrı ile iyi ilişki kurmak zorundadır.[17] Ayhan Bıçak Türk evren tasavvurunda, devletin her zaman merkezi yer işgal etmesi dolayısıyla, Tanrı'nın evreni ve insanı yaratmasından çok O'nun devletle ilgili konulara nasıl müdahele ettiği meselesinin önem kazandığını savunmaktadır.[18] Türklerin bir dünya devleti olma yolunda ilerledikleri zamanda Tanrı'nın Türkleri desteklediği hatta sadece Türklere özgü bir Tanrı olduğu fikrinin

güçlendiğini görüyoruz. Hükümdar devletini yönetirken her zaman Tanrı'nın gözetiminde olduğuna inanmaktadır.

Hakan ya da hükümdar, Tanrı'nın siyasete Türk halkının hayrını düşündüğü için müdahele ettiğini inanmaktadır: Türk halkının ismi ve ünü kaybolmaması için, imparatorluğu veren Tanrı ve aynı Tanrı'nın bizzat kendisi, onu Hakan olarak tahta geçirmiştir." [19] Türkler için Hakan geleneklerin ya da "töre"nin meşrulaştırmasıyla, yönetme hakkına sahip olan kimsedir. Yönetim, hakanlık eski Türk geleneğinde her zaman belli bir ailenin fertlerinin hak ettiği bir şey olarak görülüyordu. Aile fertleri arasında, hakanlığı kimin hak edeceğine dair belli bir kanunun olup olmadığına dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Hammer ve Zeki Velidi Togan gibi tarihçiler, Türklerde *Ekberiyyet* kuralı gereği aile içerisinde en yaşlı olan erkek üyenin tahtın meşru varisi olduğunu iddia etmesine karşılık, Halil İnalcık, bunu belgelere dayalı olarak ispat etmenin mümkün olmadığını söyleyerek, bütün hanedan âzası kimselerin eşit derecede hâkimiyet hakkına mâlik olduğunu ve Hakanın Tanrı'nın iradesiyle yönetime geçtiğine dair delillerin bulunduğunu söylemektedir. Mesela Bilge Kagan,tahta geçmesini şöyle izah eder: " Tanrı irâde ettiği için ve kendi taliim olduğu için Hakan mevkiine oturdum." [20]

Osmanlılar söz konusu olduğunda, imparatorluğun uzun süren hayatından da anlaşılacağı üzere, herhangi bir meşruiyet sorunu ciddi anlamda gündeme gelmemiştir. Hiç şüphesiz bunu çeşitli sebepleri olabilir: Ancak en önemli sebebin istikrarlı düzenini uzun süre devam ettirmesidir.[21] Osmanlı otoritesinin meşruiyetinin diğer kaynakları da bu şekilde güçlenmiş oluyordu. Osmanlılarda'da bir bakıma hanedan mensubu birinin tahta cülus etmesi onun, yönetiminin meşruiyet kazanması için yeterli bir sebepti.[22] Onun tahta geçmesi Tanrı'nın o kimseye özel bir lütfu olarak görülüyordu. Dolayısıyla bu lütfa mazhar olan kimse belli bir kutsiyet kazanmış oluyordu.

Osmanlılar kendi meşruiyetlerini, peygambere kadar uzanan bir soy kütüğü çıkararak oluşturma çabasına girmediler. Buna rağmen, bir yandan kendilerinin efsanevi fatih Oğuz Han'ın soyundan gelen Kayı Boyundan geldiklerini söylemeleri, diğer yandan da Hz. Nuh'un oğluna kadar giden bir soy kütüğü çıkarmaları, Fatih Sultan Mehmet'in, Bizans'ın son imparatorunun mensup olduğu aileden daha soylu olduğuna inanılan Kommenian ailesine mensup olduğuna inandığının ileri sürülmesi; ayrıca I. Selimin Memluk Sultanı Tuman Bay'a gönderdiği mektupta kendisinin kral soyundan geldiğini dolayısıyla dünyayı yönetmeyi daha çok hak ettiğini iddia etmesi, Osmanlı yöneticilerinin kendi siyasi otoritelerine arkaik ve kutsal bir meşruiyet kaynağı bulma çabalarının bir ürünüdür. [23]

16. yüzyıla gelinceye kadar Osmanlıların kendi meşruiyetlerini dini bir kaynağa dayandırmak için çok fazla bir çaba sarf etmemelerinin nedeni, o zamana kadar teb'asının önemli bir kısmının gayr-i müslimlerden oluşmasına bağlanmıştır. 16. yüzyıla kadar Osmanlıların kendileri için öne çıkardıkları unvan *sultan* yani, *dünyevi-siyasi* otorite olmuştur. Halife

Mütevekkil'in halifelik ünvanını Yavuz Sultan Selim'e devrettiğini doğru olsa bile Yavuz'un bu ünvanı kullanma konusunda çok istekli olmadığı görülmektedir. Osmanlı ülkesinin yöneticileri, Memlukların yıkılışıyla birlikte çok farklı bir yönetim taktiği geliştirmelerinin gereğini hissetmeye başladıkları anlaşılmaktadır. Osmanlıların onaltıncı yüzyıldan itibaren, hilafet konularını tartışmaya başlamalarının ve Halifeliğin Kureyşiliği gibi konuları ele alarak halifenin Kureyş kabilesine mensup olmasının hâlihazırda anlamsızlığını ortaya koyan risaleler kaleme almalarının sebebi budur. 1563 yılında vefat eden Veziriazam Lütfi Paşa, Hilafetin Kureyşten olması gerektiğine dair hadisle ilgili yapmış olduğu yorumları içeren bir kitap yayınladı. Halâsu'l-ümme fi *ma'rifeti'l-eimme* adını taşıyan eserinde Lütfi Paşa, hadisten Kureyş'e mensup olmayanların halife olmayacakları sonucunun çıkarılamayacağını savunur.[24]

Tüm bunlara rağmen Osmanlı yöneticileri her zaman yetkilerinin Allah ve peygamberden aldıklarına ilişkin örtük bir inanç taşıyorlardı. Fatih Sultan Mehmet, kendisinden önceki sultanların kullanmış oldukları siyasi-dünyevi otoritesine ilişkin, "hüdavendigâr" , "han" "sultan" gibi ünvanların yanında "padişah" ve "halife" ünvanını da kullanmıştır.[25] Bunu 16. yüzyılda yaşayan ünlü Osmanlı düşünürü Kemal Paşazade şu şekilde ifade etmektedir:

> Osmanlı Sultanları âlemin idarecisi olan Allah'tan ve O'nun son elçisi olan Muhammed' (as)ten aldıkları yetkiyle dünyanın düzenini sağlamak için çalışmaktadırlar. Bu göreve Allah'ın lütfu ile mazhar oldukları için zamanlarındaki diğer sultanlardan üstün olarak imtiyaz bulmuşlardır.[26]

Kemal Paşazade gibi devletin resmi ideolojisinin oluşumunda önemli rolü olan kimselerin bu tür ifadeler kullanmış olmalarınının gerçeği yansıtıp yansıtmadığı belki tereddütle karşılanabilir. Ancak Kemalpaşazade'nin çağdaşı olan Kanuni Sultan Sultan Süleyman'ın Macar Kral'ına karşı kendisinden yardım talebinde bulunan I. Francois'e yazmış olduğu mektupta kendisini "*zıllullah fi'l arz*" (Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi) olarak tanıtması[27], Osmanlı padişahlarının da böyle bir inancı taşıdıklarını göstermektedir. Belki de bu konunun çok fazla tartışılmamasının sebebi, bunun herkes tarafından doğru olarak kabul edilmesidir.

Tarihin bir bütün olarak Tanrı'nın kurgusu olarak gören ve sıkı bir kader inancına sahip olan bir dini anlayıştan gelen kimselerin, siyasi otoriteyi de bu çerçevede değerlendirmesinde şaşılacak bir şey olmaması gerekir. Tarihçi Mustafa Âlî bu bağlamda, Selçuklu hanedanının Moğollar tarafından yıkılmasını Tanrı'nın bir takdiri olarak görmektedir. Ona göre Osmanlılar'ın kurucusu Osman Bey, "yüzyılın müceddidi, Allah'ın dinini yenilemek, bozulan yeryüzüne düzen vermek için Allah tarafından görevlendirilen kişidir.[28]

Osmanlılarda siyasi otoritenin oluşumu ve yeniden tesis edilmesi, kendinden önceki tecrübelerden etkilenmekle birlikte kendine özgü

durumlar içermektedir. Osmanlılarda yöneticiler bir yandan İslam hukukçularının kanunları, diğer yandan da örf-i sultani değimiz kendi kanunlarıyla sınırlı idiler. Mesela 16. yüzyılın başlarında I. Selim , Hıristiyan tebasının Müslümanlaştırılması için emir vermek istediğinde, zamanın Şeyhulislamı buna karşı çıktı ve Hıristiyanların Müslümanların himayesinde zımmi olduklarını söyledi ve bu sebeple onların İslamı kabule zorlanamayacaklarını ifade etti. [29] Tüm bunlar, sultanın siyasi yetkisinin hiçbir zaman sınırsız ve mutlak olmadığını göstermektedir.

Osmanlı yönetim anlayışının temel felsefesi haline gelen *nizâm-ı âlem*i sağlamak için padişahın adalet ve düzeni kurması gerekiyordu. Kanunnâme ve adâletnâme türü eserlerin büyük bir yekun teşkil etmiş olması yöneticilerin belli bir adalet mekanizması kurmak için gayret gösterdiklerinin işaretleridir. Osmanlı Sultanlarının kendilerini yasa yapma hakkına sahip bir siyasi otorite olarak görmeleri, kendilerini şer'i kanunların üstünde gördükleri anlamına gelmez. Ancak bu, onların dini otoriteyi elinde bulunduran ulemanın da üzerinde bir güce sahip olduklarını gösterir. Bu ve başka belgelerin ortaya koyduğu bir başka gerçeklik daha vardır: Osmanlı sultanları retorik olarak halkın hoşnutluğunu ve adaletli davranmayı ön plana çıkaran bir siyasi üslup geliştirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda, halkın zulüm ve haksızlık yaptığını düşündükleri mahalli idarecileri şikâyet etmeye teşvik etmeleri, halkı Allah'ın padişaha bir emaneti olarak görmeleri[30], şairler tarafından yazılan methiyelerde sık sık adaletiyle ünlü olan kadîm İran krallarıyla mukayese edilmeleri, belli dönemlerde ağır buldukları vergi yükünü hafifletmeleri [31], sultanın adaletin tesisi için uğraşan bir yönetici imajı oluşturmak suretiyle meşruiyet arayışı içine girdiğini ortaya koyan belli başlı göstergelerdir.

Osmanlı ülkesinde yaşayan müslüman halk, padişahların dini hayatlarındaki dindarlıklarını ve diğer din mensuplarına karşı müslümanların savunucusu olduklarını söyleyerek siyasi otoriteyi dinen meşrulaştırmaya çalışıyorlardı. Mesela bunlar arasında hac yollarlının emniyetini sağlamak için sultanın göstermiş olduğu çabalar, padişahların tarikat şeyhleriyle aralarındaki iyi ilişkiler, dini sembollerle karşı saygılı tavırları, büyük fetihler yaparak fiilen İslam'ın ve müslümanların savunucusu konumuna gelmeleri buna işaret eden örneklerdir.

Osmanlı Devleti gibi çok dinli çok kültürlü bir yapıya mensup olan bir ülkede, siyasi otoritenin Tanrısal bir iradeye göndermede bulunarak meşrulaştırılmasının tüm toplum kesimleri tarafından aynı biçimde kabul edileceğini iddia etmek zordur. Gayr-i müslim teb'anın da müslüman teb'a gibi , yöneticinin Tanrı tarafından gönderildiğini bu yüzden itaat etmek durumunda olduklarını düşündüklerini varsaymak herhalde doğru olmasa gerekir. Ne var ki, ileriki sayfalarda okuyacağınız gibi, Hıristiyan siyaset anlayışında onun şu ya da bu dine mensup olması söz konusu edilmeden ona itaat etme, hatta itaat ederek sevap kazanma zorunluluğu vardır. Bu durumda bir sultan tarafından idare edilmiş olmak

takdir-i ilâhi olarak kabul edilir. Gayr-i Müslim teb'a, devletin kendisi içim sunduğu meşruiyet seçeneğine itibar etmemekle birlikte, kendi inanç unsurlarına bağlı olarak farklı bir meşrulaştırma üretmektedir. Tarih boyunca, müslümanlar da dahil olmak üzere başka ülkelerde yaşayan dini azınlıkların, siyasi otoritenin kendi takdimi dışında, benzer meşrulaştırma teknikleri geliştirdiklerini söyleyebiliriz.

Ünlü Osmanlı Tarihçisi Tursun Beg (1424-1494) siyasi otoritenin meşruiyetini daha genel bir çerçevede ele almaktadır. Tursun Beg'e göre Tanrı, özgür iradesiyle insanı sosyal bir varlık olarak, bir toplum içinde karşılıklı *tesanüd* ve *tenâsur* içinde yaşayacak şekilde yaratmıştır. Doğal ayrılıklar sosyal farklılıkların ortaya çıkmasına yol açmış, bu da düşmanlıklara ve çatışmalara yol açmıştır. İlkel toplumlar bu yüzden yıkılma ile karşı karşıya kalınca onları yıkılmaktan kurtaracak bir yöneticiye gerek duyulmuştur. Yönetici Tursun Beg'e göre toplum içerisinde herkesin oynayacağı rolü belirleyen kimsedir. Tursun Beg, buradan yola çıkarak devletin ilâhi bir lütuf olduğunu söyler. [32] Ona göre, nizâm-ı â lemi korumakla görevli olan devlet anlamına gelen saltanat, insanın doğasındaki zayıflıkların yol açtığı problemlere karşı düşünülen ilâhi bir çaredir. Tursun Beg, burada şekil bakımından herhangi bir ayrım yapmadan her tür yönetimin kaynağını ilâhî irâdeye dayandırmaktadır. Tursun Beg'in ifadeleri çok açık olmamakla beraber, yöneticiye duyulan gereksinim burada Tanrı tarafından konulan bir "doğal yasa"ya göndermede bulunularak açıklanmaktadır. Dolayısıyla siyasi otoritenin meşruiyeti, doğal, toplumsal bir zorunluluğa, dolayısıyla da Tanrısal irâdeye bağlanmaktadır. O, bu görüşünü desteklemek için Hz. Muhammed'ten bir hadis nakleder. Hz. Muhammed, söz konusu hadiste "*gönderilmiş bir peygamber ya da mukarreb melek hariç , sultanlık rütbesinden daha üstün bir rütbe yoktur*" demiştir. Elbette bu sözün gerçekten Hz. Muhammed'e ait olup olmadığı mutlaka araştırılması gerekir. Yine Tursun Beg " Sultan yeryüzünden Tanrı'nın gölgesidir" sözünü de Hz. Muhammed'e atfederek nakleder.[33] Hadisleri delil olarak kullanmasından, ve hadiste sultanın niteliklerinden söz edilmemesinden hareketle, Tursun, Beg'in , hiçbir özellik atfetmeden siyasi otoritenin hem varlılığının zorunluluğunu savunduğunu , hem de onun Tanrı katında da üstün bir yere sahip olduğu düşüncesinde olduğunu söyleyebiliriz. O, Padişahları , yer yer Vâcibu'lvücûd'un yani Tanrı'nın sıfatlarına bürünen, böylece yüce kimseleri alçaltan alçak kimseleri yücelten kimseler olarak tanıtır.[34] Bu, bazı tanrısal sıfatların padişahta tezâhür etmesi anlamına gelir ki Thomas Hobbes gibi siyaset felsefecilerinin de krallın otoritesiyle ilgili benzer benzetmelere başvurduklarını birazdan göreceğiz.

İbrahim müteferrika'da ilkel toplumlardaki durum konusunda Tursun Beg ile aynı düşünmekle beraber, Tanrı'nın ilkel toplumlar müdahalesinin bir yönetici göndermek suretiyle değil, bir peygember aracılığıyla vahiy göndermekle olduğunu söylemektedir. [35]

Sultan otoritesini kullanırken şeriat kanunları ile kuşatılmıştı ve aldığı

kararlarda dini otoritenin temsilcisi konumunda olan ulemanın görüşüne başvurmak zorundaydı. Ne var ki gerekli gördüğü durumlarda bu kayıtları hiçe sayarak mutlak gücüne başvurabilirdi. Bunlardan en önemlisi siyasi otoritenin yeniden tesis edildiği durumlarda ya da isyan, ya da fitne olarak algılanan ve bugünün siyasi literatüründe belki terör olarak algılayabileceğimiz hareketleri bertaraf edebilmek için, bazen algılanan mevcut meşruiyet sınırlarını zorladığı durumlardır. Osmanlı padişahları, eşkiyâlık , padişahın hayatına kastetme, padişaha hakaret etme, devlete karşı isyana girişme, hatta az da olsa hırsızlık ve zînâ gibi suçlardan dolayı, reayaya mensup bir kimse mahkemeye dahi çıkarılmadan *siyâseten katl* dediğimiz yöntemle idam edilebiliyordu.[36] Padişahın reâyâ karşı rutinin dışına çıkması daha seyrek rastlanan bir olgu iken, kendi kulları olarak gördüğü askeri sınıfa karşı, hiçbir yazılı kural ya da teamül tanımadan rutinin dışına çıkabiliyordu. Bunun zaman zaman İslam hukukçuları tarafından da onaylanması, siyasi otoriteye atfedilen gücün anlamı sorununu açığa çıkarmaktadır. Hukukçuların, sultanların örfe dayanan uygulamalarına onay vermeleri bunu kerhen de olsa meşru görmeleri, otoritenin çözülmesiyle meydana gelecek anarşi, ya da düzenin bozulması korkusudur.[37] Bu yüzden, tiranlığa dönüşmüş yönetimlere bile isyanın doğru olmadığını savunmuşlardır. Hatta zaman zaman, Nizâmülmülk gibi siyaset teorisyenleri, hükümdarın ancak Tanrı'ya karşı sorumluluk taşıdığını bunun dışında halka hesap vermek gibi bir görevi olmadığını savunanlar da olmuştur.[38] İslam hukukçuların bu fikirleri, 17. yüzyılda yaşayan İngiliz siyaset felsefecisi Thomas Hobbes'in düşüncelerini hatırlatmaktadır. Thomas Hobbes'a göre nasıl ki Tanrı'nın yaptıklarını, meşru kılan sadece O'nun Tanrı olarak o şeyi yapmasından başka bir şey yoksa, aynı şekilde dünyevi bir egemen gücün yaptığını meşru ve adil kılan sadece ve sadece onun tarafından yapılmış olmasıdır. Siyasi otoriteden sadır olan yasalar ile, Tanrı'nın iradesinden sadır olan yasalar arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.[39]

Sultanın rutinin dışına çıkma hakkı zımnen onaylanmış olsa bile bu hakkın da sınırsız olmadığını görüyoruz. Halil İnalcık Tursun Beg'e ve başka kaynaklara dayanarak padişahın kanun yapma hakkını *örf* terimi ile açıklamaktadır.[40] Tursun Beg *tedbir-i siyâset* dediği yönetim biçimlerini açıklarken , hikmete uygun ve hem bu dünya hem de öbür dünya mutluluğunu esas alan yönetim biçimini *siyâset-i ilâhî* ya da *şeriat* adını verir ki bunun teokratik yönetim biçimine tekâbül ettiğini söyleyebiliriz. Tursun Beg'e göre bunun dışında bir başka yönetim biçimi daha vardır:

> Ve illâ yâni bu tedbir ol mertebede olmazsa, belki mücered tavr-ı akl üzre nizâm-ı âlem-i zâhir içün, mesela tavr-ı Cengiz Han gibi olursa, sebebine izâfet iderler, siyâset-i sultânî ve yasağ-ı pâdişâhî dirler ki örfümüzce ana örf dirler.[41]

Her şeye rağmen Padişah, kanun yaparken kendisini İslam hukuku ile sınırlandırıyordu. İslam hukukunun temel ilkelerine aykırı olan bir kanun koyması mümkün değildi. Diğer yandan *siyaseten katl* hükmünün

uygulanmadığı ulema sınıfının olması[42] sultanın otoritesinin sınırsız olmadığını göstermektedir. Sultanın kanun koyma yetkisi her halükarda, Kur'an'ın ve sünnetin susmuş olduğu , yönetimle ilgili konularda kendisinde kanun koyma yetkisi görüyordu.

IV

Hıristiyanlıkta siyasetle ilgili üç temel yaklaşımın olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birisi Yeni Ahit'in orijinal yaklaşımı, ikincisi Klise babalarının yaklaşımı , üçüncüsü de Protestanlıkla birlikte gelişen yaklaşımdır.

Eski Ahit'te Hıristiyanlığın daha çok ahlaki mesajlara ağırlık verdiğini görüyoruz. Ancak erken dönem Hıristiyanları yönetimin ilâhî otoriteye ait olduğu inancını geliştirmişlerdir. Matta'da ki bir cümle hem dünyevi otoritenin hem de ilahi otoritenin meşruiyetine işaret eder.[43] Aziz Pavlos da Romalılara göndermiş olduğu mektubunda yöneticileri Allah'ın görevlendirdiği kimseler olarak görmekte ve yöneticilere, mutlak şekilde itaat edilmesi gerektiğini savunmakta, yönetime karşı itaatsizliği, Tanrı'ya karşı itaatsizlikle özdeşleştirmektedir. [44] Bu bakımdan, ilk Hıristyanların her türlü yönetimin kaynağının Tanrı olduğuna inandıklarını söyleyebiliriz. Batı Roma imparatorluğunun yıkılmasına kadar devlet ilişkisinin bu şekilde devam ettiğini söyleyebiliriz. Batı Roma'nın yıkılışıyla birlikte, kilisenin devlet üzerindeki etkisi artmıştır. Kilisenin, hatta yerel kiliselerin kuruluşundan önce , Hıristiyanlık aslında iki krallık arasında , Yani Tanrı'nın krallığı ile Sezar'ın krallığı arasında yapmış olduğu ayrımla , zaten siyasetin alanı ile dinin alanını birbirinden ayırmışlardır. [45]

St. Augustine (354-430) gibi Patristik dönem Hıristiyamn düşünürleri bunun teorisini geliştirmişlerdir. Aziz Augustine göre insan aynı anda iki otoriteye bağlıdır. Aslında bu Augustine'nin bireye bakış açısının aynı zamanda devlet anlayışına da yansıması anlamına gelmektedir. Nasıl ki insanda aynı zamanda hem Tanrı sevgisi ve O'nu yasasına teslim olma isteği hem de benlik ve dünya sevgisi ve kendi arzularına teslim olma isteği varsa aynı şekilde, siyasi alanda da Semavi şehir , Kudüs adını verdiği ve klise ile özdeşleştirdiği, yönetim anlayışı ile , Babil şehrinin yönetim anlayışı ile özdeşleştirdiği dünyevi devletin yönetim anlayışı arasında ayrım yapar. Bunlardan biri seküler devlet otoritesi diğeri de Tanrı devleti otoritesidir. Seküler devlet sadece bu dünyaya hükmederken ve kötülüklerin kaynağı iken, Tanrı devleti iki dünyaya da hükmetmekte ve insanın kurtuluşunu sağlamaktadır. Aziz Augustine'e göre seküler devlet şeytani yani dünyevi arzu ve isteklere dayanır. Augustine, yeryüzü devletinin kökenlerini kardeşi Habil öldürerek bir şehir inşa ettiği söylenen Kabil'e kadar götürür.[46] Buna rağmen seküler devlet, kliseye itaat etmek suretiyle kendisine bir meşruiyet zemini yaratabilir. Her şeye rağmen Augustine'nin bu ayrımının, gerçek siyasi teşekküller arasındaki bir ayrım olmaktan öte, ahlaki ve manevi fikirler bakımından yapılan bir ayrım olduğu iddia edilmiştir. Bu durumda Hıristiyan bir kimse Kliseye mensup olsa bile, kalbindeki dünya sevgisi ve bencilliği

dolayısıyla, ahlaken ve manen Babil Şehri yani Yeryüzü Devletinin bir vatandaşı olabileceği gibi, Tanrıyı seven ve işlerini dürüst yapan bir devlet görevlisi, ahlaki olarak ve manen Kudüs şehrine yab da Tanrı Devletine bağlı sayılır.[47] ben Klise ise Tanrı devletinin temsilcisidir. Augustine göre Klise Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşüdür. İnsanlar hem seküler devlete hem de Tanrı devletinin yeryüzündeki temsilcisi olan kiliseye itaat etmek zorundadırlar.[48] Augustine'nin bu ayrımından yola çıkan bazı düşünürler, onun seküler eğilim taşıyan düşüncelere sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir.[49]

Augsutine'nin bu anlayışı sonucu din, klise devlet üzerinde etkin hale gelmiş ortaçağlar boyunca krallara taçlarını ulusal papazlar giydirmiştir. İslam düşüncesinden ve Yunan felsefesinden özellikle de Aristo'dan etkilenen Aziz Thomas Aquinas, tıpkı Stoacılar gibi yeryüzündeki her şeyin külli bir iradeye göre işlediğini savunur. Akıl, vahiy yoluyla gelen bilgiyi tamamlayıcı niteliktedir. Akıl ve vahiy hep birlikte bilginin mabedini oluştururlar. Aquinas'a göre evren içinde bulunan her şey kendi doğasına uygun bir rol icra eder. Yani her şey karşılıklı olarak birbirlerine bağlıdır. Akıl ve ruhtan oluşan bir varlık olarak insan, bu yapı içerisinde farklılık arz eder ve Tanrı ile aynı karakteri paylaşır. İnsanların geliştirdiği devletler de Tanrı'nın evreni yaratma eylemine benzer. Ona göre yöneticilik kutsal bir görevdir. Yöneticinin gücü Tanrıdan kaynaklanır ve yönetici bu gücünü insanın yararı için kullanır. Yöneticinin meşruiyet kaynağı hukuktur. Yönetici hukuka bağlı kaldığı müddetçe bir Hıristiyan için herhangi bir sorun yoktur.[50]

Hıristiyanlık bir din olarak, insanın etkinliklerini ikiye ayırarak, dünya ile ilgili olanları devlet ve yönetimle ilgili olanlarla aynı kefeye koyuyor, dinî olanları tamamen bunun dışında tutuyordu. Bunun bir sonucu olarak devlet ve din iki ayrı hiyerarşi olarak örgütlenmiştir. Devlet otoritesi ve klise otoritesi her ne kadar sürekli olarak birbirleriyle mücadele içinde olmuş ve birbirleri üzerinde hegomonya kurmaya çalışmışlarsa da, kesinlikle bu bir alanın tamamen ortadan kalkması şeklinde sonuçlanmamıştır. Her iki alan da bazen biri, bazen diğeri zayıflayarak da olsa varlıklarını sürdürmüşlerdir. Belki de teokratik devlet biçimi bu hegemonya savaşında, klise otoritesinin üstün geldiği biçimlere işaret etmektedir.

Kilisenin siyasi otorite üzerinde etkinliğini artırdığı dönemler Roma imparatorluğunun yıkılmasından sonra ortaya çıkan belirsizlik ortamında başlayarak devam etmiştir. Klise siyasi otoritenin uygulamaları üzerinde söz sahibi olmaya başlayınca krallar da kendilerinin Tanrı tarafından atandığını söyleyerek bir meşruiyet alanı oluşturmaya başladılar. Klisenin bu uygulamalarına ve oluşan baskılara karşı gelişen düşünceler sonunda, Klisenin ve bu arada Tanrı'nın dünyevi iktidarı kademeli olarak sınırlandı ve bunun teolojik-felsefi altyapısı hazırlandı.

Onaltıncı yüzyılda başlayan uluslaşma süreci krallar üzerinden yürütüldüğünü biliyoruz. Bağımsız ve otonom kentler kralların şahsında

birleşerek merkezi otoriteleri oluşturmuştur. Şüphesiz yine bu yüzyılda ortaya çıkan yeni ekonomik ve ticari yapının da böyle bir merkezi otoriteyi gerekli kıldığını söyleyebiliriz. Reform ve Protestanlığı başlatan liderler, ülkelerini, Roma Katolik Kilisesinin hegemonyasından kurtarmak için kralların şahsında güçlü merkezi otoritelere ihtiyaç hissetmişlerdir. Bu yüzden Erasmus, Luther ve Calvin gibi reform hareketinin öncüleri kralların otoritesini yüceltmiş ve onlara itaat etmenin gerekliliğinde ısrarcı olmuşlardır. [51]

V

Hıristiyan Batıda ortaçağların sonlarına doğru, Tanrı'nın mutlak kudretinin teolojik temsili konusunda meydana gelen , "kralın istisna kullanma hakkı" olarak ifade edilen ve papalık hakkının kullanımına ilişkin ortaya çıkan yeni durumların meşrulaştırılmasında kullanılan bu teolojik dönüşümün kökenlerini incelememiz gerekmektedir.

Tüm bu gelişmeler, seküler egemenlik anlayışına uygun kavramsal materyaller sağladığı gibi aynı zamanda, içerisinde insanın otonomluğuna, ve kendi geleceğini belirleme hakkı olan bir özneye dönüştüğü modern politik antropolojinin kuruluşunda araçsal rol oynadı.

"İstisna" ya da rutinin dışına çıkmanın ne anlama geldiğini, Carl Schimitt`in bu konudaki geliştirildiği teoriden öğrenmek mümkündür. Carl Schimitt'e göre egemenlik istisna ile tanımlanması gereken bir kavramdır. Egemenliğin anlamı ancak büyük bir tehlike anında açık hale gelir. Kurulu bir düzen karşı son derece tehlikeli olan bir tehdit ortaya çıktığında, normal kurallar bir kenara bırakılır. İşte, egemenin anlamı tam da böyle durumlarda ortaya çıkar. Kurulu düzenin, böyle bir tehlike ile karşılaşıp karşılaşmadığına ve mevcut yasaları askıya alarak farklı bir uygulama yapılıp yapılmayacağına karar veren kimse egemendir. [52] Egemen, hem ne zaman istisnai durumun oluşup oluşmadığına, hem de bu durumda neler yapılması gerektiğine karar veren yegâne merci konumundadır.

Schimitt'e göre egemenin en önemli özelliği şiddet kullanma yetkisine sahip olmasıdır. Halkla yaptığı taahhüde göre egemen, duruma göre şiddet kullanma ve yasaları değiştirme ya da askıya alma hakkı olan kimsedir. [53] Egemen, tamamıyla mevcut yasa ve kurallara bağlı olamaz. Çünkü egemenin otoritesi, onun mevcut yasa ve normları aşan karar verebilme kapasitesine dayanır ve bunların dışında ve üzerinde yer alır. Schimitt, egemenliğin özünün istisnai kararlar verebilmede saklı olduğuna ilk defa dikkat çeken kimsenin Jean Bodin olduğunu söylemektedir. Bodin'e göre normal şartlarda egemen, doğal yasalara bağlı onlara uygun ve halkın çıkarlarına göre hareket etmesi gerekiyorken, olağanüstü durumlarda bunlara herhangi bir bağlılığı yoktur. Schimit'in 1922 yılında basılan *Political Toloji* adlı eserindeki bir başka iddiada şudur: Modern seküler devlet anlayışındaki tüm kavramlar, sekülerize edilmiş teolojik

kavramlardır. [54]

İstisnayı, Schimitt mucizeye benzetir. Mucize durumunda da Tanrı aslında, tabiatta cari olan yasalara müdahale etmekte ve onları askıya almaktadır. Onaltıncı yüzyıldan onsekizinci yüzyıla kadar ki dönemde egemen, Tanrıyla özdeşleştirilmiştir. Egemenin devletteki rolü Tanrı'nın dünyadaki konumuna benzetilmiştir. Mesela bu anlamda Rousseau, filozofların Tanrı'yla ilgili betimlemelerini "egemen" ile ilgili kullanır. O, istediğini yapabilir, ancak o şerri irade etmez. [55] Descartes'ta da aynı benzetmenin olması bu bakımdan şaşırtıcı değildir. Nasıl ki krallar kendi ülkeleri için yasa yapıyorsa aynı şekilde Tanrı'da doğa için yasalar yapar.[56] Schimitt 1938 yılında Hobbes ile ilgili yaptığı çalışmasında John Neville'nin şu cümlesini sık sık tekrar etti:

> Kalvinizmin Tanrısı, Hobbes'in, yasa, adalet ve bilinç tarafından kontrol edilmeyen kâdir-i mutlak Leviathan'ıdır. [57]

Schimit'in, açıklamlarında yer alan Tanrı'nın kendisini sınırlamasının ortaçağlardaki teolojik tartışmalarda ne anlama geldiğini anlamak için 1067 yılına dönmemiz gerekmektedir. 1067 yılında Peter Damiani yazmış olduğu bir eserinde dördüncü yüzyılda Aziz Jeromi'nin , "Tanrı'nın bile geçmişi tamamen silerek, düşmüş bir kadının şerefini yeniden iade edemeyeceğine" ilişkin yorumu konusunda bir kitap kaleme aldı. Damiani'ye göre bu, Tanrı'nın özgürlüğünü, delilsiz bir şekilde sınırlamak anlamına gelir. [58] İlk görünüşte oldukça verimsiz gibi görünen bu tartışmanın ima ettiği anlamları göz önünde bulundurduğumuzda, sonraki dönemlerde ortaya çıkan siyaset tartışmaları üzerindeki etkisi bakımından önemli olduğunu görürüz. Bu, teorik olarak Tanrı'nın sahip olduğu kudreti ile, O'nun fiilen tercih ettiği ve uyguladığı gücü arasındaki yapılan bir ayrıma işaret ediyordu. Onikinci asırda, bu konu Tanrı'nın mutlak gücü (*potentia absoluta*) ve onun fiilen kullandığı güç (*potentia ordinata*) terimleriyle tartışma konusu edilmiştir.

Bu ikisi arasındaki ilişki ortaçağlarda iki biçimde anlaşılmıştır. Bunlardan birisi erken dönemlerde, Thomas Aquinas ve Aziz Anselm tarafından temsil edilen anlayıştır. Tanrı'nın, tayin edilmiş (*ordained)* gücü, Tanrı'nın fiilen yapmayı tercih ettiği şeye, bir başka deyişle onun tesis ettiği yaratma düzenine göndermede bulunur. Tanrı'nın mutlak gücü ise, O'nun Tanrı olması hasebiyle kendinde gücüne işaret eder. Bu sonuncusu, kendi iradesiyle yarattığı düzen hesaba katılmadan düşünülen kudretidir. Tanrı buna göre, teorik olarak birçok şeyi yapabilir. Ancak bu Tanrı'nın onları yaptığı, ya da yapacağı anlamına gelmez. Mesela Anselm'e göre bu, alternatiflerin tümünün teorik olarak mümkün olmasına rağmen Tanrı tarafından tercih edilmiş olmasını ya da atanmış olmasının anlamsızlığına işaret eder. Tanrı kapasite olarak bu güce sahiptir ancak fiilen bunu tercih edemez. Mesela Tanrı, yalan söyleme gücüne elbette sahiptir, ancak fiilen bunu yapamaz. Şu halde bu anlayışa göre Tanrı'nın mutlak kudreti fiilen kullanmış olduğu bir kudret değildir. [59] Başka bir deyişle Tanrı'nın mutlak kudreti bu dönemde, Onun kendi inşa ettiği düzene müdahale etmek için

kullandığı bir güç olarak anlaşılmaz. Kudret-i mutlak Tanrı'nın yaratma öncesinde sahip olduğu tüm güçlere işaret eden bir kavramdır. Tanrı bu güçlerin bir kısmını evreni yaratıp ona bir düzen verirken kullanmıştır. Kullanmadıkları ise ancak hipotetik olarak mevcut olan güçleridir [60]

Klasik diyebileceğimiz bu yaklaşımın yanında 13. asırda Tanrı`nın kudretinin kullanımı ile ilgili bir başka yaklaşıma daha rastlıyoruz. Bu yaklaşıma göre Tanrı, mutlak gücünü kurulu düzene müdâhele etmek için kullanmaktadır. Hukuki yaklaşım dediğimiz bu yaklaşımda Tanrı'nın mutlak gücü kendi ilan edilmiş iradesini mucizevî bir biçimde tahrip etmektedir. Burada Tanrı'nın kendisince teşri edilmiş olan gerçek yasaya uygun olarak faaliyet gösteren tayin edilmiş (*ordained*) kudreti ile, Tanrı'nın onunla yasa dışına çıkabilen ya da yasanın dışında işleyen mutlak gücü arasında ayrım yapmaktadır. [61] Mutlak kudret artık bu durumda, mantıksal olarak mümkün olan, ancak kullanılmayan bir alan olmaktan çıkıp, tayin edilmiş gücün ötesinde hâlihazırda aktif olan olağanüstü bir güce dönüşmektedir. Bu durumda Tanrı artık, yaratmış olduğu düzenle kendisini sınırlamamakta ve normal işleyen düzenin dışına çıkabilmektedir.

Scotusa göre bu ayrım , hem insan için hem de Tanrı için geçerlidir. Benzetme sadece Tanrı'nın ve kralın kudreti arasında değil, Tanrı'nın ve tüm özgür insanların kudreti arasında yapılabilir. Çünkü insan da isterse yasaya uyar, istemezse uymaz. Aslında bu benzetme çok önemli bir dönüm noktasına işaret etmektedir. Çünkü, daha önceki teologlar, özgür iradeyi hem insana hem de Tanrıya atfetme konusunda çekingen davranıyorlardı. Bunun insana da uygulanabileceğinin meşruluğu ortaya konulunca, mutlak ve tayin edilmiş güç ayrımı artık hem papalığın hem de prenslerin egemenlik kullanımında işlevsellik kazanmış oldu. Scotus'a göre halk için mutlak hareket söz konusu olamaz; çünkü onlar idare edilmektedirler ve yasa yapma güçleri yoktur. Bunlar düzensiz olmadan ya da aşırıya kaçmadan yasanın dışına çıkamazlar. Çünkü egemen güçler yasaları yaparlar ve onlar zaman zaman yasaları askıya alıp, bazılarını yasaların vermiş olduğu hükümlerden muaf tutarlar.[62]

Tekrar Schimitt'e dönecek olursak, yukarıda geçen Tanrı'nın mutlak gücü ve tayin edilmiş gücü ile ilgili hukuki yorumla, Schmitt'in egemenliğin özde , egemenin yasal düzenin dışına çıkabilmesine, ya da onu tamamen askıya alabilmesine dayanan bir şey olduğuna dair inancı arasındaki paralellik dikkatlerden kaçmamaktadır. Aynı şekilde özellikle Tanrı'nın mutlak kudretine dair hukuki anlayış da , Schimitt'in Tanrı ile egemen arasında bir kıyas yapmasına sebep olmaktadır. *Political Theology* adlı eserinde, hukuktaki istisnânın, teolojideki mucizeye benzediğine dair ifadesini göz önüne aldığımızda daha açık hale gelmektedir. [63] Ancak burada dikkat çekici olan şey şudur: Bu, 12. ve 13. yüzyıllardaki teologların tartışmalarına göndermede bulunarak yapılabilecek bir kıyas değildir. Çünkü bunlar Tanrı'nın evrene müdahelesini, onun tayin edilmiş (*ordained*) kudreti sınırları içinde anlıyorlardı. Kısaca mucize, onlara

göre Tanrı'nın, mutlak gücüyle değil, tayin edilmiş gücüyle alakalıydı. [64] Mucizeler istisna olmayıp, Tanrı'nın takdirinin bir parçasıydı. Ancak Duns Scotus'tan sonra ve mucizeyi dışarıda ve kurulu düzene karşı bir güç gösterisi olarak algılayan bir teolojik anlayışın gelişmesinden sonra, Scmitt'in yapmış olduğu bu kıyas Hıristiyanlık bağlamına göndermede bulunulabilir hale gelir.

Şüphesiz burada papanın yetkisi ile ilgili de bu meselenin alakalandırıldığını görüyoruz. Dolayısıyla burada klise ve politikanın da bu anlayış değişiminde rolü olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda belkide hukuki anlayışın öncelikle teologlar arasında değil, klise hukukçuları arasında, papanın gücü ile klise hukuku arasında ilişkiyi tartışırlarken savunulmaya başladığını söylemek daha doğru bir tespit gibi görünmektedir. 12. asrın sonlarından itibaren, Kilisenin bürokratik bir yapıya büründürülmesi eğilimine, klise otoritesinin merkezileştirilmesi eğilimi ve Hıristiyan toplumunun tüm işleri üzerinde papazlığın yarı emperyal diyebileceğimiz gücünü pekiştirme gayretlerinin eşlik ettiği bilinmektedir. Bu değişmenin aynı zamanda o dönemde belli bir ivme kazanan ekonomik gelişme ile de alakalı olduğunu söyleyebiliriz. [65] Kilise hukukçuları, papazlık gücünün sınırlarının ve doğasının teorik bir yapıya büründürme çabalarının bir parçası olarak, teolojiden mutlak ve tayin edilmiş güç kavramlarını ödünç aldılar.

Hostiensis, 1270 yıllarında papanın normal zamanda tabii olduğu hukukun olağanüstü durumlarda onu bağlamayacağına işaret ediyordu. [66] Ancak bu, her ne kadar klise hukuku içerisinde üretildiyse de , hukuki ayrım sadece hukuki ve politik düşünceye mahsus bir şey olarak kalmadı. Teoloji ile hukuk teorisi ve pratik arasında yakın ilişki vardı. Bu bağlamda hukukçu olan papalar da vardı.[67] Ondördüncü yüzyıldan itibaren, bu teolojiye de hâkim oldu.

16. yüzyılda hukuki ilahi kadir-i mutlak anlayışına, sadece papazın ayrıcalıklarını meşrulaştırmak amacıyla değil aynı zamanda imparatorların ve kralların ayrıcalıklarını meşrulaştırmak amacıyla da başvurulduğu oluyordu. Kral ve imparatorlar da aynı olağanüstü, ve şu anda aktif olan, mutlak güçle donatılmışlardı. Bu ayırım, Fransada, Macaristanda, İspanya'da ve İngilterede Kralların gücünün sınırlarını tartışan hukukçular arasında oldukça yaygındı. Burada, kralın mutlak gücünden neş'et eden fiilleri ile, kanunla düzenlenmiş sıradan sivil gücü arasında ilk ayrımı yapan Jean Bodin'e yeniden dönmemiz gerektiğini düşünüyorum. Bodin'e göre prensin, sahip olduğu mutlak güç ile, kendi ülkesinin yasalarına aykırı hareket edebilme gücü vardır. Ancak, Tanrı'nın yaslarına ya da doğal yasalara aykırı hareket etme gücü yoktur.[68]

Görüldüğü gibi hukuki yorumlar öncelikle papanın ve onun savunucularının gereksinimlerine hizmet etmiş daha sonra da erken dönem mutlakiyetçi yüneticilerin ihtiayçları için kullanılmıştır. Fakat bunun, mutlakiyetçi bir idarenin meşrulaştırılmasında kullanılan teolojik bir mesele olduğu sanılmamalıdır. Daha çok John Milbank'ın da ileri

sürdüğü gibi, teoloji burada, insan eylemi için imkanın yenin şartlarını yaratmaya yardım eden yeni bir egemenlik arayışı inşa etmek için meseleye müdahil oldu.[69]

Her ne kadar Roma hukukundaki "prens yasaya tabii değildir" ilkesi, bu hükme belli bir arkaplan sağlıyorsa da, Brien Tierney'in de işaret ettiği üzere bu ortaçağlarda, keyfi, mutlakıyetçi idareyi onaylamak için yorumlanmamıştır.[70] Dolayısıyla burada, istisnai ayrıcalıkları olan bir idare olarak anlayan yeni anlayış, Tanrıyı, kendi yasalar karşısında mutlak bir özgür olarak gören bir teoloji bağlamında kabul görecekti.

VI

Tanrı'nın tarihteki faaliyetleri ile ilgili yaklaşımlara da değinmemiz gerekir. Tanrı , zorunlulukla değil kendi iradesiyle faaliyette bulunurken, bu iradenin tanrısal doğaya uygun olması gerekmektedir. Bunun anlamı şudur: Tanrı'nın özgürlüğü sınırsız ve mutlak değildir. Tanrı'nın mutlak kudreti onun her istediğini yapacağı anlamına gelmiyordu. Bu Tanrı'nın kendi doğasına, sıfatlarına uygun olan şeyleri yapacağı anlamına geliyordu.[71] Tanrı bir bakıma kendi doğasının yasalarına bağlıydı.[72] Tanrı'nın, şer ve günah ve zulüm olarak kabul edilen şeyleri yapamaması , iyi doğru ve adaletli olan her şeye temel olan Tanrı'nın doğasının sağlamlığı, doğruluğu temeline dayanır. [73] Onüçüncü asra kadar, Tanrı'nın iradesinin, gücünün ve bilgisinin O'nun doğası ile çelişkili olanlara alanları kapsayacak biçimde genişletilemeyeceği konusunda belli bir mutabakat vardı.[74]

Aristoteles, İbn Rüşd ve İbn Sina gibi filozofların etkisiyle geliştirilen ve Tanrı'nın, özgürlüğünden ziyade evren karşında zorunluluğunu vurgulayan ve deterministik bir yapıya sahip olduğu görülen felsefeye tepki olarak, bazı teologlar ondördüncü asırda daha iradeci bir Tanrı anlayışı geliştirdiler. Bunlar, yaratılmış dünyaya karşındaki Tanrı'nın mutlak özgürlüğüne vurgu yaptılar. [75] Tanrı, dünyadaki her şeyi değiştirme özgürlüğüne sahipti. Yani doğruyu yanlış, yanlışı doğru yapabilirdi.

Tanrı'nın mutlak özgürlüğünü vurgulayan iradeci teloji, Tanrı'nın mutlak gücünün doğasının hukuki yorumuna sposnsorluk etti ve onu saygın bir hale getirdi. Bu tartışma aynı zamanda, egemene atfedilen ve onun kurulu düzenin dışına çıkmasına imkan sağlayan mutlak gücün merkezi bileşen haline gelmesini geçerli kıldı. Bunun ortaya çıkışı ile, prens olan egemeni iradesi pozitif hukukun kaynağı, emirleri örfün üzerinde, gerek duydukça kendi koyduğu yasaların dışına çıkan ve artık, kamu yararı, doğal yasa ve akıl gibi şeylerle sınırlı olmayan biri olarak düşünmeye başladılar. [76]

Kilise hukukun mutlak/tayin edilmiş güç ayrımını varsayan Teolojik iradecilikle egemen modeli arasındaki bu ittifak, Hobbesîn politik felsefesinde de kendisini gösterir. Hobbes'un politik felsefesinde iradeci bir Tanrı imajı ile, yasanın sınırları tarafından sınırlanmayan egemenin varlık gerekçesi birbirine geçmiş vaziyettedir. Hobbes, karş konulamaz

iktidar, her türlü hareketi uygun bir şekilde meşru kılar. Hobbes , egemenin gücünü Tanrı'nınkiyle karşılaştırır ve Tanrı'nın doğal yasasını, egemenin koyduğu yasalar benzetir. Tanrı'nın eylemlerinin âdil olarak nitelendirilebilmesi için, insanın adalet anlayışına uygun olması gerekmez ve sadece kendi mutlak kudretinin adil yaptığı şey adil olur. Aynı mantık, Hobbes tarfından dünyevi egemen içinde uygulanır. Ona göre dünyevi egemen de ölümlü Tanrı'dır: meşru krallar şu halde emrettikleri şeyi, sırf emrettikleri için adil kılarlar ve yasakladıkları şeyi sırf yasakladıkları için adaletsiz kılarlar. [77]

Schimitt'in savunduğu egemen iradeci Tanrı'nın güçlü yankılarının olduğunu görüyoruz. İradeci Tanrı, yasadan, adaletten bilinçten önce gelen gizemli bir irade ile *yoktan* yaratmaktadır. Aynı şekilde bir devletin yönetimi de Schimitt'e göre "akla, danışmaya, ya da kendisini haklılaştırmaya dayanmayan ve hiçten ya da yoktan ortaya çıkan saf karar anına indirgenebilir.[78]

VII

Tanrı'nın mutlak kudretine, Mevcut düzene müdahale etmek ve onu askıya almak için Tanrı'nın hâlihazırda aktif bir güce sahip olduğuna vurgu yapan yeni yaklaşım, ortaçağların sonlarına doğru ortaya çıkan iradeci bir Tanrı anlayışının beraberinde getirdiği geniş anlayış değişikliğinin sadece bir veçhesini yansıtır. Devlet egemenliğindeki istisna modeli bunların ortaya çıkardığı yegane değişiklik değildi. Bunun dışında bu değişikliğin beraberinde ortaya çıkardığı başka anlayışlar da vardı. Bunlardan birisi, akıl ve vahiy arasında yapılan ayrımdı. Tanrı'nın özgürlüğünü istediğinde şeylerin düzenini tersine çevirebileceği biçiminde anlarsak, kurulu düzenin bütünüyle kökten mümkün, olumsal hale gelmesi kaçınılmazdı. Yaratma bu durumda Tanrı'nın aklının, düşünmesi olarak anlaşılmadığı için, artık Thomas Aqunas'ın düşündüğü gibi bize marifetullahınn yani Tanrı'nın varlığının bilgisini de işaret etmiyordu. Ne Tanrı'nın varlığı ne de onun sıfatları, insanın doğal kapasitelerini kullanarak bilmek mümkündü. Etik de dâhil olmak üzere Tanrıyla ilgili her tür bilgimiz tamamen, imanın ve vahyin konusu haline gelmişti. Tanrı'nın, keyfi iradesi, bize vahyedilenlerin ötesinde, bilinebilir cinsten değildi. [79] Teolojinin bilinemezci ve mutlak anlamda özgür olan Tanrı anlayışı, her türlü metafizik spekülasyonu ve dini hakikatın akılcı bir araştırmanın konusu olabilme imkânının reddedetmek suretiyle, teolojik araştırma tutkusuna da ciddi sınırlamalar getirdi. Vahiy, akılcı bir açıklama olmaksızın kabul edilmesi gereken keyfi (*arbitrary*) bir şey haline geldi. Bu şüphesiz hem agnostizme hem de fideizme-belli şeylere dair bilginin ancak iman yoluyle elde edilebileceği düşüncesi- kapı araladı. Aklın Marifetullah bilginse ulaştıran meşru yol olarak kabul edilmemesi, bir yandan Kutsal kitapların literal olarak yorumlanmasını diğer yandan da geleneğin ihmal edilmesini beraberinde getirdi. Anlamlı bir şekilde 14. asırda ortaya çıkan iki önemli eğilimlerden biri, vahyedilmiş öğretinin

sadece Kutsal kitapların mesajına indirgenmesi, diğeri de mistisizme rücu etmek oldu.[80]

John Milbank, ortaçağ iradeciliğinin sonuçlarından birine yani, insanlığın özüne dair ortaya çıkan yeni anlayışa dikkat çeker. Bu yeni antropoloji için, ilk fırsat Roma *Dominium* kavramının ihya edilmesi oldu. Buna rağmen, bu kavram teolojik olarak desteklendiği için, yani, Tanrı'nın mutlak gücü ile tayin edilmiş gücü arasında ayrım yapan teoloji tarafından desteklendiği için bu canlanma mümkün hale geldi. [81]

Bu yeni antropolojinin beraberinde getirdiği sonuçlardan birisi her şeyden önce bireysel otonomiye her şeyden fazla değer vermesi, bireylerin karşılıklı olarak birbirlerinin işlerine karışmamalarını talep eden bir taahhüttü. Bu birbirlerine müdahelesizlik, ancak karşılıklı rızaya dayanan anlaşmalarla uygulanabilirdi. Ortaçağların çoğunda insanın doğaya temellükü (*dominium*) klasik gelenekten elde edilen terimlerle tanımlanmıştı. Bu, mülkün, ortak yarar, ve bir hakça paylaşım gibi ilkelerin göz önünde bulundurulmasıyla rasyonel ve etik bir şekilde yönetimi olarak yorumlanmıştır. Roma özel hukukunda ise, dominion bir kimsenin, kendi şahsı , çocukları malı mülkü ve kölesi üzerimnde sınırsız hak sahibi olması anlamına geliyordu. [82] Ortaçağların sonlarına doğru, Romadaki anlamı itibarıyla, yani bir kimsenin kendi malı üzerinde, uygun gördüğü sınırsız tasarruf hakkının olmasını öngören dominion anlayışı, klasik anlayışla değiştirilerek yenilendi. Roma hukukunda, dominion, aile üyelerine mahsus kılınmıştı, dolayısıyla şehrin, sitenin dışında bir şey olarak kabul edildi. İşte ortaçağların sonlarına doğru dominon hakkında yapılan değişim burada ortaya çıkar. Dominion kavramı bu yeni anlamı itibarıyla artık kamusal alanı kapsayan politik bir kavram haline geldi. Aynı zamanda dominion hakla özdeşleştirilmeye başlandı ki bu da hakların güç bağlamında yeniden tanımlanmasına yol açtı. Daha eski ortaçağ geleneğinde haklar, aşkın olan adalet ve iyilik düzenini imleyen, hatırlatan ail bir sosyal düzenin parçası kavramlaştırılmıştı. Haklar, kişiler arasındaki uyumlu ilişki ve şeylerin hakça dağıtımıyla ilgili gücün adil bir şekilde sınırlandırılması olarak açıklanmıştı. [83] Hakların dominion ile özdeşleştirilmesi, bunların güç bağlamında yeniden tanımlanmasını da beraberinde getirdi. "Güce sınırlama getiren haklar" yerine "hak olarak kutsanan güçler" ortaya çıkmaya başladı. Artık haklar sadece hak ve adil olan şeyler değildi, ya da kamu mallarından adil yararlanma hakkı anlamındaki hak olmayıp, kişinin kendi malı üzerindeki aktif hakları anlamındaki haklardı.

Mülkiyet her zaman için bir kimsenin kendi şahsını da içerir. Daha eski olan ortaçağ geleneğinde bu, buna uygun objektif bir erek ve telosa göre rasyonel ve etik yönetimi olarak algılanıyordu. Dominionun tekrar tanımlanmasıyla birlikte, kendini-yönetme bir kimsenin lkendi benliği üzerinde sınırsız hak sahibi olması anlamında kullanıldı.

Tıpkı hukuki mutlak ve tayin edilmiş güç kavramları gibi, Dominion kavramının uygulanması da Tanrı'nın iradesine vurgu yapan teoloji

tarafından desteklendiğinde kabul görecekti. İnsnın kendi mülkü üzerinde dominon kurması, Tanrı'nın yeryüzü üzerindeki hâkimiyetine benzetilerek ispatlanıyordu. [84] Ondördüncü asırdan sonra insanın dominionu aynı şekilde, onun kendi dünya parçası üzerinde kurmuş olduğu egemenli bağlamında anlaşıldı. Gerşi bu ona Tanrı'nın vermiş olduğu bir lütuf olarak algılandı. Yeni teoloji, eki teleolojik insan kavramını terkederrek, kendi kendisine karar veren yenisiyle değiştirdi.

Daha sonra bu teolojiden yeni bir insan şahsiyeti kavramı belirdi. Burada, herhangi bir objektif iyi ile sınırlandırılmayan ve kendi kendisini bağlamayan bir egemenlik ve sınırsız bir mülkiyet hakkı nı uygulayınca Tanrı'nın imajına yaklaşan bir insan tanımı yapılmaktadır.

VIII

İslami siyaset anlayışına bağlı olan Osmanlı yöneticilerinin yönetimlerini meşrulaştırmak için dini bir temel bulmaya çalıştıkları doğrudur. Bu hem toplumun yapısına hem de kendi inançlarına uygun düşmektedir. Ancak Osmanlılarda siyasi otoritelerini ilahi bir kaynağa dayandırarak meşrulaştırmaları, daha çok tarihsel ve toplumsal olguların zorlamasıyla ortaya çıkmıştır. Osmanlı yönetimi uzun süren iktidarları boyunca ciddi anlamda bir meşruiyet sorunu yaşamamışlardır. Onların meşruiyetlerinin kaynaklarından biri de bu olmuştur. Zaman zaman farklı anlayışlar ortaya çıksa bile Osmanlılarda siyasi otorite genel anlamda kendilerini halife olarak gördükleri zamanlar da bile, Emevilerde olduğu gibi bunu Tanrı'dan özel bir destek aldıkları anlamda, kaderci bir biçimde kullanmamışlar, daha çok Tanrı'nın yeryüzünde bir yöneticinin olmasını istediği anlamında kullanmışlardır.

Hıristiyanlığın başlangıcından beri, varolan klise ve devlet otoriteleri arasında yapılan ayrım, yöneticinin meşruiyetini dine ya da Tanrı'ya dayandırmasına olmamıştır. Siyasi otorite ile dini otorite iki ayrı güç olarak her zaman varlıklarını sürdürmüşlerdir. Dini otorite, devlet otoritesine itaati zorunlu saymasına karşılık, siyasi otoritenin kendilerince meşru sayılmasını şart koşmuşlardır. 16. yüzyıldan itibaren ulus devletin ortaya çıkmasıyla birlikte, Katolik Klisesinin Avrupa tüm Avrupayı kontrol eden otoritesinin sona ermiş olması kralların meşruiyet kaynağının bir kısmını dinden almalarını engellemedi. Onaltıncı yüzyıldan itibaren, yerel kralların otoriteleri, dini argümanlar da kullanılarak güçlendirilmiştir. Bu dönemde Thomas Hobbes gibi siyaset felsefecileri, kralın gücünü Tanrı'nın gücüne benzeterek, kralın tıpkı Tanrı gibi kendi kurmuş olduğu düzene müdahele edebileceğini ve hiçbir kayıtla sınırlandırılamayacağını savunmuşlardır. Carl Schimitt bu anlayışın seküler devletin kurulması için gerekli kavramların üretilmesini sağladığını söylemektedir.

Yrd. Doç. Dr. Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

Notlar:

1 Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş* , (Dem yayınları , İstanbul, 2008), 7.

2 K. Kerim 42: 38

3 Fazlurrahman , "İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde", *İslamda Siyaset Düşüncesi* içinde Çev. Kâzım Güleçyüz, (İnsan Yayınları , İstanbul 1995) , 11-12.

4 Patricia Crone, Martin Hinds, *God's Caliph* , (Cambridge University Press , New York 2003) , 2.

5 Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çeviren Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara 1981), 100-101.

6 Montgomary Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 101.

7 II. Velid Mektubunda , Allah'ın halifesi meşruiyetinin gerekçelerini sıralar. Bkz. Patricia Crone, Martin Hinds, *God's Caliph*, 116.

8 Hakan T. Karateke, "Legitimizing the Otoman Sultanate : A Framework for Historical Analysis", *Legitimizing the Order* , ed. Hakan T. Karteke , Mausrus Reinkowski , (Boston 2005), 20.

9 Hakan T. Karateke, "Legitimizing the Otoman Sultanate..." , 22.

10 Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, 2. Baskı (Mısır 1973)

11 Gazali , *el-İktisâd fi'l-itikâd* , (A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayını , Ankara 1962) s. 236. Türkçe Çevirisi , İtikada Orta Yol , Çev. Kemal Işık, (A. Ü. İlâhiyat Fakültesi. Yayını Ankara 1971) s. 177.

12 Gazâlî, *İhyâ-ü 'Ulûmiddîn* , I (Kahire 1334) 13.

13 Gazali, *İhya I*: 17.

14 Platon, Devlet Adamı adlı eserinde, devlet adamının buyurma gücünün kaynağı olarak , onun rasyonel yetilerine işaret eden ifadeler kullanır. Bk. Platon, *Devlet Adamı*, Türkçesi Behice Boran Mehmet Karasan, (İstanbul 2001), 12-13.

15 Farabi, *Arâü-ehl'il-medîneti'l-fâzıla* , (Matba'atü's-saade, Kahire 1903) , 82.

16 Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi , I Kökenler,* (Dergah Yayınları, İstanbul 2009), 34.

17 A. Donuk, Türk Devletinde Hakimiyet Anlayışı" , *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, S. 10-11 (İstanbul 1970-1980) , 51.

18 Ayhan Bıçak, *Türk Düşüncesi, I Kökenler, 35.*

19 Jean-Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini, Çeviren Aykut Kazancıgil*, (İşaret Yayınları, İstanbul 1994) , 92-93.

20 Halil İnalcık, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisi İle İlgisi" *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* , Mart XIV/1 (1959), 69-70.

21 Hakan T. Karateke, "Legitimizing the Otoman Sultanate , 14

22 Haldun Eroğlu, *Osmanlılar, Yönetim ve Strateji , Gökkubbe* , (İstanbul 2006), 56.

23 Hakan T. Karateke, "Legitimizing the Otoman Sultanate , 24.

24 Hakan T. Karateke, "Legitimizing the Otoman Sultanate , 28.

25 Davut Dursun, "Osmanlı Devletinde Din-Devlet İlişkileri Üzerine Bazı Notlar" *Osmanlı VI*, ed. Güler Eren, Kemal Çiçek, Cem Oğuz (Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999) , 68.

26 Kemal Paşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman X. Defter*, yayınlayan Şefeattin Severcan ,Türk Tarih Kurumu Basımevi , (Ankara 1996), XCI.

27 Andre Clot, *Suleiman the Magnificent* (London 1992), 131.

28 Şefeattin Severcan, "Âlî'nin Siyaset Felsefesi" , *İslamiyat (Osmanlı),* II, sayı 4 (1999) , 132-133.

29 Fazlurrahman, "İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde", 14.

30 Bursa Şeriyye Sicilleri'ne kayıtlı 1751 tarihli fermanda şöyle denilmektedir: "Reâyâ fukarâsı, Hazret-i hallâk-ı cihân tarafından cenâb-ı hilâfetmeâb-ı hüsrevâneme *vedîa ve emânet olmağla* anların vücûh-ı mezâlimi teâddiyâtdan sıyanetleri ve mer ü rahât ile yerlerinde yerlerinde ve yurdlarında oturub kâr ü kisb ile ve zer ü harsları ile meşgul isticlâb-ı duâ hayrları zimmet-i himmet-i mülûkâneme vâsıl ve lâzım olmağla...." Özer Ergenç, "Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamlar ", *Osmanlı IV* , edit. Gül Eren , Kemal Çiçek , Cem Oğuz (Yeni Türkiye Yayınları , Ankara 1999) 38 (14. dipnot).

31Hakan T. Karateke, "Legitimizing the Otoman Sultanate , 38.

32 Tursun Beg, *Tarih-i Ebu'l-feth*, tenkildi neşir, Mertol Tulum , (İstanbul 1977) 12

33 Tursun Beg , *Tarih-i Ebu'l-feth*, 13, 15.

34 Tursun Beg'in kendi ifadesi şu şekildedir: Ve bu hil'at-ı kerâmet-i mevzûnuna râst olduğı sebebden gâh nevk-i kalem-i münşiyân ile , zelîli azîz mertebesine yitişt.rür ve gâhî azîzi zelil derecesine indirür, ve gâhi zebân-ı tîg-ı bürrân ve hançer-i cellâdân ile hükm-i cihangiri vü cân-sitânî gösterür-ve bunun emsâli nîce evsâfı –ki sıfât-ı zât-ı vâcibu'l-vücûd ahkâmındandur, ana mazhar olur- bir mertebede ki saltanatta hadd-i müşterek var gibi; hâl-i ân ki melik-i cihâna bekâ yok." *Tarih-i Ebu'l-feth*, 15.

35 Adil Şen, *İbrâhim Mütferrika ve Usûlü'l-hikem, fi nizâmi'l-ümem*

(Ankara 1995) , 128 vd.

36 Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl* (Ankara 1985), 132.

37 Örneğin Pir Mehmet Efendi (ö.1620), cilây-ı vatan konusunda vermiş olduğu bir fetvâda "bu mâ**ulede ulu'lemre mürâcât olunur nice me'mûr ise öyle olur, nizâm-ı memleket için olan emr-i âlîye itaat vâcibdür" demektedir. Bak.** Halil İnalcık, Robert Anhegger, *Kânunnâme-i Osmânî, Ber Mûceb-i Orf-i Osmânî, II. Mehmet ve II. Beyazit Devirlerine Ait Yasaknâme ve Kânunnâmeler,* (Türk Tarih Kurumu Basımevi , Ankara trz), X.

38 Muhibu'l-Hasan Han, " Ortaçağ İslam Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri" , *İslamda Siyaset Düşüncesi (Derleme)* , çev. Kâzım Güleçyüz, (İnsan Yayınları İstanbul 1995) 156-157.

39 Luc Foisneau, "Omnipotence , Necessity and Sovereignty: Hobbes and the Absolute and Ordinary Powers of God and King" , *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* , ed. Patricia Sprinborg (Cambridge University Pres, New York ,2007) 272-74.

40 Halil İnalcık , Robert Anhegger , *Kânunnâme-i Osmânî* IX.

41 Tursun Beg, *Târih-i Ebu'l-Feth* , 12.

42 Davut Dursun, "Osmanlı Devletinde Din-Devlet İlişkileri Üzerine Bazı Notlar" , 70.

43 Matta 22: 15-21.

44 Romalılar 13: 1-7.

45 Jean-Luc Nancy , "Church , State, Resistance", *Political Theologies*: *Public Religions in a Post secular World* ed. Hent De Vries, Lawrence E. Sullivan, (Fordham University Pres New York 2006)

46 Saint Augustine , *The City Of God* , Gerald G. Walsh, s. J. At. al. , (İmage Books , Double Day New York 1958) . 324 : 15. 1.

47 Frederick , Copleston, S.J. , *A History of Philosophy*, V. II, (Burns & Oates , Great Britain 1999), 87.

48 Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, 48-50.

49 M. B. Pranger, "Politics and Finitude: The Temporal Status of Augustine's Civitas Permixta" *Political Theologies* : *Public Religions in a Post secular World* ed. Hent De Vries, Lawrence E. Sullivan, (Fordham University Pres New York 2006) 115.

50 Ömer Çaha , *Siyasi Düşüncelere Giriş*, 53.

51 Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, 88.

52 Carl Schimitt ,*Political Theology: Four Chapters on the Concepts of Sovereignty* , trans. George Schwab, 2nd edition, (University of Chicago

Pres 2005) , 5.

53 Schimitt, a.g.e., s. 8-9.

54 Schimitt, *a.g.e*, . 37.

55 Schimitt *a.g.e*. 46.

56 Schimitt, *a.g.e*., 47.

57 Carl Schimitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of Political Symbol*, Trans. George Scwab and Erna Hilfstein (Greenwood Press London 1996) , 32.

58 William J. Courtenay, *Capacity and Volition: A Historyof the Distinction, of Absolute and Ordained Power* (Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo, 1990) , 25-28.

59 Courtenay, *Capacity and Volition*... 33, 36.

60 Francis Oakley, "The Absolute and Ordained Power of God and King in the Sixteenth and the Seventeeth Centuries: Philosophy , Science, Politics , and Law" *Journal of History of the İdeas* 59, no. 4 (1998) s. 668

61 Oakley, *a.g.e*. 670.

62 Hannes Möhle, "Scotus's Theory of Natural Law" , *Cambridge Companion to Duns Scotus* , ed. Thomas Williams, (Cambridge University Press, 2003) , 318.

63 Carl Schimitt, *Political Theology*, 36.

64 Courtenay, *Capacity and Volition*, 92.

65 R. W. Southern, *Western, Society and the Churches in teh Middle Ages,* (London Penguin , 1970) 34-44, 100-133.

66 Courtenay, *Capacity and Volition* , 92-95.

67 Sothern, *Western Society and the Church*.. 131-132.

68 Oakley, "The Absolute and Ordained Power of Dod and King..." 682-83.

69 John Milbank, *Theology and Social Theory* : Beyond Secular Reoson , 2nd Edition, (Blackwell Oxford, 2006) , 16.

70 Brian Tierrney, " The Prience is not Bound By the Laws'. Accursius and and the origins of the Modern State" *Comperative Studies in Society and History* 5, no 4 (1963) .

71 Courtenay, *Capacity and Volition* , 43.

72 David Knowless , *The Evolution of Medieval Thought* , 2nd Edition (London: Longman , 1988) , 249.

73 Courtenay, *Capacity and Volition*, 31.

74 Courtenay, *Capacity and Volition*

75 Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London : Sheed and Ward, 1955) , 385 427.

76 Siegfried Van Duffel, "Natural Rights and İndividual Sovereignity" *The Journal of Plitical Philosophy* 12, no. 2 (2004) : 157.

77 Stephen J. Finn , *Thomas Hobbes and Politics of Natural Philsophy* (London: Continuum , 2006) , 162.

78 Schimitt, *Political Theology...* 66.

79 Knowles , *The evolution of Mediavel Thought*, 293-97.

80 Knowles, *a.g.e* , 302.

81 Milbank, *Theology and Social Theory*, 13-17.

82 Milbank, *Theology and Social Theory*, 13.

83 Arhur, Stephen McGrade, "Ocham and the Birth of the İndividual Rights" , *Authority and Power* , ed. Brian Tierney and Peter Linehan (Cambridge University Press, Cambridge , 1980) , 150-51.

84 Richard ,Tuck, *Natural Rights Theories,* (Cambridge University 1979) 22

Kaynakça

Augustine , St. , , *The City Of God*, Gerald G. Walsh, s. J. At. al. , İmage Books , Double Day New York 1958.

Bıçak, Ayhan, *Türk Düşüncesi, I Kökenler,* Dergah Yayınları, İstanbul 2009.

Canlis, Julie, " Being Made Human : The Significance of Creation for İreaneus' Doctrinine of Participation", *Scottish Journal Of Theology* 58, no. 4 (2005): 434-54.

Clot, Andre, *Suleiman the Magnificent* (London 1992), 131.

Crone Patricia, Martin Hinds, *God's Caliph*, Cambridge University Press , New York 2003.

Copleston, Frederick , S.J. , *A History of Philosophy*, v. II, Burns & Oates, Great Britain 1999.

Courtenay , William J., *Capacity and Volition: A Historyof the Distinction, of Absolute and Ordained Power* Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo, 1990.

Donuk A., Türk Devletinde Hakimiyet Anlayışı" , *İstanbul Üniversitesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, S. 10-11 . İstanbul 1970–1980.

Dursun, Davut, "Osmanlı Devletinde Din-Devlet İlişkileri Üzerine Bazı Notlar" *Osmanlı VI*, ed. Güler Eren, Kemal Çiçek, Cem Oğuz, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara (1999): 67-74.

Ergenç, Özer, "Osmanlı Klasik Düzeni ve Özellikleri Üzerine Bazı Açıklamlar ", *Osmanlı IV* , Güler Eren, Kemal Çiçek, Cem Oğuz , Yeni Türkiye Yayınları , Ankara (1999) : 32-39.

Eroğlu, Haldun, *Osmanlılar, Yönetim ve Strateji , Gökkubbe* , İstanbul 2006.

Farabi, *Arâü-ehl'il-medîneti'l-fâzıla* , Matba'atü's-saade, Kahire 1903.

Finn, Stephen J. , *Thomas Hobbes and Politics of Natural Philsophy* London: Continuum , 2006.

Fazlurrahman, "İslam ve Siyasi Aksiyon: Siyaset Dinin Hizmetinde", *İslamda Siyaset Düşüncesi* içinde Çev. Kâzım Güleçyüz, İnsan Yayınları , İstanbul, (1995) : 7-23.

Foisneau, Luc, "Omnipotence , Necessity and Sovereignty: Hobbes and the Absolute and Ordinary Powers of God and King" , *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan* , ed. Patricia Sprinborg (Cambridge University Pres, New York , (2007) 271-291.

Gazali, *el-İktisâd fi'l-itikâd*, A. Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayını , Ankara 1962, Türkçe Çevirisi , İtikada Orta Yol , Çev. Kemal Işık, A. Ü. İlâhiyat Fakültesi. Yayını Ankara 1971.

_____, *İhyâ-u Ulûmiddîn*, Kahire 1334.

Gilson, Etienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (London : Sheed and Ward, 1955) , 385 427.

Han, Muhibu'l-Hasan, " Ortaçağ İslam Siyasetinde Devlete Karşı Ayaklanma Teorileri" , *İslamda Siyaset Düşüncesi (Derleme)* , çev. Kâzım Güleçyüz, İnsan Yayınları İstanbul (1995): 155-165.

Karateke Hakan T., "Legitimizing the Otoman Sultanate : A Framework for Historical Analysis", *Legitimizing the Order* , ed. Hakan T. Karteke , Mausrus Reinkowski , Boston (2005): 13-55.

Knowless , David , *The Evolution of Medieval Thought* , 2nd Edition , London: Longman , 1988.

McGrade, Arthur, Stephen, "Ocham and the Birth of the İndividual Rights", *Authority and Power* , ed. Brian Tierney and Peter Linehan Cambridge University Press, Cambridge , 1980.

Milbank,, John *Theology and Social Theory* : Beyond Secular Reoson , 2nd Edition, Blackwell Oxford, 2006.

Möhle, Hannes, "Scotus's Theory of Natural Law" , *Cambridge Companion to Duns Scotus* , ed. Thomas Williams, Cambridge University Press, 2003, ss-312-332.

Mumcu, Ahmet *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl* Ankara 1985.

Nancy Jean-Luc , "Church , State, Resistance", *Political Theologies* : *Public*

Religions in a Post secular World ed. Hent De Vries, Lawrence E. Sullivan, New York (2006): 102-113.

Oakley , Francis, "*The* Absolute and Ordained Power of God and King in the Sixteenth and the Seventeeth Centuries: Philosophy , Science , Politics, and Law" *Journal of History of the İdeas* 59, no. 4 (1998): 669-690.

Platon, *Devlet Adamı*, Türkçesi Behice Boran Mehmet Karasan, İstanbul 2001.

Pranger , M. B., "Politics and Finitude: The Temporal Status of Augustine's Civitas Permixta" *Political Theologies* : *Public Religions in a Post secular World* ed. Hent De Vries, Lawrence E. Sullivan, Fordham University Pres New York (2006) : 113-121.

Roux, Jean-Paul *Türklerin ve Moğolların Eski Dini, Çeviren Aykut Kazancıgil*, (İşaret Yayınları, İstanbul 1994) 92-93.

Schimitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concepts of Sovereignty*, trans. George Schwab, 2nd edition, University of Chicago Pres 2005.

----------, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of Political Symbol*, Trans. George Scwab and Erna Hilfstein , Greenwood Press London 1996.

Southern, R. W. *Western, Society and the Churches in teh Middle Ages,* London Penguin , 1970.

Şen , Adil, *İbrâhim Mütferrika ve Usûlü'l-hikem, fi nizâmi'l-ümem* Ankara 1995.

Tierrney , Brian, " The Prience is not Bound By the Laws'. Accursius and and the origins of the Modern State" *Comperative Studies in Society and History* 5, no 4 (1963): 378-400.

Tuck ,Richard , *Natural Rights Theories,* Cambridge University 1979.

Tursun Beg, *Tarih-i Ebu'l-feth*, tenkildi neşir, Mertol Tulum , İstanbul 1977.

Van Duffel, Siegfried "Natural Rights and İndividual Sovereignity" *The Journal of Plitical Philosophy* 12, no. 2 (2004) : 147-162.

Watt , Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çeviren Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yayınları Ankara 1981.

Aydınlanmanın Kurgusal Olanağı Olarak Özgürlük Etik İlişkisi

Cihan Camcı

1- Giriş

Kant'ın özgürlük kavramının üzerine yazan yorumcuların ortak noktası, yaşamın içinde varolan bir insanın özgürlüğünün olanaklılığı sorunudur. Kant'ın özgürlük üzerine söyledikleri, sonlu ve ölümlü bir varlık olarak insanın özgürlüğünün bu sonlu pozisyonunu aşan bir önsellikte temellenmesini zorunlu kılıyordu. Ancak bir yandan eylemlerimize sonlu birer varlık olarak yaşam dünyasının içinden başlamak zorunda oluşumuzun bizi doğa yasaları ile sınırlanmış ve belirlenmiş kıldığını da biliyoruz. Bu belirlenmişlik, insanın aynı zamansal dizi içinde, yani aynı türden nedenselliğe tabi, homojen bir varlık olarak duyulur dünyanın içinde olması anlamına geliyordu. Kant'ın söylediklerinden açıkça anladığımız gibi, aynı türden nedenselliğe tabi olmak homojenliği zorunlu kıldığına göre, duyulur dünyaya ait sonlu bir töz duyulur dünyadaki nedenselliğe tabidir. Düşünülür bir töz, doğanın duyulur nedenselliği içinde bulunamadığı için duyulur dünyaya etki edemez.

Ancak eylemde bulunmak dünyada bulunmakla olanaklıdır ve eğer dünyada olan, sonlu bir özne özgür olarak seçtiği bir eylemde bulunuyorsa, bu eyleyişinin belirlendiği zamansal belirlenimin öncesinde, önünde özgür bir seçim yapmış olmalıdır. Bu da, özgür bir eylemin edimselleşmesi için özgür seçim ve eylem arasındaki *geçişi* zorunlu kılmaktadır. Bir başka deyişle özgürlük, doğa nedenselliğinin zamansal dizisinin öncesinden, dışından, bu dizinin içine girerek, zamansal belirlenim içinde etkili olmak zorundadır. Oysa aşkınsal estetikle ilgili söylediklerinde Kant, gerçekliğin sınırını duyulur dünyanın deneysel sınırları olarak çizer ve sonlu bir töz olarak (substantia finitae) insanın doğa nedenselliğinin zamansal dizisi içinde deneyimlenebilen şeyleri bilebileceğini açıkça belirtir. Üstelik aşağıda göreceğimiz gibi, deneyimlerin olanaklılık koşulu olan *cogito*'nun da bu zamansal dizide yer almadığı için var olduğunu söyleyemeyeceğini açıklar. Oysa özgürlük konusunda bu söylediklerinin aksini söyler görünmektedir. Yani sonlu insanın, doğa nedenselliğinin yasalarına aşkınsal bir pozisyonda kendi varsaydığı bir nedenselliğin yasalarıyla eylemde bulunabileceğini savunmaktadır. Bu paradoksu bazı yorumcular Kant'ın etik anlayışında temel bir sorun olarak görüyorlar. Biz bu yazıda, bu sorunu söz ettiğimiz Kant yorumcularından bazılarına referansla ele almaya, Kant'ta zaman öncesinden zamansallığa geçiş olanağının kurgusal[1] temellendirildiğini ve görünürdeki çelişkinin Kant tarafından öngörülüp aşıldığını göstermeye çalışacağız.

Kant için özgürlük, görünüm dünyasında değil, düşünülen dünyada, insan düşüncesinin bir olanağıdır. Böylece özgürlük, öznenin dünyada bulunmakla kendisini içinde bulduğu zamansal ve bağlamsal istemlerinden *önce*, bu dünyanın ve doğa yasalarının önünde, doğa yasalarının nedenselliğine aşkınsal bir pozisyonda ahlaki seçimi olanaklı kılar. Oysa *aşkınsal estetik* bağlamında Kant için aşkınsallık (Transzendental), deneyimde verilen duyu verilerini deneyimde verili olmayan ardışık bir düzene sokabilirlik anlamındadır (Kant 1929, B 353).[2] Yani doğa yasalarının nedenselliğini aşan bir gerçekliğin varlık statüsünde aşkınlığı söz konusu değildir. Bu nedenle, (doğa yasalarının önündeki) zaman öncesinden (doğa yasalarının nedenselliğinin belirleyici olduğu) zamansallığa geçiş olanağının varlıksal kendiliğindenliğinden söz edemeyiz. O halde özgürlük, sonlu ve doğa yasalarına bağlı insanın, deneyimde verili olmayan ardışık bir düzene sokabilirliğini, *sanki bir olguyla karşılaşmış gibi*[3] aşkınsal bir kurgu olanağı olarak kullanmasıdır. Böylece özgürlük, doğa yasalarının zamansal belirleniminin önünde, kendi nedenselliğine tabi olabilen, kendi kendine yasa koyabilen ve bu potansiyelini doğa yasalarının zamansal belirleniminde edimselleştirebilen insanın sahip olduğu düşünsel bir yetidir.

Kant bu yetinin Aydınlanmanın *antropomorfik* bir olanağı olduğunu vurgular. Bu nedenle, düşünülen dünya ve görünüm dünyası arasındaki geçişin aşkınlığı da, düşünülen dünyanın zaman öncesi pozisyonunun görünüm dünyasının zamansal sınırlarından sızıp onu etkilemesi de, varlık bilimsel değil, insan aklı merkezli bir olanaktır. Tam da bu yüzden Kant, insan aklının saf işleyişindeki olanağı dışında bir güç arayışına karşıdır. Kant, zamansal bir varlık olan insanın özgürlük sorununu, zaman öncesi bir varlığın etkisinde olmasıyla değil, kendisi zaman öncesi bir *varlıkmış gibi* düşünebilmesinde arar. Bence Aydınlanmanın mirası olarak özgürlüğü, tam da bu *varlıkmış gibi* düşünebilme olanağında aramalıyız. Bu konuyu açmadan önce Kant'ın düşünülen dünya ve görünüm dünyası arasındaki geçişin aşkınlığı sorununu nasıl ele aldığını anımsayalım.

Bu sorununu yansıtan kozmolojik idenin üçüncü antinomisindeki paradoks şöyleydi: "Doğa yasalarıyla uyumlu olan nedensellik, dünyadaki görünümlerin tümünün türediği tek nedensellik değildir. (Kant 1929, 484)" Bu tezde nedensellik dünyada olan şeylerin koşullarının bağlı olduğu belirlenimden, yani doğa yasalarından ayrı, onları aşan bir özgürlükle ilişkilendiriliyordu. Anti tezde ise, "özgürlük yoktur; dünyada her şey yalnızca doğanın yasalarıyla uyumlu olarak meydana gelir. (Kant 1929, 485)" diyen Kant, bu antinomideki paradoksu, doğa yasalarının nedenselliğinin de var olabilmesi için bir başlangıcı, mutlak bir başlangıç anlamında bir *ilk başlangıcı* varsaymamız gerektiğini söyleyerek aşıyordu.

2- Guyer, Hoffman, Broad, Michalson ve Zeldin: Antinomilerdeki Paradoks

Özgür özne, psikolojik öznenin belirlenimi altında olduğu doğa yasalarının *önündeki* bu başlangıç noktasında, psikolojik öznenin tabi olduğu doğa yasalarının *önünde ve ötesinde* seçme özgürlüğü olan özne demekti. Bu anlamda ahlaki özne, psikolojik öznenin doğanın yasalarıyla uyum içinde belirlenerek mutlu olma koşuluna bağlı değildi ama, ancak doğa yasalarının nedenselliği ile bağlı bir eylemde bulunabilirdi. Amacı yalnızca mutluluk olmayan ahlaksal özneyi motive eden ne olabilir?

Paul Guyer'e göre, biz ancak özgür eylemler yapabilirsek mutlu olabiliriz (Guyer 1977, 124.) Yani bizi, özgür olarak seçiyor olmak ve pratik eylemlerde bu seçimi gerçekleştirebilmek, edimselleştirebilmek motive ediyor olmalı. Guyer'in yorumunu, seçebilme özgürlüğünü, içeriksiz biçimsellikteki bir potansiyelin aktüel hale gelmesi, bu *hale gelişin*, potansiyelden aktüele değişimin, işleyişin özne tarafından gerçekleştirilmesi olarak görebiliriz. Kant'ın *eudomonia* anlamında değer yerine ilintisizliği[4] etik değerin olanaklılık koşulu olarak görmesini vurgulayan bu yorum Kant'ı doğru yansıtıyor bence. Ne var ki, öznenin hem işleyiş ve zamansal belirlenimde edimsel, eyleyen bir özne olması, hem de ilintisiz olması için aktüel olmadan önce, zamansal belirlenimin önünde, içeriksiz, saf biçimsel, potansiyel pozisyonda olması sorunu çözülmüyor. Broad da benzer biçimde edimselliğin ahlaksal zorunluluğun uygulamaya dönük, yani pratik oluşu sonucu özgürlüğün yalnızca potansiyel değil aynı zamanda edimsel, aktüel olduğunu söylüyor (Broad 1978, 270). Burada da kritik olan, seçebilirliğin saf biçimsel bir potansiyel olarak özgürlük olması ve içeriğin ancak bu biçimsel önceliğin olanaklılık koşulu altında ahlaksal edimsellik, yani pratik eyleyiş kazanabileceğidir. İki yorumcu da pratik eylemlerle özgürlüğün bağını zorunlu görüyor ve üçüncü antinominin paradoksal olarak, ahlaki egonun işleyişinin dünyada olan şeylerden ayrı, onları aşan bir bulunuşu olamayacağını öne sürüyor olması gereğini vurguluyorlar. Özgür ahlaki edimi gerçekleştirebilmenin, egonun işleyişi, yönelimi ile ancak yaşam dünyasındaki pratiklerle özgürce uygulanabileceğini söylüyorlar. Antinomilerdeki paradoksa ilişkin Michalson ve Zeldin de, özgür öznenin, psikolojik, yani sonlu öznenin belirlenimi altında olduğu doğa yasalarının *önündeki* başlangıç noktasında bulunuşunu ve bu bulunuşun sağladığı özgürlüğün, doğa yasalarının içinde, zamansal olan şeylerle ilişkisinin olduğu dünyada bulunuşunda kullanılabilecek oluşunu tartışıyorlar. Michalson'a göre ahlaksal egoya yapılan vurguyla bu paradoksu aşar gibi görünen Kant, antinomideki anti tezde egonun özerkliğinin sorunlu göründüğünü söylüyor (Michalson 1990, 100). Michalson'a göre sorun Kant'ın otonomi sözcüğünün kullanımıyla ilgili. Kant'ın otonomi sözcüğüyle bir ironi yarattığını düşünen Michalson, otonomi sözcüğünü Kant'ın hem yol açtığı çöküşe kendi istemiyle (*Willkür*) neden olan anlamında, yani geleneğin kullandığı anlamda, hem de bu çöküşün anlatıldığı ahlaksal dramın koşullarına göre kendisini var

eden, otonomi kazanan (*Willkür* olarak istemenin, *will* olarak istemeye, yani *Willkür*'e yol açmış olması gereken istemeye öncül, potansiyel isteme) anlamında kullanmasının ironik olduğunu öne sürüyor (Michalson 1990, 102). Zeldin, üçüncü antinomideki özgürlüğü kendisini başlatan mutlak bir kendiliğindenlik olması zorunluluğunun bütünüyle önkabul olmamasının nasıl olanaklı olacağını sorguluyor. "İnsanın doğada özgürlüğü somut bir durumda uygulayabilir olması, böylece özgürlüğün düşünülür bir belirlenim olarak doğada etkili olabilmesi, ancak insanın duygusal bir yetiye, acı ve haz duyarak, sahip olmasına bağlıdır (Zeldin 1980, 211). Oysa özgürlük, mutlak kendiliğindenlik olarak, duygulanım gibi insanın sonlu, doğadaki nedenselliğin belirlenimiyle etkilenebilecek var oluşunun deneyimleyebileceği bir şey olamaz. (Kant bu etkilenmenin olanaksız olduğunu ileride göreceğimiz gibi açıkça söylüyor.) Bu da paradoksal bir durum demektir. Michalson'un ironi olarak betimlediği şey de, Zeldin'in paradoksuna işaret eden, Kant'ın kendi söz dağarcığında farklarını ve birbirlerini etkileyemeyecek oluşlarını vurguladığı ahlaksal öznenin (otonom işleyişinin) ve psikolojik öznenin duyusal etkilenişinin benzer terimlerle ifade edilmesiydi. Yine bir başka Kant yorumcusu, Hoffman, Kant'ın bir dizilimdeki, serideki, dizilime ait olan ve edimsel olarak deneyimlenebilen her birimin kendisine öncül bir nedeni olması gerektiği görüşünü geçerli bulmak zorunda olduğunu, yani tezini çürüten anti tezi doğru kabul etmesi gerektiğini düşünüyor (Hoffman 1979, 29). Hoffman da böylece, psikolojik, sonlu öznenin duyulur dünyada, aynı serinin ardışık dizilimi içindeki zamansal öncelik sonralık belirleniminde, homojen ve sonlu olması gerektiğini söylemiş oluyor. Ama o zaman özgürlüğün biçimsel potansiyeli ve edimsel, pratik uygulanması arasında heterojen bir fark olamaz.

Bu yorumların tümünde ortak olan nokta şudur: Özgürlük ve özgürlüğün uygulanması arasındaki geçiş nasıl anlaşılabilir? Bunun için, ahlaksal öznenin kendinde amaç olarak, kendiliğinden, bir nedenin sonucu olmaksızın, sonlu, nedensel belirlenimden *önce,* özgür olması, sonra da bu belirlenmemiş özgürlüğü belirlenmiş dünyada sürdürebilmesi için, doğadaki nedensellikten farklı bir nedensellikle eylemde bulunması gerekir. Var olan her şey gibi psikolojik özne de, sonlu olduğu için, uzamsal sınırlarla belirlenmiştir. Bu sınırların önünde özgür olabilmesi için, uzamsallığın kendisini, tek tek uzamsal bulunuşların önünde, koşullanmamış bir olanaklılık koşulu olarak düşünmelidir. Kant için, dünyanın tümlüğü, olanaklılık koşulu olan uzamsallığın tümlüğü, saf aklın matematiksel bir idesi olarak uzamsallıkla aynı türden düşünülebilir. Ancak matematiksel düşünceyle varsaydığımız homojen sonsuzluk idesi bize başlatılmamış bir başlatıcının dinamizmini sağlamıyor. Bu matematik ide, aynı tür nedenselliği zorunlu kıldığı için, mutlak bir başlangıç olanağı olarak heterojen bir farklılık yaratamayacaktır; çünkü bu farklılığın zorunlu kıldığı dinamizmden yoksundur. Kant'ın özgürlük antinomisi ancak dinamik bir olanakla doğa nedenselliğinden bağımsız olabilecektir. Bu kendisi koşullanmamış olanaklılık koşuluyla heterojen bir başlangıç

noktası, kendi kendisinin olanaklılık koşulu olarak doğa nedenselliğinden (zamansal dizinin homojenliğinden) özgür, kendisini başlatabilecek ve aşkınsal bir geçişin düşünsel temelinde, doğa yasaları içinde (zamansal, homojen dizinin içinde) etkide bulunabilecektir. Tam da bu düşünsel temel, dünyanın henüz aktüel olmamış, potansiyel bir sıfır noktasında bir sınır deneyimi için olanak yaratır. Yalnızca bu koşulla uzamsallığın kendisinin, uzamsal sınırların önünde özgür olabilmesi için, hem tek tek uzamsal bulunuşların sayısal ardışıklığını ileriye ve geriye doğru, sonsuza kadar uzatan bir olanak olarak, hem de bu serilerden farklı bir dinamizm olarak kabulü gerekir. Bu heterojen ve dinamik olanağı, Kant'ın saf aklın kendi varlık yapısına ait bir aşkınsal olanak olarak nasıl temellendirdiğini görmek için, ideleri nasıl tartıştığına bakmalıyız. Bu tartışmada ilk önce Kant için, benlik idesinin kendi içinde şey olarak sentetik bir gerçekliği olamayacağını, ancak *böyleymiş gibi* kabul edebileceğimiz bir analoji olduğunu göreceğiz.

Benlik İdesi ve *Düşünüyorum*'un Zamansal Sınırı

Kant benlik idesini tartışırken en fazla vurguladığı nokta, sonlu benliğimizi bilişimizin de ancak sonlu bir benliğin sınırlarıyla düşünülmesi gerektiğidir. Bu nedenle, bilinebilen şeylerin ampirik gerçeklikle sınırlı olmasını ve benliğin varlığının da bunu aşan sentetik bir deneyde verilemeyeceğini kabul etmeliyiz. Kendi bilişini bilen bir özne olarak benlik de, ilineksiz bir tözün sentetik bir önermeyle anlaşılamayacağı için bilinemez olmak zorundadır.[5] Saf aklın diyalektiğinde hem bunu kabul etmek zorunda olduğumuzu, hem de insan aklın bilemeyeceği şeyleri *varmış gibi* düşünme eğilimini, sanki doğa yasalarının zamansal dizilerinin sınırlarının önünde ve bu sınırlardan bağımsız, özgür bir töz *varmış gibi* düşünülmesini olanaklı görmemiz gerektiği anlatılır. Bence burada önemli olan, analitik çıkarımla elde ettiğimiz bir *düşünüyorum* olanağının, algının aşkınsal birliğinin sınırı olan deneysel gerçekliğini *aşıyormuş gibi* düşünülebilen bir olanak haline gelmesidir. Buradaki temel nokta, benlik idesinin, sonluluğun sınırlarının ötesinde süren, bölünmezlik, kalıcılık gibi niteliklerin ait olduğu bir tözselliğin ontolojik gerçekliğine değil, bilgisine erişemeyeceğim bilincin birliğine ait olduğunu görmektir. Kant bu nedenle, *Prolegomena*'da ilineklerin (yüklemler olarak) soyutlandığında geriye kalan tözsel olanın kendisinin bilinemez olduğunu, ne var ki, insan anlayışının bu bilemeyeceği şeyi *sanki verili bir nesneymiş gibi* anlama isteğinin doğal olduğunu söylüyor (Kant 1948, 75/334; Kant 2002, 87/136).[6] Benlik idesi Kant'ın, dönemin rasyonel psikolojisinin *cogito* anlayışının nesnel bir gerçeklik değil, insan aklının nesne olmayan bir şeyi, *sanki verili bir nesneymiş gibi* düşünme olanağı olduğunu savunduğu bir kavramdır. Bunu kanıtlamak için sonlu insan düşüncesinin deneysel sınırlarından öteye uzanan aşkın bir nesnelliğin varlık statüsünde olmadığını, yine (sonlu) insanın düşüncesinin kendi sınırlarında bir aşkınsallık olanağı bulduğunu öne sürüyor. Bu nedenle

Saf Aklın Eleştirisin'de ruhun rasyonel doktrininin deneysel olandan ayrımını belirlerken, ruhun, *düşünüyorum*'un, benliğin içsel bir deneyim gerektirdiğini, ancak bu içsel deneyimin yine de *saf* olamayacağını, bu yüzden de deneysel bir ilkeye dayanmak zorunda olduğunu belirtiyor (Kant 1929, B 401). Eğer ego nesnel bir varlık olarak sentetik bir önermenin konusu olabilecek bir şey olsaydı, yine deneyimlenmesi gerekirdi. Deneyim ise ancak zaman görüsünün olanaklı kıldığı bir dolayım demektir. İçsel deneyim egonun deneyimlenebileceği farklı bir zaman formu gerektireceği, bu da olanaksız olduğu için, *düşünüyorum* ancak sonlu insan olarak bilinebilir. Bu bilişin kendisini düşünmesi, kendisini bilmesinin saf olanağı ise ancak analitik bir olanaktır.[7] Yani benlik idesi, deneyimde verilemeyeceğini bilerek, sanki verilmiş gibi yapacağımız, insan düşüncesinin bir var sayımı olmalıdır. Tözsellik, deneysel sınırlarından öteye uzanan aşkın bir nesnelliğin varlık statüsünde olmadığını kabul ettiğimize göre, sentetik önermelerde kendi içinde şey olarak bulunamaz. Bu nedenle tözsellik, ancak insan düşüncesinin deneyimin sınırında analitik olarak, *varmış gibi* düşünebileceği bir şeydir. Deneyim, bilincin ampirik gerçeklikle çizilmiş sınırıyla, yani yaşamla sınırlanmıştır. "Bu nedenle ruhun sürekliliğini yalnızca yaşamda düşünebiliriz" (Kant 1948, 76/335). Böylece,

> bu düşünen benliğe (ruh), töz desek de, düşüncenin nihai öznesi olarak başka hiçbir şeyin yüklemi olamayacak bu ruh, kendisinin sürekliliği –töz kavramını deneyimde verimli kılan nitelik- kanıtlanamadıkça oldukça boş ve sonuçsuz kalacaktır (Kant 1948, 75/334).

Saf Aklın Eleştirisi'nin 2. baskısında bu sürekliliğin boş, analitik ve deneyle elde edilemezliğini açıkça yineledikten sonra, sentetik bir olanak olarak egonun bilinemeyeceğini, aşağıdaki sözlerinde göreceğimiz gibi gösteriyor.

> Eğer, diğer yandan, analitik olarak devam etmeliysek, *düşünüyorum* kendi içinde verili bir varoluşu ve böylece de kipliği zaten içeren bir önermeyse ve bu "ben" kendi varoluşunu uzamda ve zamanda, (eğer varsa ve nasıl) yalnızca bu içerikle analiz edip keşfedecekse, o zaman, ruhun rasyonel doktrini genel olarak düşünen bir varlık kavramıyla değil, bir gerçeklikle (realite) başlar (Kant 1929, B 419).

Kant'ın, *genel olarak düşünen bir varlık kavramıyla değil, bir gerçeklikle* sözü, rasyonel psikolojik olanağın kökeninin *basitçe bir yanlış anlamaya* (Kant 1929, B 419) dayandığını gösteriyor.[8] Bu yanlışlık, *genel olarak düşünen bir varlık* kavramının tözsel statüsünü, bölünmezlik, kalıcılık gibi niteliklerinin realite anlamında bir gerçekliğe dayandığı anlayışıdır. Öyleyse, söz ettiğimiz gerçeklik (realite), ruhun bedenden ayrıldıktan, yani ölümden sonra süren bölünmezlik, kalıcılık gibi niteliklerin ait olduğu bir tözselliğe değil, bilgisine erişemeyeceğim bilincin birliğine aittir. Bilincin deneysel gerçeklikle çizilmiş sınırını, yine kendi içinde

bulunan bir dinamizmle aşma olanağıdır. Böylece kendinde-şey olarak beden ötesi sürekliliğin *transzendent* anlamında aşkınlığı değil, yine aşkınsal (*transzendental*) öznenin kendi sınırını (kendiliğinden) aşması anlamında diyalektik bir aşkınsallığı söz konusudur. Süreklilik kendi içinde şey olarak töz kavramından çıkarılamayacağı bizi, Kant'a göre deneyim olanağına açık bir töz kavramına götürür. Benliğin idesinin "gerçekliğin değil, *düşüncenin içinde bulunan bir töz* olduğunun farkına varıldığı zaman" (Cassirer 1988, 134) süreklilik, kendi içinde şeyin niteliği değil, deneyimin olanağına açık bir tözsellik demektir.

Ancak, *deneyimin olanağına açık bir tözsellik* ne demektir diye düşündüğümüzde çelişik bir ifadeyle karşılaştığımızı görüyoruz. Tözün deneyimin olanağına açılmasını ancak, deneyimlenen olayların meydana gelişlerini bu deneyimde olanaklı olmayan bir fail tarafından gerçekleştirilmiş diye düşünmek zorundayız. Bu da, gerçekleşen olayları nedensellik dizisi içinde bulunmayan bir fail tarafından *gerçekleştirilmiş gibi* düşünmek demektir. Bu anlamda *mış gibi,* insan düşüncesinin varsaydığı, kurguladığı tözsel bir faili, var olamayacağını bile bile, bu olanaksızlığın farkındalığı ile *varmış gibi* düşünmek, kurgulamak demektir. İnsan düşüncesi bu kurgusal olanağında, dünyada varoluşunun sınırladığı duyu ve deney olanaklarının içinde ve aracılığı ile kendisini fırlatılıp atılmış bulduğu sonluluğunda sonsuzluğu düşünür. Bu matematiksel düşünce olanağı homojen bir idedir ve önemlidir. Ne var ki, bu yazıda peşine düştüğümüz özgürlük homojen bir sonsuzluk olanağının içinde etkiye açık kalış ve karşılık vererek insanın kendisini varoluşla bütünlüklü bir kaygı (Sorge) içinde bulacağı bir özgürlük değil. Bu anlamda bir özgürlük yine kurgusal, ancak varoluşçu bir edilgenliğin farkındalığı olarak özgürlük demek olurdu. Oysa biz bu yazıda, Kant felsefesinde, insan düşüncesinin kendi kökeninde bulduğu bir olanaklılık sınırında, henüz gerçekleşmemiş ancak gelecek olan, meydana gelecek ve vuku bulacak olan olayların *önünde*, henüz hiçbir etki ile kontamine olmamış, hiçbir önsel dil ve çağrının etkilemediği, perspektivizmin sınırlarının önünde olmakla dinamik bir fark yaratabilecek bulunuşun heterojen olanağını arıyoruz. Bu nedenle benliğin realite anlamında değil, kendi kurgusal gerçekliğinin sınırlarında *varmış gibi* kabul ettiği farklı, orijinal bir nedenselliğin heterojenliğini arıyoruz.

Kozmolojik İdeler; Matematiksel ve Dinamik

İşte bu, benliğin idesinin "gerçekliğin değil, *düşüncenin içinde bulunan bir töz* olduğunun farkındalığı, aklın "kendi orijinal yasalarıyla uyumlu" çalışmasının, deneyimin olanaklılık koşulunun koşulsuz tümlüğüne dönük çabasının, yine duyular dünyasından aldığı nesnelerden yola çıkarak olanaklı olduğunun farkındalığıdır. Kant bu farkındalıkla düşünülebilecek benlik idesinin, deneyimde duyulara verilemeyecek, bir tasarım olmasına karşın, kozmolojik idenin duyulara verilebilecek bir noktadan başladığını söylüyor (Kant 2002, 51). Kozmolojik ide, deneyde bize verilen bir

tasarımdan yola çıkar; ancak onunla ilişkisini deneyimin kapsayamayacağı kadar genişletir. Böylece, nesnenin olanaklılık koşulu (matematiksel veya dinamik koşul), kategorik işleyişin nesnenin deneysel koşulunun sınırlarına, olanaklılık koşulun tümlüğüne, "mutlak tamlığına" (Kant 2002, 51) yönelmesiyle aşılır. Bu kozmolojik ideler diyalektik yapılarında duyulara verilen tasarımın gerçekliğini, onu aşarak temellendiremez ama çok önemli bir zorunluluğa yöneltir. Bu zorunluluk "saf aklın kendisinin ilk kaynaklarına geri gitme zorunluluğudur." (Kant 2002, 51) *Saf Aklın Eleştirisi*'nde bu kaynakların dört antinomide gösterildiğini görüyoruz. Matematiksel antinomilerde önkoşul kendi içinde çelişik olduğu için, her iki karşıt önerme de yanlış iken, dinamik antinomilerde her iki önerme de doğru olabilir (Kant 2002, 53). İlk iki matematik antinomide Kant bize, olanaklılık koşulunun tümlüğünün, dünyanın kendisinin sonlu ya da sonsuz oluşunun, dünyanın kendisi kavramının dünyanın içinde yer tutan uzamsal şeyler gibi deneyimlenemeyeceği için bilinemeyeceğini söylüyor. Birinci antinomi dünyanın kendisinin mutlak tamlık olarak, sonlu ya da sonsuz olmasının, uzamda ve zamanda deneyimlediğim tasarımların gerçekliğini aşan bir varoluşları olduğunu söylemek anlamına geldiği için, bu varoluşun sonlu ya da sonsuz olduğunu söylemek olanaksızdır.

> Tüm başlangıç zamanın içindedir ve uzamsal var oluşun sınırları uzamdadır. Ama uzam ve zaman yalnızca duyular dünyasına aittirler. Böylece, *dünyanın içindeki görünümler* koşullanmış olarak sınırlı, *dünyanın kendisi* ne koşullanmış, ne de koşullanmamış olarak sınırlıdır. (Kant 1929, B 550)

İkinci matematiksel antinomi olan dünyanın (evrenin) sonsuzluğu aklın kendi ilkesi (teoremi değil!) uyarınca, var olan şeylerin sonsuza dek bölünebileceğini ancak sonsuz sayıda parça içermediğini düşünmemize olanak sağlıyor. Matematiksel antinomiler böylece, bölünebilir uzamsal parçaların bölünebilirliğinin sayısal karakterini deneysel, yani uzamsal gerçeklik sınırlarla bağlı kalmadan da (insan aklının ilgisi içinde) olanaklı kılıyor. Bu parçalar homojen oldukları için (Kant 1977, 77/342) bölünebilirlikleri (uzamsal sınırlara bağlı kalmadan) heterojen bir farklılığa dayanmadan sonsuza dek sürebilir. Bu uzamın deneysel gerçekliğinden özgürleşmek anlamına gelir. Sonlu, uzamsal şeylerin sonsuz bölünebilirliği, bölünebilirliğin, sayılabilirliğin kendisinin uzamdan farklılaşması demektir (Kant 1929, B 554). Bu, bir anlamda, insan aklı uzamsal olmayan bir bölünebilirlik, sayılabilirlik düşünebilir demektir.

Matematiksel Homojenlikten Dinamik Heterojenliğe

Şimdi şöyle düşünebiliriz: Matematiksel antinomilerle uzamsal, deneysel sınırlardan özgürleştik ve sonsuza dek bölünebilirlik idesi ile insan aklı, deneysel gerçekliğin sonluluğundan sonsuzluğa uzanabildi. Böylece,

dünyanın içindeki görünümler koşullanmış olarak sınırlı, *dünyanın kendisinin* ne koşullanmış, ne de koşullanmamış olarak sınırlı olduğunu düşünerek şu noktaya geldik: dünyanın sonsuzluğu var olan şeylerin sonsuza dek bölünebileceğini düşünmemize olanak veriyor. Uzamsal şeylerin var oluşlarının tümlüğü anlamında uzamsallık, tek tek var olan şeylerin olanaklılık koşulu olarak onları öncelese de, onlarla aynı türden olmalıdır. Bu zorunluluk, uzamsallığın kendisinin (düşünülebilen) bir varlık olarak, uzamsal şeylerin tek tek varlıklarıyla (deneyimlenebilen) aynı nedensellik ilişkisinde olmasından kaynaklanıyor. Böylece uzamsallık kavramını, yer kaplayan şeylerin tümlüğü anlamında, uzamsal şeylerle arasında bir fark oluşturan heterojen bir başlangıç olarak düşünemeyiz. Töz olarak uzamsallığın kendisi, uzamsal şeylerin boyutlarının biraradalığının kendisi, uzamsal koşullanmışlığın olanaklılık koşulu olarak düşünülebilse de, kendisi koşulların önünde heterojen bir başlangıç yapabilen bir varlık olarak değil, homojen bir varlık olarak kalır. Homojen tümlük ve kalıcılık ile ilgili matematiksel ideler bize, *zamansal belirlenimin içindeki* serilere ait bir sonsuzluk olanağına işaret ederler; bu serilerde var olmak ise, ancak olumsuz anlamda özgürlük demektir. Böyledir çünkü aynı türden bir neden tarafından etkilenmekten özgürleşmemiş bir olanaktır bu.

Yukarıda gördüğümüz yorumcuların ortak noktası, bir başka deyişle, işte bu olumsuz özgürlükten başlamak zorunda oluşumuzun bizi doğa yasaları ile sınırlanmış ve belirlenmiş şeylerle aynı zamansal dizi içinde, yani aynı türden nedenselliğe tabi, homojen kıldığı idi. Aynı türden nedenselliğe tabi olmak homojenliği zorunlu kıldığına göre, duyulur dünyaya ait sonlu bir töz duyulur dünyadaki nedenselliğe tabidir. Düşünülür bir töz, doğanın duyulur nedenselliği içinde bulunamadığı için duyulur dünyaya etki edemez. Bu noktada önemli olan şudur: matematiksel antinomilerdeki birbirleriyle ilişkili her şeyin homojen olma zorunluluğu ancak aynı nedensel belirlenim içinde var olmayan, farklı bir nedenselliğe tabi bir tözün heterojenliği ile aşılabilir. Böylece tözün bir arada olan şeylerin öznesi olma özelliğini de, dünyada yer tutan şeylerin uzamsal tümlüğü olarak dünyanın kendisi, dünyada yer tutan şeylerin nedenselliğinin önünde dinamik bir töz kavramı olarak düşünülebilir. Kant bu noktada, töz kavramının bir aradalığın öznesi oluşunu, özgürce harekete geçirici dinamizm olarak, bir arada olan uzamsal şeylerin bağlı olduğu nedensellikten farklı bir nedenselliğin *varsayılmasıyla*, onlardan farklı bir heterojenlik olanağına sahip kılıyor.

Şimdi, bu tözün varlıksal gerçekliğinin değil, insan düşüncesinin analojisi olabileceğini benlik idesi tartışmasında görmüştük. Yukarıda söz ettiğimiz Kant'a göre deneyim olanağına açık bir töz kavramı, işte bu bağlamda insan merkezli bir kurgu olarak ortaya çıkıyor. İnsan deneyiminin sınırında deneyimin olanaklılık koşulu olarak ondan farklılaşabilen heterojen bir başlangıç noktasını, dinamik antinomilerle oluşturmaya başlıyoruz. Kant dinamik antinomilerin homojenliği aşabilme olanağını şöyle açıklıyor:

Dinamik antinomiyse bunu hiç gerektirmez. Söz konusu olan yer

> kaplayanın boyutlarıysa, o zaman bütün parçalar kendi aralarında ve bütünle türdeş (homojen) olmalı;[9] buna karşılık neden ile etkinin bağlantı içine sokulmasında gerçi türdeşlik bulunabilir, ama zorunlu değildir; çünkü nedensellik kavramı (ki onun aracılığıyla bir şeyden hareket ederek ondan farklı bir şey konur) türdeşliği gerektirmez (Kant 2002, 53).

Öyleyse, uzamsallığın sınırlarıyla belirlenmemiş, kendisini sürdüren bir töz, bu serilerdeki zamansal sınırların ötesinde bir düşünülebilirlik, bu homojenliğin dışında olanaklıdır. Ancak o zaman kendisiyle türdeş bir nedenin etkisinde kalmadan etki edebilir otonomiye sahip olacaktır. Buradaki *dış* olanaklılık kendi kendisinin nedenselliği ile başlamış ve doğadaki nedenselliğin içinde, dolayısıyla zamansal serilerde süren bir şey olabilecektir.[10] Bu nokta, ileride ayrıntısına gireceğimiz, heterojen bir olanağın gelecekte zorunlu olarak, zamanın önünden hareketle zamanın içinde gerçekleşecek bir edimsellikte etkili olmasının, böylece de ahlakın kapısını aralıyor.

> Eğer özgürlük, görünüşlerin belirli bazı nedenlerinin özelliği olacaksa, o zaman özgürlük, olaylar olan diğer nedenlerle ilişki içinde düşünülürse, olayları kendiliğinde (*sponte*) başlatma – yani nedenin nedenselliğinin kendisinin başlaması gerekmeden, böylelikle de başlangıcını belirleyecek başka herhangi bir nedeni gerektirmeden başlatma- yetisi olmalı. O zaman da nedenin, nedenselliği bakımından, durumunun zamanca belirlenimi altında olmaması, yani hiç görünüş olmaması gerekir; başka bir deyişle onun kendi başına şey olarak, etkilerin ise görünüşler olarak kabul edilmesi gerekir (Kant 2002, 53/152).

Kant bu çelişkiyi -ahlakın ancak metafizik bir temellendirme ile olanaklı kılınacağını gördüğü için- kabul edilebilir buluyor. Özgürlük bu metafizik temelin görünür dünyadaki etkisi anlamında insan aklının aşkınsal bir yetisidir. Kant bu başlatılmamış başlatıcı heterojen olanağın kendiliğindenliğini, yine insan aklıyla sınırlar. Böylece Aydınlanma düşüncesinin deneysel sınırlarını çizen insan aklının, kendi sınırlarında kurgusal[11] bir olanak olarak kendi sınırlarını aşmasının çelişkili görünmesinin hesabını vermiş olur. Kant bunu şöyle açıklıyor: saf aklın aşkın (transzendente) kullanılışını hem yasaklayıp, hem de meşru kullanımı olan deneysel, içkin alandan *dışarı çıkış* olanağı aramak bizi bir sınırda tutar (Kant 2002, 57). *Prolegomena*'da *Sonuç: Saf Aklın Sınırlarını Belirleme* bölümündeki ayrıntılı tartışma saf aklın bu sınırı üzerinedir. İçkinlik ve aşkınlık, işte tam da, "ancak ve ancak aklın izin verilen her kullanılışının tam sınırı üzerinde" (Kant 2002, 57) zamansal belirlenimin nedenselliği içinden dışarı çık*mış gibi*, bir arada, çelişkilerine karşın düşünülebilirler.

> Yalnızca eylemlerimizin doğal nedenleri olan öznel belirleyici nedenleriyle bağlantılı değil, ayrıca sırf ideler olan ve bu yetiyi

belirleyen nesnel nedenlerle de bağlantılıdır; bu bağlantılılık da 'gereken'le (Sollen) dile gelir (Kant 2002, 53/153).

Doğanın Nedenselliğinin Önünden Doğa Nedenselliğine Etki

Bu farklı nedensellik, doğadaki nedenselliğin *önünde özgür* bir dinamizme sahip olan töz, teorik değil pratik bir olanaklılığa dönük bir heterojenlik demektir. Bununla birlikte Kant, bu biçimsel potansiyelin heterojen özgürlüğünü, aynı nedensel belirlenimdeki homojen şeylerin uzamsallığında etki edebilir kılıyordu. Aşağıdaki alıntısını ancak böyle yorumlayabiliriz. *"Bir aradalığın öznesi olarak töz, bir aradalığı oluşturan parçalarda uzamdaki ilişki de bile, süren bir anlamdadır* (Kant 1929, B 554)."[12]

Bu noktada, *gereken* ya da *yapmalısın* buyruğu olarak çevirebileceğimiz *Sollen*, kavramı, "daha hiç gerçekleşmemiş, meydana gelmemiş (Kant 2002, 53/154; Kant 1977, 53/345)"[13] bir olanağa sahiptir. Kendi içinde, düşünülen şeyin bu, *henüz-gerçekleşmemiş-gelecekte-gerçekleşmek-zorunda-olan* olanağını, geleceğe dönük bir olanak olarak anlamak zorundayız. Kant, deneysel gerçekliğin *önünde* bir olanağın, deneysel dünyada eylemlerimizin nedeni olabileceğini bizim hiç kavrayamayacağımızı söylüyor (Kant 2002, 53, 54). Kiplik kategorisinde olanak, gerçeklik ve zorunluluk arasındaki ilişkide, geleceğe dönük olanağın nesneyi belirleme konusunda yeni bir şey söylemediğini anımsamalıyız. Deneysel düşünmenin postulatı olarak bu kipler, deneyimde verilen şeylerin olanaklı veya gerçek, gerçekse de zorunlu olup olmadığını belirleyemezler. Belirleyişin olanaklılık koşulu olarak, olanak deneyin biçimsel koşulu, gerçek de deneyin içeriksel (yani duyu verilerinin) koşuludurlar. Zorunluluk da, gerçek olanın deneyiminin genel geçerliği içinde olanaklıdır. Yani mantıksal olarak olanak kendiliğinden zorunlu bir gerçekliği deneyimden önce temellendiremez. Bunu ancak meydana gelmiş, gerçekleşmiş etkilerde deneyimleyebiliriz. Öyleyse gelecekteki bu olanağın zorunluluğunu dile getirişini biz nasıl anlayacağız? Kendisi doğa yasaları içinde bilinemeyen bu olanak, kendi kendinin nedenselliğini zorunlu kılabilecek bir olanaktır. Kant, kendisini bilemeyeceğimiz bu olanağın zorunluluğunun yasallığını da, doğa yasalarının zorunluluğu gibi, doğa yasalarıyla belirlenmişçesine ortaya çıkan etkilerde görebileceğimizi söylüyor.

> Ahlak ilkesinde, nedenselliğin belirleme temelini duyular dünyasının bütün koşulları üstüne çıkaran bir nedensellik yasası ortaya koyduk. Bunu yaparken de düşünülebilen bir dünyaya özgüymüş gibi belirlenebilen bir istenci, dolayısıyla bu istencin öznesini de (insanı) yalnız bir anlık dünyasına özgü diye ve bu bağlamda bizce bilinmeyen olarak (salt kurgusal usun eleştirisine göre ortaya çıkabilen) **düşünmekle** yetinmedik, onu duyular dünyasının doğa

> yasaları arasında sayılamayacak bir yasa aracılığıyla olan nedenselliği bakımından **belirledik** (Kant 1989, 89)**.**

Bu *düşünülebilen dünyaya özgüymüş gibi belirlenmiş* istenç, özgürlüğün neden olduğu etkilerde kendisinin *hep bir ilk başlangıç* varsayılması demektir. Bu öncüllük, özgürlüğe zamansal belirlenimin hep önünde olmayı, zaman dışıymış gibi zamansal belirlenim içinde ortaya çıkan etkilere etki etmeyi sağlar.[14] Öncelikli neden olarak özgürlük, doğa yasalarına bağlı nedensel dizinin içinde, nedenden *önce* bulunuşunu, doğa yasalarının içinde, yani *bir aradalığı oluşturan parçalarda uzamdaki ilişki de bile, süren bir anlamda* sürdürebilir. Böylece, kendiliğinden değil, yine insan aklının kendi varlık yapısında düşünsel bir olanak anlamında mantıksal öncelik, gerçekleşen deneysel şeylerdeki etki edişine bir zorunluluk katabilir. Duyulur dünyanın düşünülür dünyanın etkisine açıklığı, insan aklının kavrayabileceği değil, *kaçınılmazcasına varsaymak gereken* (Kant 1982, 74/114) bir kabul ve saygı gerektirir.

Aydınlanmanın Mirası: Doğa Yasalarından Bağımsızmış, Özgürmüş Gibi...

Kantbunoktadaliteral,yanisözlükanlamındadeneyinsınırındakaldığımızı, dışarı çıkamadığımızı ancak *dışarıdaymış gibi* yapabileceğimizi, bunu da deney alanının ötesini "sadece dille ilgili olan simgesel bir antropomorfizme izin (Kant 2002, 57)" vererek yapabileceğimizi söylüyor. Yani "Dünyaya *sanki en yüce bir anlama yetisinin ve istemenin yapıtı imiş gibi* bakmak zorunda (Kant 2002, 57)" oluşumuz bir kurgudur. Bu ancak analojiye dayanan, yani "aklımız böyle bir şey hiç yoksa bile (Kant 2002, 57)", sanki varmış gibi yapabilir/yapmak zorundadır[15] demektir. Yapabilirliğin olanağı ve yapmak zorunda oluşumuzun zorunluluğu, doğa yasalarında ancak deneysel gerçekleşmişlikle sınırlıyken burada, olanaktan zorunluluğa bir etki varsayarız. Kant, kiplik kategorisine gönderme yaparak, özgürlüğün deneyde bulunamasa da, doğa yasalarının genel geçerliği de apriori bir zorunluluk olarak bulunduğu için zaten varsaymamız gereken bir kavram olduğunu söylüyor. Aklın biçimsel olanağı bu noktada, ilk kez özgürlükle, deneye öncül bir gerçekliği, yaptıklarımız ve yapmadıklarımızı gerçekleşmeden seçebilmeyi zorunlu kılan bir arayış içindedir (Kant 2009, 74/114). Doyum arayan insan için bu, reddedilemeyecek bir arayıştır. İnsan ancak böylece saf bir istenç duyabilecek, istemenin doğa yasalarının önünde kendi yasasına tabi olmasını, yani *causa noumenon* kavramını kurgusal olarak kabul ederek doyum sağlayabilecektir.

Kant'ın özgürlüğü, koşullanmadan kurgusal düşünebilen aklın kendisinin, içeriğe ilişkin yanıltıcı olabilmesine karşın, saf bir düşünce

olanağı olarak nedenselliğin koşullarının *önündeki* bir olanaktır. Bu biçimsel olanağın, mutlu olma isteminin sınırlarını yine istem olarak, kendiliğinden, kendi dinamizmiyle aşabilir olması, var oluşunun önünde ve ötesinde bir aşkınsallığa sahip olması, var oluşunun zamansal belirleniminde eyleyişini özgürce seçebiliyor olması, vazgeçmememiz gereken bir olanaktır. Bundan vazgeçmek Aydınlanmanın mekanik indirgeyiciliğinden öte bir insanlık olanağından vazgeçmek demektir. Bu yazıda andığım yorumcuların ön kabulü, insanın sonluğunun zamanın önünde bir pozisyonla çelişiyor olmasıdır. Oysa yukarıda belirttiğimiz gibi Kant, insanın sonluluğuyla özgür seçimin önceliği arasındaki çelişki elbette görüyor ve bizden bu olanağın edimselleşebilirliği için literal değil metaforik bir kabul, saygı istediğini açıkça söylüyor.

Yukarıda söz ettiğimiz yorumcuların bu noktayı göz önüne almadıkları için kurgusal bir özgürlük olanağının Aydınlanma nosyonuyla uzlaşmadığını öne sürdüklerini düşünebiliriz. Aşkınsallığın deneyimden gelen içeriğin olanaklılık koşulu olmakla birlikte, bu içeriğin var olduğu gibi, aynı zamansal ve uzamsal boyutta var olup olmadığını sorgularken, ahlaki gerekliliğin var saymayı gerektirdiği zorunluluğu, kurgunun olumsallığıyla aynı kategoride düşünemeyeceğimizi kabul ediyoruz. Oysa mutlak bir başlangıç noktası *varmış gibi* yapabilmeyi, bu başlangıç noktasında, Kant'ın dediği gibi, "ahlak yasasına da bir giriş kapısı açmak istiyorsak (Kant 2009, 54/81)" Aydınlanmanın mirası olarak görmeliyiz. Bu giriş kapısından insan yaşamındaki vazgeçilmez gereklilik olarak geçen ahlak yasası, deneysel gerçekliğin mekanik belirlenimine etki ederek, Aydınlanmanın insan merkezli özünün en önemli noktasını oluşturur.

Bunu ancak bir deneyim olarak gerçekleştirebiliriz. Çivisini sökerek içeriden dışarıya, dışarıdan içeriye açılabilen bir kapı aracılığıyla, doğa nedenselliğinin önünde duruyormuş gibi duyduğumuz bir deneyimle. Zamanın önünde durup, zamanın ve doğanın içinde henüz belirlenmemiş bir olanağın, doğanın zorunluluğundan etkilenmeyen kendiliğinden etkisini ahlakın zorunluluğuna tahvil edişimizin deneyimi gibi... Dışarıyı içeriye, içeriyi dışarıya açan kapısının kirişini, ancak zamansallık olarak düşünebileceğimiz fenomenolojinin yeni Kant'çı ismi Derrida'nın "Zamanın çivisi çıktı" (Time is out of joint) sözündeki, dışarıdan içeriye, olanaktan zorunluluğa kendiliğinden bir etki gibi...

Tıpkı Derrida'nın *Hamlet*'te kralın hayaletinin etkisinin, kralın gerçek yaşamındaki belirleyiciliğinden daha güçlü olmasını, kirişi yerinden oynayan bir kapıdan hayaletin girişiyle olanaklı olduğunu anımsatmasındaki gibi... Derrida'nın Heidegger'in *saf dokunulmuşluk etkisi* diye çevirebileceğimiz *Gelassenheit* kavramını, Kant'ın *deneyimin olanağına açık bir tözsellik* diye anlattığı Aydınlanmanın hayaletinin dokunuşu olarak düşünebiliriz. Sonlu varoluşumuzun bizi önceleyen bağlamsal belirlenimlere olan borçlarının zorunluluklarının ötesinde bir zorunluluğun kendisini dikte edişini bu hayaletimsi dokunuş olarak düşünebiliriz. Yine Derrida'nın, şiirsel düşünceyi anlatırken Heidegger'in

Dichten kavramını Latince *Dictare* sözcüğüyle birlikte anması, ahlakın giriş kapısının kurgusal ama aynı zamanda zorunluluğa açılan bir kapı olduğunu anlatan sözleriyle bitirelim.

> ... Onu, dokunulmadan kalanı, kavranılamaz olanı, olası olmayanı, hem çok yakın, hem de sonsuzca uzak olanı her türlü mübadelenin ve armağanın ötesinde her şeyi alan onu göstermeye koyulur. Onu, borç olmaksızın hâlâ *gereken* olarak, *Zorunluluk* olarak onu (Derrida 2008, 9).

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, cihanc@akdeniz.edu.tr.

Notlar:

1 Kurgusal sözcüğünü yanılsama ile gerçekliği karıştıran *Spekulativ* anlamındadeğil,İngilizce*fiction,*Almanca*Erfindung*diyeçevirebileceğimiz anlamda kullanıyoruz. Bu ayrım bu yazıda çok belirleyicidir.

2 Saf anlama yetisinin kavramsal çıkarım için aşkınsal biçimde doğru ya da yanlış kullanılmasının dışında saf işleyişi, kendi başına aşkın (transzendent) kullanıldığında, kavramsal belirleyişteki aşkınsallıktan farklıydı. Bu, Kant'a göre deneyimin sınırlarının ötesine geçebiliyor. Böylece Kant'ın algının aşkınsal birliğindeki deneysel gerçeklik sınırı geçilebiliyor, *hatta bize bu geçişi aklımız emrediyordu.* Kant aşkınsal (transzendental) ve aşkın (transzendent) kavramlarını birbirine karıştırmamamızı, kavramsal belirleyişin aşkınsal işleyişinin deneysel gerçeklikle sınırlandırıldığını anımsatıyor (Kant 1929, B 353).

3 G*leichsam Durch ein Faktum* Bu terimi Cassirer'den aldım. Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde yine bu olgusal benzetmesini kullandığı yerdeki tümce şöyle: "Artık önemli olan yalnızca, bu olabilirliğin bir olurluğa dönüşmesi, yani gerçek bir durumda, bir olgu aracılığıyla kanıtlarcasına, şunun kanıtlanabilmesiydi: (Kant 2009, 114)

4 *Desinteressiert*

5 Kant için bir önermeyle ilişkili olmayan töz hiçliktir. Yani varlık ifade eden *dır-dir* gibi yüklemler ancak *copula* olarak, yani ilişki belirlerken kullanılabilir. Var olan şeyler ancak ilinekleriyle ilişkileri içinde önermelerde anlamlı olur. Tek başına şeylerin varlığı sentetik değil ancak analitik düşünülebilir. Bu da ancak hiçbir içeriği olmayan, saf pozisyon demektir. Yani hiçliktir. Kant, "Her kim bir şeyin var oluşunu, (extantness'ını) yadsırsa, şeyi tüm yüklemleriyle (predicates) yok etmiş olur." derken, var olanın *existence, Extand* olarak ilinekleriyle ilişkisinin belirlendiği bir pozisyonda bulunuşun tek kipi olduğunu, ancak bunu bilebilecek apriori bir temellendirmeyle sınırlı olduğumuzu söylemiş oluyordu. Burada Kant'ın varlığı *essentia* anlamında bir yüklem olarak görmediğini anlıyoruz. Mahiyet, nelik anlamında varlık *essentia*, *existentia* anlamında var olan şeylerle aynı kategoride değildir Kant

için. Çünkü Aristoteles'teki töz kategorisi var olan şeylere içkin olarak tüm yüklemlerde bulunabilirken, kategoriler Kant için var olan şeyleri ilinekleriyle ilişkilerinde belirleyebiliyor. Kant için varlık *Realität* anlamında bir önermede gerçek olarak *Bloße Position,* yani hiçbir şeydir. Bunun nedeni, yukarıda söz ettiğimiz gibi, varlığın kendisinin var olan şeyler gibi ilinekler ile ilişki içinde bilinemeyeceğidir. Sözgelimi "Evdir" diyemeyiz Kant için. Ancak "Beyaz, büyük bir evdir" diyebiliriz. Zamansal dizi içinde ilinekleri ile ilişkiye girmeyen, zaman içinde değişen niceliksel özelliklerinden soyutlanmış (var) olan şey, *existentia* ya da diğer deyişle *extant* olarak varlık da bu nedenle bir önerme değeri taşımaz. O da *Absolute Position* demektir. Kant için gerçeklik, şeylerin şeyliği (Sacheheit), *nelik*, mahiyet olarak hiçbir şeydir. Ancak *nasıllık* olarak şeyler gerçek olabilirler. Bu nedenle Kant için gerçeklik (*Wirklichkeit*, *Aktual)* anlamındadır. Kant için varlık kavramsal olarak deneysel içerikten *önce* spekülasyon konusudur. Yani kiplik olarak potansiyel varlığı ile aktüel varlığı arasında bir geçiş deneyimleyemeyiz. Ancak spekülasyon yapabiliriz. Burada kavramsal, kategorik belirleyişin *aktuality* anlamında gerçekliğin sınırını geçemeyen akıl, kendi saf işleyişinde bu sınırı geçebilir. Kant'ın nitelik kategorisinde bizim şeyleri önce nicelik olarak kavramamız ve bu niceliği karşılaştırma yoluyla ölçmemiz sonucunda "kaplamsal niceliğe içlemsel bir şey olarak nitelik girer. (Cassirer 1988, s. 121)". Yani şeylerin nitelikleri ancak deneyde verili olan deneysel gerçeklikle, tekil haldeki bir veriyle sınırlıdır. Böylece, tekil haldeki şeylerin mekân ve zaman içinde değişikliklerinde özdeşliklerini de ancak değişimin sürekliliği ilkesini *kabul ederek* sağlayabilsek de, bu zamansal değişimin kendisi deneyimle bilinemediğinden, öznenin sentetik birleştirme yetisiyle temellendirilebilir. Kant için "Gözleme ön-gelen halis ilke (Cassirer 1988, s. 122)" ancak "içinde kendisini bildiren" aposteriori içerikle gerçektir. Bu anlamda gerçek *aktual* demektir. Cassirer'in yorumuna göre de Kant için "Duyumun deneysel görüsü içinde kendisini bildiren şey **gerçek** (real) tir". Bu da *aktual* anlamında gerçeklik demektir.

6 Her iki alıntıda da, tarihten sonraki ilk sayı sayfayı, ondan sonraki sayı ise o sayfada çevirmen tarafından verilen bölüm sayısını gösteriyor.

7 Bu kritik noktanın insan aklının sınırını, daha sonra fenomenolojinin *içsel zamanın bilinçliliğinin de zamansallığını* öne sürerek bir kapanış (Klosure) sorunu haline getirmesinin Kant tarafından öngörüldüğünü *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısına eklenmiş bu alıntıda açıkça görebiliriz: "*'Düşünüyorum', benim var oluşumun belirleniminin eylemini açıklar. Var oluş orada zaten bu yolla verilmiştir; ama benim bu var oluşu belirlediğim kip bu yolla verilmemiştir. Onun verilmesi için, verilmiş apriori bir form olan, kendilik duyumu, görüsü, yani zaman gerekir ki; (a priori verilmiş zaman), duyumsanabilir ve bendeki belirlenebilirliğin alışına aittir. Şimdi, ben, bendeki belirleyişi, zamanın belirlenebilir olarak yaptığı gibi, belirlenimin eylemine öncül verecek başka bir kendilik görüsüne sahip olmadığıma göre, (ben bu belirleyişin yalnızca kendiliğindenliğinin*

bilincindeyim) ben kendi var oluşumu kendi-aktif, kendiliğinden-aktif bir varlık olarak belirleyemem. Tüm yapabileceğim, kendime kendimi düşüncemin kendiliğindenliği olarak, tasarım olarak vermek; bu da belirlenime dâhildir ve benim var oluşum hala yalnızca duyumla, yani ancak bir görünümün var oluşu olarak deneyimlenebilirdir. Ama kendimi, bu kendiliğindenliğe borçlu olarak(intelligente) olarak tanımlayabilirim."

Bu alıntıda, Kant'ın egoyu nesnel bir varlık olarak deneyimle sınırladığını görüyoruz. Bu yüzden Kant, deneyimin olanağına açık bir tözsellik derken, değişimin yalnız görünümleri etkileyebildiğini göz önüne alıyordu. *Değişim zamanın kendisini etkilemez, yalnızca zamanın içindeki görünümleri etkiler. Zamanın içindeki şeylerin görünümlerinin değişiminden, yani ardışık dizilimlerinden öte, zamanın kendisine bir ardışıklık atfedersek, başka bir zaman daha düşünmeliyiz ki, ardışıklık onun içinde olanaklı olsun*. Oysa böyle, kendi içinde şey olarak zaman bilinemez. "*Yalnızca bir zaman vardır. Tüm değişik zamanlar onun içinde yer almalıdırlar; eşzamanlı değil, birbirlerini izledikleri ardışık dizilim olarak*." Zaman ancak algıların sentetik birliğinin olanaklılık koşuludur.

8 Cassirer bu yanlış anlamayı "ruhu tözsel, kendi başına varolan taşıyıcı bir ilksel (Substrat) olarak anlamamız, rasyonel psikolojinin biricik manifestosudur" diye tanımlıyor (Cassirer 1988, 134).

9 Kant için dinamizm, nedenselliğin kategorik anlamda, yani aşkınsal estetik bağlamında tartışılmasında, bizim ardışık dizilerdeki şeylerin ilişkisindeki nedenselliği öznel anlamlandırmamızla birlikte "uzay içinde aynı anda birlikte algılanabildikleri kadarıyla tüm tözler birbirleriyle karşılıklı ilişki içindedir" sözünde vurgulanan *aynı anda olmanın* objektifliği bizim için aynı andalık (Zugleichsein) sağlayan koşuldur. (Cassirer 1988, 127) Yani, aşkınsal estetik bağlamında biz ancak uzamda aynı zamansal ardışıklıkta birlikte bulunan şeylerin nedenselliğinden söz edebiliriz. Oysa aşkınsal diyalektikte saf aklın deneysel verilerin uzam-zaman ilişkisinde sınırlı kalmama olanağı, nedensellik kavramını heterojen bir neden ile başlatabilir.

10 Yukarda söz ettiğimiz eleştirmenlerin Kant'ın özgürlük kavramına getirdikleri eleştiri bu dış ve iç arasındaki geçişin sorunlu olduğu noktasında birleşiyor. Görünümler ve düşünülebilir, kendi içinde şeyler arasındaki ayrıma Kant'ın aşkınsal estetik bağlamında pek çok kez ve çok açık dikkati çektiğini biliyoruz. Kant, zamansal belirlenim içindeki görünümler dünyasının (mundus sensibilis) düşünülür dünyanın (mundus intellegibilis) kendiliğinden aşkın bir süreklilikle devamında ve sonucu olarak var olduğunu söylemenin olanaksız olduğunu net biçimde söyler. Nedensellik ilişkisi uzam ve zaman aracılığıyla bize verilen görünümlerin deneysel gerçekliğini sınırlar ve bunun önünde, yani dışında bir şey deneyimleyemeyeceğimiz için böyle bir şey *var-dır* diyemeyiz. Ancak, *Pratik Aklın Eleştirisinde,"*saf teorik aklın diyalektiğinde, koşul olanda koşulsuz olanı bulmada izlenen görünüşte birbirine karşıt iki yol, örneğin nedensellik sintezinde duyular dünyasının nedenler ve etkiler zincirinde

koşullu olanda artık duyusal olarak koşullu olmayan nedenselliği düşünmek, gerçekten de çelişik bir şey değildi; ve aynı eylem, duyular dünyasına ait olarak hep duyusal bakımdan koşullu, yani mekanik olarak zorunluyken, yine de aynı zamanda, düşünülür dünyaya ait olan eyleyen varlığın nedenselliği olarak, duyusal bakımdan koşulsuz bir nedenselliğe dayanabiliyor, dolayısıyla özgür olarak düşünebiliyordu" (Kant 2009, 114). Bu çelişki ahlaka yer açmak için, yine insan aklının kendi varlık yapısında düşünsel bir olanak olarak kabul edilebilir.

11 Burada da kurgusal sözcüğünü aşkınsal imgelemin de bir olanağı olabilecek, olumlu bir anlamda kullanıyoruz.

12 İtalik bize ait.

13 Bu kavramların Türkçelerini Kuçuradi, Yusuf Örnek çevirisinden alıyoruz.

14 Özgürlüğün zamansal belirlenimden etkilenmesi ise, Kant'a göre olanaksızdır (Kant 2002, 53/155).

15 *Yapabilirsin öyleyse yapmalısın* sözündeki olanaktan zorunluluğa geçişin temellendirilişinin yine *Gleichsam Durh ein Factum* kavramıyla yapıldığını anımsamalıyız .

Kaynakça

Broad, C.B. 1978. *Kant: An Introduction*, London: Cambridge University Press.

Cassirer Ernst. 1988. *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi,* çeviri Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları- no 43: İzmir.

Derrida Jacques, 2008. *İsim Üzerine Deneme,* çeviren Melih Başaran, Kabalcı Yayınevi: İstanbul.

Hoffman, W. Michael 1979. *Kant's Theory of Freedom: A Metaphysical Inquiry*, New York: University Pres of America, Inc..

Kant, I. 1929. *Critique of Pure Reason,* çev. Norman-Kemp Smith, New York: Palgrave.

Kant, I. 1997. *Critique of Pure Reason*, çev. Guyer Paul, London: Cambridge University Press.

Kant I. 2000. *Critique of the Power of Judgement*, çeviri Guyer Paul, London: Cambridge University Press.

Kant, I. 1989(a). *Pratik Usun Eleştirisi,* çeviri İ. Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları: İstanbul.

Kant, I. 2009. *Pratik Aklın Eleştirisi,* çeviri İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları: Ankara.

Kant, I. 2009. *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi,* çeviri İoanna

Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları: Ankara.

Kant, I. 1948. *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* çeviri H.J. Paton, Unwin Hyman: Boston.

Kant, I. 2002. *Prolegomena,* çeviri İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları: Ankara.

Kant, I. 1977. *Prolegomena,* çeviri Paul Carus ve James W. Ellington, Hackett Publishing Company: Indianapolis.

Kitcher, P. 1982. "Kant's Paralogisms," *The Philosophical Review*, sayı: 4, s. 517-547.

Michalson Jr, Gordan. 1990. E. *Fallen Freedom*, London: Cambridge University Press.

Walsh, W.H. 1961. "Kant's Criticism of Metaphysics 1," http:// journals. cambridge.org/action/search.

Zeldin, Mary-Barbara. 1980. *Freedom and The Critical Undertaking,* New York: University Microfilms International.

Günahkâr Bir Özgürlük Düşü: Kierkegaard ve *İbrahim Olmak*

Senem Kurtar

Giriş

Bu bildiride Kierkegaard'ın eşsiz anlatımı ile *İbrahim olmanın* ürkünç öyküsü insanlığın ilk başlangıcı ile kökensel ilişkisinde betimlenerek, öncelikle içinde bulunduğumuz çağ ve ardından olmuş ya da olabilecek başka çağlar için İbrahim olmanın neden olanaksız olduğu tartışılacaktır. Çağımız bir *yitim*, *yoksunluk* ve *olanaksızlık* çağıdır. Çağın ruhunu betimleyen bu sözcüklerin öyküsünü onun neyi yitirdiği neden yoksun olduğu ve neyin olanaksızlığı olarak açığa çıktığını sorgulayarak anlatabiliriz. Dünyanın, dünyamızın en büyük yoksunluğu nedir? Yeni bir devlet düzeni mi, yeni bir adalet ya da ekonomi sistemi mi? Yeni bir çevre ya da yaşam alanı tasarısı mı? Kierkegaard'ın inançlı gezginliğinde çağımızın ya da modern çağın yoksunluğunun sözü edilen olgularla açıklanması olanaksızdır. Çağın yoksunluğunun, neyi yitirdiğinin, bir olanaksızlık çağı olmasının öyküsünü bize anlatabilecek olan tek kişi Sokrates'tir. (Kierkegaard 1941, 112-113) Sokrates'in *Delphi*'deki *Apollon* tapınağı girişinde boy gösteren ve yüzyıllardır büyüsünden hiçbir şey yitirmemiş olan derin ve kökensel kaygısıdır: γνῶθι σεαυτόν (*gnothi seauton*), kendini bil! Kendi yaşamını nasıl yaşayabilirsin; sorgula! Kierkegaard'ın Sokrates'ten oldukça uzun bir zaman sonra uykusundan uyandırdığı ve onun düşünsel izleğini tümüyle biçimlendiren bu soru, onda kendini çok daha derinlikli bir biçimde gösterir. Soru artık çağımızda her bir bireysel varoluşun kendi yaşamını nasıl yaşayabileceği ya da daha da önemlisi bunun olanaklı olup olmadığı sorununa dönüşür. Burada, çağın en büyük gereksiniminin neden Sokrates olduğu sorusu gündeme gelir. Kierkegaard'da sorunun yanıtını, "kaybolduğunda en çok eksikliği duyumsanan şey en az kuşku duyulandır. En az kuşku duyulanı yeniden düşünerek onu yeni bir biçimde bulabilme olanağı da kendiliğinden doğar" (Kierkegaard 1941, 112) sözlerinde buluruz. Sözlerde vurgulanan bu en az kuşku duyulan ne olabilir? Özellikle modern çağın ve onun düşünme, davranma biçimlerinin keskin uğrağı olan, Descartes'ın *cogito me cogitare*'sinde anlatımının zirvesine ulaşan bir şeydir. Bendir, kendidir, kendi bilinci ya da kendini bilmektir ve daima kendisinden hep en az kuşku duyulmuş olandır. Dolayısıyla en az kuşku duyulanı yitirdiğinde insan neyi yitirdiğinin de, neyin peşine düşeceğinin de en az farkında olacaktır.

Çağımızın, Platon'un *Phaedrus* diyaloğunda rastladığımız "henüz kendimi doğru düzgün bilmezken benim dışımdaki şeylerin arayışına

kalkışmak bana son derece gülünç geliyor 229c-30a" (Plato 2005, 6) sözlerinin yinelenerek ve daima ilk kez okunuyormuş gibi okunmasına gereksinimi vardır. Kierkegaard'ın "çağın en büyük gereksinimi Sokrates'tir" (Kierkegaard 1941, 113) sözünü tam da bu bağlamda anlamak gerekir. Ancak burada Sokrates inancın kökensel önceliğinde dönüşmüştür. Kierkegaard'a göre, inanç, varoluşsal dönüşüm ve Sokratik düşünme tutkusu ilişkisinde yeniden yorumlanmalıdır. (Howland 2006, 3) Bu nedenle, inancın kökensel öneceliğinde,İbrahim'in *Moriah*'a uzanan gerilimli öyküsü modern çağın Sokratik motto "kendini bil"i ne denli olanaklı kıldığı doğrultusunda açıklığa kavuşturulmalıdır. Çünkü usun tüm söylemlerinde evrensellik kibri ile her şeyi kuşattığı bir çağın karanlık uykusundan uyanışının tek yolu bireysel varoluşun kendi eşsiz ve tek olma öyküsünü yazmasıyla olanaklıdır. Bu öykü dünya zamanından önceye, zamanın ve henüz dünyanın olmadığı bir yere kadar uzanır ve onu geçmişten bile eski olan bu ilk yeri, ilk başlangıcından anlatmak gerekir. Bu nedenle, burada İbrahim'in *Moriah Dağı*'na uzanan inançlı gezginliğinin betimlenebilmesi için öncelikle Kierkegaard'ın *Der Begriff der Angst* (Kaygı Kavramı)'nda çözümlediği, her birimiz için Âdem olmanın kökensel olanaksızlığı çözümlenmelidir. Bu çözümleme ussal ya da mantıksal olarak değil; yalnızca varoluşsal olarak olanaklıdır ve bize Âdem olmayı anlatabilecek tek bir şey vardır: özgürlüğün ve dolayısıyla günahın doğuşu.

İlk Günah: Âdem ve Özgürlüğün Doğuşu

İbrahim olmanın olanaksızlığına rağmen belki bir derece de olsa anlaşılabilirliği için bireysel varoluşun kendi olma, kendi yaşamını yaşama kaygısı günahın varoluşsal olarak çözümlenmesinde köklenir. "Günah dünyaya bir günahla geldi" (Kierkegaard 1980, 46), *Yaradılış*'ın bu sözü dünyanın varoluşunun günahkârlıkta temellendiğini irdelemektedir. Bu anlamda, günah rastlantısal değil; hesaplanamaz ve ani bir sıçrama olarak kendini açar. İnsanın bireysel bir varlık olarak Tanrı'dan kopuşu Âdem'in *Aden* bahçesindeki öyküsünde ilk günahın kökenselliğini anlatısallaştırır. Bu nedenle, Kierkegaard için, Âdem bir figür ya da bir karakter değildir. Âdem başlangıçtır, her şeyin varoluşunun ilk başlangıcı, ilk modeli, günahın dünyaya yine bir günahla gelişidir. Burada, günah bireysel varoluşun oluşumunu anlatır. (Kierkegaard 1980, 37) Bu nedenle, günah bireysel varoluştan sonra değildir; aksine onun kendi varlığına sıçramasının temel olanağı ve öznel deneyimin anlaşılır ya da duyulur tek biçimidir. Kierkegaard günahın varoluşsal çözümlemesini kökensel bir gereklilik olarak gündeme getirir. Hıristiyanlığın ya da dogmatik düşüncenin kalıtsal günah konusundaki yanılsaması insanlığın doğası gereği günaha eğilimli bir varlık olduğu kanısında bulunmaktadır. Bunun en açık göstergesi Âdem'in günahıdır. Bizler Âdem'in günahının günahkârları olarak anlaşılırız. Oysaki günah bizim kendimizdir ve bu nedenle, kendi olmanın paradoksal doğasında açıklığa kavuşturulmalıdır. Eğer günah, *Aden* öyküsündeki gibi Tanrı'dan kopuş ve varoluşun başlangıcı

ise bu, her bireysel varoluşun kendi günahının ya da günahkârlığının olanaklılığını anlatır. Âdem'in günahı onun kendi günahkârlığının başlangıcıdır. Yalnızca bu başlangıçta ilk olması bakımından diğer eşsiz günahların açığa çıkma olanağı olabilir. Ancak Âdem'den başkasının günahı olamaz. "Hiçbir bireysel varoluş, bir diğeri ile aynı yerden başlayamaz. Her başlangıç yenidir. Aynı zamanda bu başlangıç bireysel olanın tarihin sahnesindeki yerini ilk alışıdır." (Kierkegaard 1980, 34–5) Bu nedenle, bireysel varoluş kökensel olarak suçludur. Çünkü o asla Âdem olamayacaktır. Bu, varoluşun eşsiz serüveni için kapatılamaz bir gediktir. Bu, insanın kendisi ile insanlık soyu arasındaki ayrımdır. Günahın bu kökensel öznelliği, öznel deneyimin açığa çıkma yolunu temellendirir.

Kierkegaard'ın çözümlemelerinde günah bir yer alma, bir durum olarak açığa çıkar. Bu durum ya da yer alma dünyasal varoluşun hakikatinin kökensel olarak öznel deneyimde duyulabileceğini anlatır. Bu nedenle, günah, *arı duyumsallık* olarak betimlenebilir. (Kierkegaard 1980, 28) Bunun anlamı, günahın toplumsal, ahlaksal, siyasal, kitlesel tüm suçlardan ayrı olduğudur. Günahın dinsel söylemde anlatısallaşması bu ayrımın bir göstergesidir. Günahın dinselliği Tanrı ile en temel ilişki biçimi olmasında köklenir. En kaba, doğrudan dinsel söyleminde bile günah bireysel varoluşun kendi olma deneyimini Tanrı önünde yaşamasıyla ilgilidir. Tekin tekle ilişkisidir. Günahın bu öznel hakikati hiçin masumiyeti, kaygı ve özgürlük üçlüsü arasındaki ilişkinin sürekliliğinde köklenir. Bu nedenle, Kierkegaard her şeyin başlangıcının bir günah olduğunu söylemekle birlikte günahın olanaklılığını özgürlükle açıklığa kavuşturur. Âdem'in Tanrı'dan kopuşu başlangıcın *masumiyeti*[1] ve günah arasındaki döngüsel ilişkinin özgürlükte köklenmesini anlatır. Âdem olmak bir *hiç olmaktır*. Onda ne herhangi bir şeyin ne de kendisinin bilgisi olabilir. Çünkü o henüz bireysel olarak oluşmuş bir şey değildir. Bu nedenle, Âdem için iyi ya da kötü yoktur. Kierkegaard bu yolla başlangıcın *bilgi değil*, *eylem* olduğunu göstermektedir. (Cameron 2007, 97-98) Âdem yalnızca eylemiyle iyi ve kötüye ulaşabilir. Burada başlangıcı biçimlendiren yasaklanmış için duyulan derin, bitimsiz arzunun ta kendisidir. Âdem'i uykusundan uyandıran onun *arzusudur*. Ancak Âdem ne için arzu duyabilir ki? Onun ne bilgisi ne de değerleri vardır. Âdem'in arzusu hiçliğin arzulanmasıdır ve bu Âdem'in kendi olma arzusudur. Kendi olma arzusu daima *kaygı* olarak açığa çıkar. Âdem'in kaygısı onun varoluşunun kökenselliğidir. Tanrı, Âdem'e şu iyi ve kötünün bilgisiyle donanmış ağaçtan yeme der. (Kierkegaard 1980, 44) Ancak Âdem için Tanrı'nın sözü anlamsızdır. O, dilsizdir konuşamaz ve ona söyleneni de anlayamaz. Bu, onun mutluluğu, güzelliği ve kutsanmışlığıdır. (Kierkegaard 1980, 45) Âdem'in sonsuz huzurunu, masumiyetini, sessizliğini bozabilecek tek şey Tanrı'nın sözü ile uyandırılmaktır. Tanrı Âdem'e özgürlüğünü sözle armağan eder. Özgürlük, Tanrı'nın daima yeniden kazanılması gereken *armağanıdır*.

İnsanın dünyadaki varoluşunun sürekliliği Tanrı'nın daima yeniden ona geri verilmesi için verdiği armağanı olan özgürlüktür. Bu nedenle,

insanın özgürlüğü için bir kaygı varlığı olarak kendini duyması *İbrahim'in* öyküsünün tek gerçekliğidir. (Kierkegaard 1980, 41-42) Çünkü özgürlük için kaygı kökensel bir olanaklılıktır. Bireysel varoluşun oluşumunda ilk başlangıcı biçimlendirmekle birlikte onun dünyada kendi varoluşu olarak açığa çıkmasının anlamını da bu kaygı biçimlendirir. Bu nedenle, özgürlük ve kaygı doğuştandır. "Tüm insanlar özgürlük ve kaygı ile doğar. Bu özgürlük nedeniyledir ki Âdem özgürdür. Bu nedenle henüz günah yoktur." (Kierkegaard 1980, 43) Kierkegaard için, günah, dünyada olmanın kökenidir. Bizler günahkâr doğmayız; günahkâr oluruz. Günah ne bizim yarattığımız bir şeydir ne de bizde özsel olarak bulunandır. Kalıtsal günah yeniden yorumlanmalıdır. (Cameron 2007, 103) Kalıtsal günahın bu yeni yorumu günah ve özgürlük arasındaki paradoksal ilişki olarak açığa çıkar. Kierkegaard için günah özgürlükten kopuş, masumiyetin terk edilmesidir. "Günah evrenselden ayrılmaktır." (Kierkegaard 2007, 25) Günahkârlık özgürlüğün sözü edilen yitimselliğidir. Burada, günahın özgürlüğü, masumiyeti, hiçi mutlak olarak geride bırakması söz konusu değildir. Kierkegaard, günahı özgürlük ve kaygıda temellendirerek onun sürekliliği ve döngüselliğini irdelemektedir. Günah daima bir yitim olarak açığa çıkar. Düşsel bir ülkenin hem hiç var olmamış hem de yitirilmiş olmasındaki derin paradokstur. O, bir arada-olmaya sıçrama durumudur ve bu, arada-olma durumu masumiyetin yitiminde yeni bir görünüştür.

Âdem olmanın olanaksızlığında köklenen bireysel varoluşun günahkâr özgürlüğü bizi neyin *karar anı* için ayırdığını, bu an için hazır kıldığını anlatır. Ancak bireysel varoluş için Âdem olmak kökensel anlamda olanaksızdır. O, başlangıcın, günaha düşüşün öyküsüdür. Günaha düşmüş varoluşun paradoksunu anlatamaz. Bu öyküde yalnızca ilk sözcükler duyulabilir. Ancak söylemin kalabalığına düşmüş bir öykü için bu sözcükler yalnızca bir başlangıç olabilir. Varoluşun insanlığın tarihsel serüveninden kopuşunu nasıl bir özgürlük, kaygı ve günah döngüsü anlatabilir. Bu karmaşık, karanlık ve zorlu öykü kendini bize nasıl duyurabilir. Âdem olmanın ilk modelinde, bu ilk-silik siluetinde tepeden tırnağa gerçek olan bir öyküye gereksinimimiz var. Kierkegaard'ın uykularını bölen *İbrahim olmanın*, olabilmenin düşsel öyküsüne.

İnancın Uyanışı: İbrahim Olmanın Olanaksızlığı

İmgelem resmedilmiş tek bir anın duyulur varoluşunda bir ileri bir geri gider ve Kierkegaard *Korku ve Titreme*'nin ilk sayfalarında bize çok eski bir söylenceyi defalarca yeni bir biçimde anlatır. Nedir bu söylencede bu denli büyüleyici olan? Neden *İbrahim*? *İbrahim olmak* olanaklı mı? İbrahim'in o çok eski öyküsü tüm zamanlarda var olmuş ve olabilecek öykülerin en korkuncu, en karanlığı ve en paradoksal olanıdır. Kierkegaard İbrahim'de bireysel varoluşun özgürlük, kaygı ve günah döngüsünden kurtuluşunun olanaksızlığını bulur. Burada, kurtuluşun olanaksızlığını temellendiren yalnızca *inanç* olabilir. Bu anlamda, "İbrahim olmak inancın bıçağı için ideal olmaktır." (Taylor 1977, 310) Nedir İbrahim'i kendi öyküsünde eşsiz

kılan? Toplum içinde saygın bir insan olması mı, Sarah ile evli olması mı, bir oğul istemesi mi ya da oğlun kendisi mi? Bunlarla İbrahim'i anlatabilir miyiz? Öykünün silik resmini çizen tüm bu olgular İbrahim'in kendisi olamaz.

Tanrı İbrahim'e en kıymetlisini, tek oğlu İshak'ı alıp onu *Moriah*'ta ona göstereceği biçimde kendisine adamasını söyledi ve onu böyle sınadı, *Genesis 22*. (Genesis 1995, 97-98, Kierkegaard 1983, 10) İbrahim, *Moriah*'a oğlunu (İshak'ı) söz verdiği şekilde Tanrı'ya *kurban etmek*[2] için yalnız bir yolculuğa çıkar. *Moriah*'a yolculuğun yalnızlığı ve İbrahim'in İshak'ın soruları karşısında sessizliğini koruması en kıymetlinin korunması ve kutsanması içindir. Artık ne İbrahim babadır ne de İshak oğuldur. İshak İbrahim'in değildir. O, İbrahim'den başkadır; ötekidir. Tanrı'yla söz olarak açılan ilişkide İbrahim kendi olabilmek için etiği kurban etmenin sözünü vermiştir. Çünkü İbrahim için etik bir ayartmadır. İbrahim'in ona direnişinin nedeni budur. İbrahim'in sessizliği bu ayartmaya ara vermek ve uyanışın olanaklılığıdır. "İbrahim her şeyi açıklayabilecek bir şey söyleyemeyeceğinden susar." (Derrida 1995, 61)

İshak ötekidir; İbrahim'in yalnızlığını, tekliğini bozduğu gibi, bu yalnızlığın, tekliğin ona geri verilebilmesinin de tek yoludur. Bu nedenle, İbrahim İshak'ı terk ederek ona geri dönebilir. Bu döngünün kökeni ise tek bir sözcükle açıklanabilir: tutkulu bir sevgi. Söz, başlangıçta sevileni adamanın sözüdür. Her şey sevgiyle ve sevgi için, sevgide başlar. İbrahim'in sevgisi hem Tanrı'dır hem de İshak. Çünkü yalnızca sevileni sevgi için adayabiliriz. Varoluşun dayanılmaz acısının kaynağı tam da budur. İbrahim'in eylemi gerçekleştiğinde o hem bir katil hem de bir kahraman olacaktır. Âdem ve Havva, İbrahim ve İshak, Habil ve Kabil. Hepsinde Tanrı ile ilişki için sevilenin adanması esastır. "İlla ki bıçağımı *Moriah*'ta oğlum için çekmem gerekiyor. Bıçağım daima sevdiğime yönelir. *Moriah* dağındaki anlar dünyanın da anlarıdır." (Kierkegaard 1983, 50) Bu nedenle, İbrahim olmak az da olsa anlaşılır kılınmak isteniyorsa, onun *Moriah* yolculuğunun ve orada yaşanılan anların ne İshak aracılığı ile insanlık soyunu sürdürme mücadelesi ne de öfkeli tanrılara bir adak vererek onları yatıştırma çabası olmadığı öncelikle açıklığa kavuşturulmalıdır. (Kierkegaard 2007, 27)İbrahim'in zorlu yolculuğu onu karar anı için hazırlayan seçimidir. Bu seçim, şu ya da bu verili şeyin seçilmesinden ayrı ve onu da olanaklı kılacak ölçüde çok daha kökensel olandır. Karar anı için *seçim yapmak* bireysel varoluşun gündelik sıradanlığın *estetik*[3] alanından *etiğe* sıçramasıdır. İbrahim karar anı için hazır olmayı seçmesi ile etik olandır. Ancak bu da yetmez, etiğin etik için kurban edilmesi gerekir. Çünkü etiği aşmak, ötekilerin aşılması, geride bırakılmasıdır. İnsan ötekilerden sonra, Tanrı'dan öncedir. (Vries 2002, 141) Bu nedenle, etik olanın aşılması *Moriah*'ın karar anı içindir. Tekin tekle, varoluşun Tanrı ile ilişkisinin tek yolu budur. İshak, "bunu yapma her şeyi mahvedeceksin!" der. İbrahim buna rağmen bıçağını Tanrı'nın önünde İshak için, oğlu değil en kıymetlisi en sevdiği için çeker.

Peki, ama neden? Çünkü İbrahim inancını göstermek ister. İbrahim'in inancı onun Tanrı önündeki özgürlüğüdür. İnanç bireysel varoluşun Tanrı önünde ve Tanrı'dan ayrı olduğunun tek göstergesidir. İbrahim kendini yalnızca inancın açığa çıkmasında bulur ve bu durumda bulduğu artık onun kendisi değildir. İnsan kendine daima geç kalır. Bu nedenle, inanç insanları bir araya getirmez. Aksine onları birbirinden ayırır. Bu yolla her teki Tanrı ile bir araya getirir. İnsan ne zaman ki kendini bu ilişkide bulur; onu diğer insanlarla bir arada tutan her ne varsa uçup gitmiştir. (Kierkegaard 1983, 48)

İbrahim'in durumu yalnızca bir savunma olarak anlaşılabilir. Burada yanıltıcı olan 'öldürmeyeceksin'de temellenen etiktir. Etiğin bu ayartıcılığı İbrahim'in durumunu paradoksal kılandır. İbrahim, etik ve inanç arasındadır ve her ikisinin varlığını da tamamen ortadan kaldıramaz. (Kierkegaard 1983, 54) Çünkü İbrahim'in dünyasal oluşumu diğerleri ve kendi arasında olmaktır. Onu etik olanın ayartıcılığında kendi olmaya çağıran yalnızca Tanrı'nın *sözü* olabilir. Peki, ama nasıl, Tanrı bizi kendimiz olmaya nasıl çağırır? Neden bireysel varoluş yalnızca inançta kendi olabilir? Neden İbrahim olmak inançlı bir yalnızlık ya da kendine sürgün bir göçebe olmak, yersiz-yurtsuz olmaktır? Karar anını bu denli güçlü ve derinden duyumsatan nedir?

Tanrı, İbrahim ve ailesi. İbrahim'i her ikisi ile bir arada tutan yalnızca koruduğu ancak hakkında hiçbir şey bilmediği bir 'giz'dir. İbrahim olmak, 'giz' için sessizliktir. Gizliliğin yeminidir. Bu nedenle, İbrahim'in İshak'a söyleyecek hiçbir şeyi yoktur. Artık söz olanaksızdır. Çünkü dolayımı olanaklı kılacak hiçbir şey yoktur. İbrahim'in görevi etiği kurtarmak için onu adamaktır. Sevgi için sevilenin adanmasıdır. Peki, ama neden? Etik neden kurtarılmalı, sevilen ne için adanmalı? Burada etik bir "giz etiği"dir. (Cameron 2007, 110) Özgürlük, sorumluluk, suç ve benzer tüm etik anlatılar evrenselin gerçekliği değil, mutlak olarak tek olmanın, eşsiz bir anın öyküsünü anlatır. Bireysel varoluşun tüm serüveni, gizin varlığı için özgür, onu korumak, ona bekçilik etmek için sorumlu ve onu açığa çıkarmak için günahkâr olmayı anlatır. Bu nedenle, bireysel varoluşun özgürlüğü ya da sorumluluğu eylemlerinin belirsizliğini anlatır. Eylemlerimizin belirsizliği gizin etiği olarak etiğin bizi karar anlarına taşıması ve karar anlarında aşılmasıdır. Kierkegaard için, karar varoluşsal bir kopuştur. Yitimli bireysel varoluşun kendi gizinde uyanışıdır. Bu giz, yitimliliğimizde parlayan sonsuzluğun asaletidir. Sonsuzluk karar anında zamanla kavuşumdadır. Karar düşüncelerin bizi sarmalayan kaba giysilerinden soyunmaktır. Tekdüzeliğin uyuşukluğundan uyandıran bir titremedir. Varoluş için bir tehdittir. Çünkü o, yeni bir *başlangıçtır*. (Kierkegaard 2007, 3-4) Derrida'nın eşsiz anlatımıyla *Mysterium tremendum*'dur. *Mysterium tremendum*, gizin ürkünçlüğünü anlatır. O, Tanrı'nın okşamasıdır. Ürküten ve titretendir ve her şey bu *titreme*[4] ile başlar. Biri neden titrer hiç kimse bilmez. Titreme bize gizin, bilinmeyenin armağanıdır. (Derrida 1995, 56) Bize usulca sevginin

sonsuzluğunda "kendini bırakma"[5]yı fısıldar. (Kierkegaard 1983, 37-38) Bu nedenle, "karar anı bir çılgınlıktır." (Kierkegaard 1983, 16-17) Tanrı önünde korkmak ve titremektir. Tanrı'da uyanıştır. Varoluşun dünyadaki göçebeliğini, kökensel bir oluşum olduğunu anlama anıdır. (Kierkegaard 1983, 41) İnanç bu oluşumun tek gerçekliği olan bir açıklığı imler. Karar anı ibrahim'in inancında asılı kalmaya ve etiğin ayartıcılığına direnmeye sıçramasıdır. Bu bağlamda, karar anı varoluşun kökensel acısına katlanma anıdır. "Kierkegaard için, baştan çıkartılmaya dayanan, kendi varoluşu ile kutsanır." (Carlisle 2005, 124) İbrahim olmak, "bunu yalnızca ben kendim yaptım" diyebilmektir. (Kierkegaard 1983, 48)

Gizin etiğinde bireysel varoluşun hakikati zaferler kazanmış, gururlu ve kendinden emin bir hakikat olamaz. İbrahim'in hakikati kendini inancın uyanışında inanç için bırakmaktır. Bu nedenle, burada hakikat daima yenilgiye mahkûm bir hakikat olabilir. O, mutlak uyumsuzluktur ve bu nedenle varoluşun paradoksudur. (Taylor 1977, 307) Çünkü onun ne bir başı ne de belli bir sonu vardır. Ne sonucu ne de nedeni ile nitelendirilemez. Varoluşun kökeni daha önce irdelendiği gibi özgürlük kaygısı ise bu durumda özgürlüğün hakikati kendini daima bir paradoks olarak açımlar. İbrahim olmanın olanaksızlığı paradoksun sahiplenilemez ve çözülemez olmasında köklenir. Özgürlüğün paradoksal olmasının anlamı nedir? Ne İbrahim'i *Moriah*'a götürür ve orada *Moriah*'ta yalnız bırakır? İnanç eğer bireysel varoluşun açıklığı ise onu bu açıklıkta tutan ve koruyan nedir? "Benim inancım var diyemem, bu cesaret bende yok. Tanrı'yı küçük sıkıntılarımla yoramam. Ayrıntılar beni hiç ilgilendirmiyor. Ben yalnızca sevgimle ışıldıyorum ve onun el değmemiş ışığını korumakla." (Kierkegaard 1983, 34) Kierkegaard'ın sözleri hakikatin iki yakasını betimler. Bunlardan biri inançtır; diğeri sevgidir. İnanç bir gizdir. İnsan ona asla ulaşamaz. Diğer yandan her şeyi açığa çıkaran da bu gizin kendisidir. Bu nedenle, bireysel varoluşun özgürlüğünün kökeni ondan başka bir şey olamaz. Ancak bilinemez, ulaşılamaz, daima önde olan inanç kendini bir biçimde bireysel varoluşta gösterebilir. İnancın bizdeki bu görüntüsünün tek bir adı vardır: Tutkulu bir *sevgi*. Sevginin kökeni ise öncelikle Tanrı'nın bizi sevdiğine inanmaktır.

Özgürlük *Paradoksu*: Tanrı'nın *Kıskanç* Sevgisi

Kierkegaard sevginin hakikatini bireysel varoluşun ayrımında temellendirir. Bu bağlamda, sevgi ve özgürlük arasında kökensel bir ilişki bulunur. Seven kendini özgürlükte açığa çıkarır ve yalnızca özgür olan sevebilir. Bu nedenle, sevgi açığa çıkaran bir güçtür. Kendi olmanın olanaksız olanaklarını açar. Sevgi, diğer yandan varoluşun *kinesis*'idir. (Kierkegaard 1962, 90-91) *Kinesis* olarak sevgi daima özgürlük olarak açığa çıkar. Sevgi ve özgürlük arasındaki bu kökensel ilişki hem bireysel varoluşun onda kendine ayrılmasını hem de bu ayrımda kesintisiz bir genişlemeyi anlatır. Kierkeggard için bu genişleme içsel bir alanın açığa çıkmasıdır. İçsel alanın genişlemesindeki kesintisizliği anlatabilecek

tek kavram tutku[6]dur. Dolayısıyla sevginin özgürlük olarak açığa çıkması tutkunun belirsiz acısı ve bitimsizliğinde olanaklıdır. İbrahim'in yalnızlığı ona tek bir şey söyler: "Benim, İbrahim, biraz kül, biraz duman. *Genesis 18.27*" (Genesis 1995, 16) Tutkunun sonsuz ateşinde İbrahim olmak, varoluşun *yitimselliğidir*. Varoluşu kökensel yitimselliği için uyandırabilecek tek şey Tanrı'nın sözüdür. Çünkü *Augustinus*'ta rastlandığı ve *Johannes Climacus*'ta yeni bir anlatı bulduğu gibi "Tanrı ne söylemişse eksik söylemiştir." (Augustinus 2008, 9-10) Bu nedenle, Tanrı'nın sözü günahı olanaklı kılar. Ancak bu olanağı gerçekleştiren günahkâr olur. (Carlisle 2005, 125) Tanrı'ya açılan yolun inanç ve sevgi yolu olmasının anlamı tam da burada gizlenmektedir. (Kierkegaard 1983, 37) İnanarak sevmekle insan, tutkunun bitimsizliğinde tutunur.

Yalnızca sevgi bizi özgürleştirebilir. Bir diğerini sevmek ve bu yolla Tanrı'nın sevgisi için açık olmak. Kierkegaard için, sevgi, Tanrı'nın acısını, tutkusunu kabul etmektir. (Kierkegaard 1983, 101) Bu nedenle, Tanrı'nın sevgisi en büyük, en güçlü ve en tutkulu olandır. Tanrı sevgisinin bu sonsuz derinliğinde ne vardır; ne de yoktur. O, daima yeniden oluşmakta olandır. Hakikat Tanrı'nın sevgisine açık olabilmek; bu sevginin açıklığında kalabilmenin anlarından oluşur. Bu nedenle, Kierkegaard'ın hakikati yeni anları olanaklı kılan geleceğin hakikatidir. İnsan, yalnızca inanarak bu hakikate katılabilir ve kendi gizi ile anlık buluşmalar yakalayabilir. Bu buluşmalar, inanç sıçramalarında köklenir. Çünkü biri her şeyi geride bırakarak tıpkı İbrahim gibi inançta asılı kalmaya sıçrayabilir. Sıçrama kökensel olarak yeryüzüne ait olmaktır. Yükselmek ve ardından yeniden düşmektir ya da yeniden düşebilmek için yükselmektir. Bu nedenle, sıçrama bir "an"lıktır. (Kierkegaard 2009, 124) O, bir özgürlük kategorisidir. Tanrı'nın ulaşılamaz, sahiplenilemez sevgisine katılmakla insan inancında sevginin açtığı yeni günahlara tanık olur ve kendini günahkârlığın bitimsizliğinde duyumsar. Bu, bireysel varoluşun en kökensel *umutsuzluğudur*.[7] Ölüm bile bu umutsuzluğu aşamaz. O bile bir kurtuluş değildir. Ölüm ancak en kökensel sıçrama olabilir. (Kierkegaard 1941, 7, 15)

Tanrı'nın sözü, onun sevgisidir. İbrahim'in bu sözü duyması ile başlayan inançlı gezginliği sevginin denizinde yeniden çiçek açmak içindir. Varoluşun günah çiçekleri Tanrı'nın daima sevileni kendisi için adamayı isteyen sevgisinde açar. Derrida, sevilenin adanmasında köklenen bu sevgiyi "Tanrı'nın kıskançlığı" olarak çözümler. (Derrida 1995, 64) Bu nedenle, Tanrı mutlak olarak varoluşun sevgisini geri isteyendir. Onu sevgisini geri vermeye çağırandır. Tanrı'nın sevgisinin kıskançlığı alegorisi bize bu sevginin *kinetik* ve bireysel varoluşu yeniden açığa çıkaran bir doğası olduğunu anlatır. (Kierkegaard 1962, 38)

İbrahim, kendi kurtuluşunu korku ve titreme ile açığa çıkarmanın paradoksudur. Burada "tutkuyla sevmek onun yaşamının tek *primus motor*'udur." (Carlisle 2005, 93) Acı ve inançla sevmek. Hem ulaşamayacağını bilmek hem de ona ait olmayı istemek. Bu, varolmanın

paradoksudur. Sevilenin daima yeniden yitirilmesi, İbrahim'in acısında ve tutkusunda anlatısallaşandır. İbrahim'in inandığı tek bir şey vardır: Tanrı onu sevmektedir. Günahkârlığın içsel açılımını olanaklı kılan bu sevgidir. (Kierkegaard 1941, 108-109) Bu nedenle, günahın özgürlüğü ya da özgürlüğün mutlak anlamda günahkâr olmasını tek tek günahlarla anlatmak olanaksızdır. Kierkegaard bunu, "günahta kalmanın sürdürülmesi" olarak açıklığa kavuşturur. (Kierkegaard 1941, 120-121) Günah başlayan ve biten bir eylem değildir. Onun değeri ne başında ne de sonundadır. Günahın kendi-değeri günahtan kurtulamıyor olmaktır. *Raskolnikov*'un acısının, kaygısının kökeni günahın sürekliliği için yerinde bir örnektir. *Raskolnikov*'un özgürlüğünü biçimlendiren ne eylemi, ne eyleminin iyi ya da kötü bir eğilimden doğmuş olmasıdır; ancak günahında asılı kalmasıdır. Burada, bir eylemi seçmek ya da seçmemek değil eyleminde mutlak olarak kendini seçmeyi seçmek esastır. Çünkü Tanrı ertelemeyi sevmez. Şimdinin kutsanmışlığı (*kairos*), onun daima kurtuluşun anı olmasıdır. Tanrı iyi yönelimlerden çok güçlü bir bağlılığı sever. Bu bağlılık insanın daima yeni bir kendinin açığa çıkması için kendini ve her şeyi adamasıdır. Bu nedenle, insan Tanrı'nın önünde ve onun için daima yeniden karar vermelidir. Kalpte yanan tutku ateşiyle yeniden riske atmalıdır kendini. Eğer eksikliklerinden utanıyorsa gözlerini Tanrı'ya dikmelidir; diğer insanlara değil. O zaman tüm zayıflığı onu terk edecektir. (Kierkegaard 2007, 7-8) İnsan sevebilmelidir. Tanrının sevgisini severcesine sevebilmelidir. Sevgisini daha da derinleştirebilmek adına inancında dönüşebilmelidir. Ölebilmelidir ve küllerinden yeniden yeni tutku ateşleri yakabilmelidir insan. Cesur olduğu kadar alçakgönüllü, ahlaklı olduğu kadar ahlaksız, doğru olduğu kadar yanlış da olabilmelidir. Yaşamının bitimsiz ama yitimli *kinesis*'i adına uyumsuzluğun hakikati için savaşabilmeli ve yenilebilmelidir. Çünkü inancı ona düşlerinde tek bir şey söyler: Tanrı onu sevmektedir.

Sonuç

Ölü bir Tanrı değil, bizim için yepyeni olanakları, fırsatları olanaklı kılan ve kendisi kökensel olanaksızlık olan bir Tanrı'yı düşlemek. Özgürlük ve sevgide açılan inancın tutkulu yolunda asılı kalmak. Günahkâr ya da İbrahim olmak. Çağımızda kim inançta asılı kalmaya gönüllü olabilir? Kim günahının riskine atılabilir? Kim özgürlüğün kökensel paradoksunda karanlık bir düş görebilir? Düşlerin yalnızlığında kim İbrahim'i anlayabilir? Hiç kimse. Çağın ruhu buna izin vermiyor. İçinde bulunduğumuz çağ bize herhangi bir durumda duraksama, zamanın aceleci ve daima meşgul anlarına ara verme olanağı tanımıyor ki. Bu çağ, İbrahim olmak değil, onu az da olsa anlayabilme olanaklılığından bile yoksundur. Burada hiç kimse inançta her şeye ara veremez. Modern çağın tüm olanakları aşılıp geçilmek, sonlandırılmak içindir. O, başı ve sonu olmayan yeni başlangıçlara katlanamaz. O, tutkuyu, acıyı, aşkı yitirmiştir. Tanrı'nın gizi ve kutsallığından yoksundur. Bu nedenle, onda birinin Tanrı önünde kendi olması, inancını göstermesi olanaksızdır.

Modern çağın erdemleri yoktur. Çünkü Antik Yunan'ın *arete*'si birinin kendi olabilirliğini, kendi olmasını belirleyebilecek olanaklarını anlatır. Bu çağda birinin kendi olması, kendi yaşamını yaşaması ya da varoluşun asaletli gerilimini duyumsaması kökenini yitirmiştir. Bir yitim, yoksunluk, olanaksızlık çağı olarak bu çağ bize her şeyi bir arada görme ya da bir yerde duraksama, ara verme olanağını tanıyamaz. Gizin, kutsalın tutkulu ateşi tarafından terk edilmiştir. İnsan daima kendinden kaçmaktadır. Çünkü en geniş anlamıyla ne yapabileceğini sorgulamak onu daima ürkütür. Tüm bunların kökeninde tek bir şey vardır: Sevginin, onun zorlu, sabırlı, katlanılan, acı ve tutkuyla, sevgi için sevileni adamaların inancıyla örüntülü yolunun yitimi. Kierkegaard'ın sözleri sevginin hakikatini ya da hakikatin sevgisini şöyle anlatır: "Her şey sevgide sonlanır. İnsanlığın üç mucizesi vardır: İnanç, umut ve sevgi. Ancak bunlardan en büyüğü sevgidir. Sevginin yolunda ne düşülür ne de duraklanır ve insan kendi yolunda yeterince olgunlaşmadan sevginin yolu ona asla açılmaz." (Kierkegaard 1962, 35) Benim sonsuz mutluluğum... Bu hakikatin bende olmasıdır. O, en başından beri benimledir; ben bunu hiç bilmeyecek olsam bile. (Kierkegaard 1962, 44-45)

Araş. Gör. Dr. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü

Notlar:

1 Kierkegaard için, masumiyet doğrudanlığı imler. Mantık için doğrudanlık ne ise, etik için masumiyet odur. Ancak mantıkta doğrudanlığın ortadan kalkması mantıksal bir gerçekliktir. Etik için masumiyetin ortadan kalkışı etiğin dışına çıkmayı gerektirir ve bu nedenle, etik-olmayandır. Çünkü etik bize böylebir durumda şunu unutmayı yasaklar: Masumiyeti ortadan kaldırabilecek tek şey suçtur. Bu nedenle masumiyetin yokluğu, özgürlüğün yitimidir. Buradan çıkarılacak sonuç, masumiyetin günahla koşullanmış olduğudur. Masumiyeti daima yeniden açığa çıkaran günahın döngüselliğidir. Günahın döngüselliğinde masumiyet bir arada-olma durumudur. O, hem yitik bir görüngüdür; hem de günahın yinelenen yeniliğidir. (Cameron 2007, 97-98)

2 Derrida burada, *kurban etmek* sözcüğünün İbranice "korban" anlamına gelmediğini irdeler. Kurban etmek tek, eşsiz, en kıymetlinin ölümüdür. Kurban kutsanandır. (Derrida 1995, 59)

3 Kierkegaard insan varoluşunun dünyadaki oluşumsallığını *estetik*, *etik* ve ve *dinsel* olmak üzere üç *helezonik* (ilerleyen, gelişen bir süreç değil, her bir alan da diğerlerinin olanaklılığını koruyor demektir bu) varoluş alanında açımlar. (Kierkegaard 1983, 93, 100, 101) Harry S. Broudy'e göre, Kierkegaard bu varoluş alanlarını görüngübilimsel olarak çözümlemiştir. Bunlardan estetik varoluş alanı, insanın somut verili varlığını, belli bir şey olarak varolmasını anlatır. Refleksiyondan öncedir. İçgüdü ve arzular belirleyicidir. Esas olan alıcı olmaktır ve bu nedenle edilgin bir alanın

açılımıdır. Verili bir kendi ile alılmayıcı olmak bakımından bir ilişki vardır. Refleksiyon bizi estetik varoluş alanının çeşitliliklerini ayırt etme ilkesine götürür. Etik varoluş alanı seçme ilkesinde köklenir. Varoluş öncelikle seçim yaparak karar anına hazırlanabilir. Karar anı dinsel alan ve dolayısıyla inançla inanca sıçramaktır. (Broudy 1941, 294-312)

4 *Tremo, tremeo, tromas, tremendus, tremendum*. Derrida sözcüğün kökenbilimsel bir çözümlemesini yapıyor ve *titremeyi* Latince kökeni ile birlikte ele alıyor. (Derrida 1995, 55)

5 *Resignation*, yitimli dünyanın sonsuz olanın sevilebilmesi için bir kenara bırakılmasıdır. İnanç Tanrı'nın sevgisine hazır olmak ve yitimli olanı onun armağanı olarak almaktır. (Kierkegaard 1983, 37-38)

6 Danca *Lidenskab* (passion, tutku), *lide* (to suffer, acı ve etkilenmişlik) kökünden geliyor. (Kierkegaard 1983, 46, 193)

7 Kierkegaard, umutsuzluğun üç biçiminden söz eder. Bunlar, henüz kendinin bilincinde olmamanın umutsuzluğu, kendi olmayı istememenin umutsuzluğu ve kendi olmayı istemenin umutsuzluğudur. Bunlardan varoluş için en kökensel olan en sonuncusudur. (Kierkegaard 1941, 9-11)

Kaynakça:

Kierkegaard'ın Yapıtları

Kierkegaard, Soren

The Sickness Unto Death (Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong *with Introduction and notes*), UK: Princeton University Press, 1941

Philosophical Fragments, (Originally Translated and Introduced by David Swenson, New Introduction and Commentary by Niels Thulstrup), USA: Princeton University Press, 1962

The Concept of Anxiety A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin (Edited and Translated with Introduction by Reidar Thomte in collaboration with Albert B. Anderson), UK: Princeton University Press,1980

Fear and Trembling and Repetition (Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong *with Introduction and notes*), UK: Princeton University Press, 1983

Kierkegaard: Concluding Unscientific Postcript (Edited by Alastair Hannay), UK: Cambridge University Press, 2009

Diğer Kaynaklar

Broudy, Harry S. , *Kierkegaard's Levels of Existence*, **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol.1, No.3 (Mar. , 1941), 294-312

Taylor, Mark C. , *Journeys to Moriah Hegel Vs. Kierkegaard*, **The Harvard Theological Review**, Vol.70, No.3/4 (Jul-Oct. 1977), USA: Cambridge University Press, 305-326

Derrida, Jacques, **The Gift of Death**, (Translated by David Wills), USA: University of Chicago Press, 1995

The Book of Genesis Chapters 18-50, (Translation and Commentary Victor P. Hamilton), USA: Wm. B. Eerdmans Publishin Co. , 1995

Vries, Hent de, **Religion and Violence Philosophical Perspectives From Kant to Derrida**, USA: The Johns Hopkins University Press, 2002

Plato, **Phaedrus**, (Translated with an Introduction and Notes by Christopher Rowe), UK: Penguin Classics, 2005

Carlisle, Clare, **Kierkegaard's Philosophy of Becoming Movements and Positions**, NY: State University of New York Press, 2005

Howland, Jacob, **Kierkegaard and Socrates a Study in Philosophy and Faith**, NY: Cambridge University Press, 2006

Cameron, Ed, *The Ethical Paradox in Kierkegaard's Concept of Anxiety*, **Colloquy Text Theory Critique 13(2007)**, Monash University, 93-113

St. Augustine, **Confessions** (Translated with an Introduction and Notes by Henry Chadwick), NY: Oxford University Press, 2008.

Kierkegaard ve Kojeve Dolayımında Hegel'in Tarih Anlayışında "İnsan"ın Konumu

Gülçin Ayıtgu

Bugün yaşanan dünya problemleri karşısında "adalet", "eşitlik", "özgürlük" gibi değerlere sahip çıkarak daha "insanca" bir gelecek adına verilen mücadeleler, genellikle insanların tarihsel sürecin değişimi noktasında öneme sahip olmadıkları, sürecin salt belirli iktidarlar tarafından değiştirilebileceği düşüncesinden yola çıkılarak "anlamsız" sayılabilmektedir. Bu durum "tarihsel süreç"in kendisinin, şimdinin geçmişle ilişkisiyle oluşturduğu geleceğe dair olanakların yok sayılmasıdır. Bu bağlamda bu çalışmada, tarihin ilerlemesi probleminin insanla ilişkisiyle ele alınmasının ve Hegel'in incelenmesinin nedeni de, Hegel'in "tarih", "ilerleme", "tanınma" kavramlarının içeriğini geliştirmesi ve tarihsel olgularla çağa hakim düşünceler arasındaki ilişkinin ne olduğu problemini ortaya koymasıdır.

Hegel'in tarihsel süreçle insan arasında kurduğu ilişkiye dair farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Kierkegaard Hegel'in insanı unuttuğunu ilan ederken Kojeve Hegel'in felsefi antropoloji oluşturduğunu belirtmiştir. Bu çalışmada özel olarak bu birbirinden zıt değerlendirmelerin yapılabilme olanakları da Hegel'in felsefi sistemi göz önünde bulundurularak incelenmeye çalışılacaktır.

İnsan, Hegel'in kurduğu sarmal görünümündeki sistemin bir parçasıdır. Kojeve'in ve Kierkegaard'ın Hegel'in insan görüşüne dair değerlendirmeleri, sarmalın içerisinde insanın nerede, nasıl bulunduğuyla ilgilidir. Kierkegaard Hegel'in tinin ilerleyişiyle kişinin seçimleri ve eylemleri arasında kurduğu ilişkinin, kişinin seçim yapabilme ve dolayısıyla kendisini gerçekleştirebilme olanağını yoksaydığını belirtir. Kojeve ise tinin ilerlemesiyle Hegel'in insanın tarihteki ilerlemesini kastettiğini vurgulayarak, tarihin ilerlemesine duyduğu güvenle birlikte, Hegel'in bilinçler arasında olduğunu belirttiği "tanınma" mücadelesini Hegel'in sisteminin tümüne yayarak, tinin ilerleyişini yalnızca maddi sürecin gelişimi olarak görmüştür ve bu yüzden Kojeve'e göre Hegel insanı unutmamıştır, tam aksine onu tarihsel gelişimin merkezine oturtmuştur.

Hegel'de tinin ilerleyişi ve kişilerin yaşamları arasında doğrudan bir ilişki vardır. Buradaki problem insanın içinde yer aldığı bu tinsel süreç tarafından nasıl belirlendiği ve sürecin kendisini nasıl belirleyebildiğidir. Bu sorulara verilecek yanıtlar, mantıksal ve akılsal bir gelişime sahip olan tarihsel süreçle, bu süreç içerisindeki insanın konumunu değerlendirebilmemizi sağlayacaktır.

Sonuç olarak bu çalışmada Hegel'in bir yandan çağın değişimini ilan

ederken, diğer yandan değişimi bir sarmal içerisinde idenin kendisinin açılımı olarak göstermesinin, tarihsel süreçte insanın eylemlerinin, tarihsel olguların yerini nasıl belirlediği, Kojeve ve Kierkegaard'ın değerlendirmeleri göz önünde bulundurularak incelenecektir.

I.Hegel'in sistemi ve tarih görüşü

Tarihte insanın nerede ve nasıl bulunduğu sorusuna vereceğimiz yanıt "tarih", "insan" kavramlarının içeriğini belirlemekle birlikte, insanların tarihsel süreci değiştirip değiştiremeyecekleri problemine de bir yanıt niteliğindedir. Bu soru bağlamında Hegel'in sistemine kısaca değinecek olursak: Hegel akıl, tarih, dünya, insan, doğa, kültür arasında kurduğu ilişkilerde, bunları karşıt olarak görmek yerine, bir bütün olarak kavramamız gerektiğini belirterek, bütünsel kavrayışın yöntemini göstermeye çalışmıştır. Buradaki bütünle kastedilen bilincin gelişiminin yani tarihin ilerlemesinin bilgisidir. Çatışma ve devinimin olduğu tarihsel sürece dair bilgimiz, Hegel'de kapalı bir sistem oluşturmakla birlikte aslında "oluş"u, dinamik bir süreci anlatır ve bu sürecin gelişim yasası da diyalektiktir. Diyalektik, içkin bir harekettir ve o hem özne hem de nesne olan gerçekliğin kendine özgü gelişimidir. Dolayısıyla diyalektik dışarıdaki nesneyi ele almak için kullanılan bir yöntem değildir, şeylerin birbirini olumsuzlamasıyla da sürekli bir gelişime ve değişime işaret eder. Buradaki gelişimde varolan, kapsayıp aşma ilişkisini de tarihin ilerleyişinde yani tinin gelişiminde daha net görebiliriz.

Hegel'e göre "tin" kendisi üzerine düşünebilendir ve dinamiktir. Kendi içerisinde bir ilişkiler bütünü olan tinin tözü de özgürlüktür. Tinin kendisini gerçekleştirmesini Hegel şuna benzetir: "Nasıl ki, bir ağacın tüm doğasını, verdiği meyvenin tadını, biçimini, o ağacın tohumu kendi içinde taşıyorsa; tinin ilk adımları da, tüm tarihi ustaca yapmaya koyulurlar" (Hegel 2006: 168). Merkezi kendinde olan tin, kendisini gerçekleştirirken kendi dolaysızlığını aşarak yine kendisine dönmektedir. "Öyleyse dünya-tarihinin amacı tinin aslında olduğu şeyin bilgisine varması, bu bilgiyi nesnel kılması, varolan bir dünyada gerçekleştirmesi, kendini nesnel olarak meydana getirmesidir" (Hegel 2003: 78). Bu ilerleyişte tinin amacı kendi ereği olan özgürlüğe ulaşabilmektir.

Bu sarmal şeklindeki ilerleyişte insan, tinin ereği doğrultusunda özgürlük için eyleyebilen, tümel olanla ilişki kurabilen ve kendisinin bilincine varabilen bir varlık olmasının yanı sıra kendi bireysel, doğal ihtiyaçları için mücadele eden de bir varlıktır. Bu durum kişide birtakım çelişkilere yol açmaktadır ve bu çelişkiler tek tek kişilerin bunların karşısında "tinsel" olanı seçmeleriyle çözülebilecek problemler değildirler. Bunun tam anlamıyla aşılabilmesi için öznel ve nesnel istencin bir olacağı "tarihsel bir süreç" olacaktır.

Tinin kendisini gerçekleştirmesinde özbilinç ve dolayısıyla insanın isteme ve bilme etkinliği önemli bir yere sahiptir. Hegel insanın kendi bilincinde

olan tek varlık olduğundan aynı zamanda özbilinç olduğunu belirtmiştir. Bu yüzden "özbilincin doğuşunu anlamak, insanın niçin ve nasıl 'Ben...' demeye başladığını anlamayı gerektirir" (Bumin 2005: 27). Bu anlamda Hegel insanı sadece akıl sahibi, düşünen bir varlık olarak görmez, onun için insan aynı zamanda bilen ve isteyen bir varlıktır. İnsan bu yetileri aracılığıyla kurduğu ilişkinin sonunda da özbilince ulaşmaktadır.

II. Hegel'in "tarih" ve "insan" görüşüne dair Kierkegaard'ın eleştirileri

Hegel'de bütünsel bir yanı olan "tin", Kierkegaard'da tek bir "ben" e dönüşmüştür. Kierkegaard'a göre insanın taşıdığı çelişkiler onun varoluşuna içkindir ve insan bu yönüyle kendi tinselliğini bilmektedir. Tin burada insandan bağımsız ya da insanı kapsayan niteliğinde değildir: "Tin ben'dir" (Kierkegaard 2007: 21). Buradaki tin tekliği ve dolayımsızlığı ifade eder. Bu teklik içindeki insan "ben"ine kendisi üzerine düşünerek ulaşabilir. İnsanın kendi içine dönememesi de insanın kendisiyle ilişki kuramaması dolayısıyla da kendisini unutmasıdır. Bir sistem düşüncesiyle insana yaklaşmak da Kierkegaard'a göre kişiyi unutmaktır. Çünkü felsefi sistemler varoluşu mutlaklıkla, genel yargılarla açıklama çabasındadırlar ve bu da kişinin en önemli özelliği olan seçim yapabilme yetisini bir kenara koymaktır.

Buradan da anlaşılacağı üzere Kierkegaard insanın varoluşsal dediği özelliklerinden yola çıkarak felsefesini oluşturmaya çalışır ve tek insanı, kişiyi yoksaydığını düşündüğü sistem düşüncesini ve dolayısıyla Hegel'i karşısına alır.

Kierkegaard Hegel'den farklı olarak yaşamdaki ilerlemeyi tek kişinin seçimleri üzerinden açıklar. Çünkü yaşam ya da hakikat dediğimiz şeyler bir mutlaklığa ya da nesnelliğe sahip değildirler, onlar kişinin içselliğiyle, seçimleriyle, çelişkileriyle ilgilidir. Bu seçimlerse Kierkegaard'da iki sonlu şey arasında değil, sonsuzluğa dair yapılırlar ve insanın yaşamında da niteliksel bir sıçramayı ifade ederler. Hegel ise ilerlemenin kendisini kişide ya da onun seçimlerinde görmez.Çünkü ilerleme tarihsel sürece içkindir, insan da bu sürecin bir parçasıdır. Bu durum Kierkegaard'ın iddia ettiğinin aksine Hegel'in kişinin tutkularını ve isteklerini yoksaydığı anlamına gelmez, çünkü Hegel'e göre kişinin tutkuları, istekleri tinin kendisini gerçekleştirmesinin önemli araçlarıdır, bu anlamda Hegel'in felsefi sisteminin kişinin bu özelliklerini yoksaydığını değil sadece sisteminin merkezine koymadığını söyleyebiliriz. Ayrıca Hegel'in de belirttiği gibi kişilerin istemeleri olmaksızın eyleme geçme de olmayacağından burada kişinin tinin ilerleyişine boyun eğen değil, onun içerisinde etkin olan bir varlık olduğunu da görebiliriz.

Kierkegaard için ise Hegel'in belirttiği tinsel süreçteki insanın çelişkileri Hegel tarafından sistemin içerisinde diyalektikle çözümlenmeye çalışılır ve bu da çelişkilerin kendisinden kaçarak kurgusal ve soyut olana

sığınmaktır. Bu aynı zamanda kişinin tek tek deneyimlerini dışlamak anlamına gelir.

Hegel tek tek deneyimlerden ziyade kişinin ve tarihin ussallığıyla ulaşılacak gerçeklik arasında ilişki kurmuştur. İnsan bir anlamda öznel olanla nesnel olanın biraradalığını gösterir. Bu yüzden de kişisel istekler üzerinden yapılan seçimler, Hegel'e göre, insanı ne hakikate ne de özgürlüğe ulaştırır. Kierkegaard ise tam tersine insanın kendi seçimiyle hakikate ve özgürlüğe kavuşacağını belirtir. Özgürlük bu anlamda Kierkegaard'da, Hegel'in tam tersi olarak öznellik taşımaktadır.

Kierkegaard'a göre özgürlük bireyin kendi içine bakmasıyla gerçekleşen niteliksel bir sıçramadır: "Özgürlük, olanağın kaygısında, olanağın hiçliğinde ya da kaygının hiçliğinde kendisini kendisi için açığa çıkarır" (Kierkegaard, 2006, s. 72). Hegel'e göre ise özgürlüğün gerçekleşebilmesi için başlangıçta örtük olan bilincin özbilinç aşamasına gelmesi gerekir. Kierkegaard ise özgürlüğün bir birliktelik ya da öncelik sonralık gibi sürecin kendisine gönderme yapan ifadelerle ele alınmaması gerektiğini belirtir çünkü "özgürlük sonsuzdur ve hiçbir şeyden doğmaz" (Kierkegaard, 2006, s. 111).

Hegel bilincin gelişimi olarak da gördüğü tarihsel sürecin bilincine varılmasını önemser, bu da aslında geçmiş şimdi ve gelecek arasındaki bağın da farkındalığını gerektirir. Kierkegaard ise bu bağın ya da böyle bir tarih algısının önemsiz olduğunu belirtir. Çünkü "her neslin işi kendisine mahsustur, insan yok yere daha önceki ve sonrakilerin uğraştığı her şeyle ilgilenmek sıkıntısına düşmemelidir" (Kierkegaard 2006: XIX).

Burada bu karşılaştırmaları yapmamın sebebi ikisi arasında bir karşıtlık ilişkisi kurmaktan ziyade ikisinin insan, tarih ve yaşam kavramlarına dair farklı değerlendirmelerini gösterebilmektir. Hegel'in tarihsel öznesinin karşısında çelişkileri ve kaygısıyla kendi içerisine dönme çabası olan Kierkegaard'ın "tarihsiz" öznesini görmekteyiz. Kierkegaard insanlık tarihinden bağımsızlaştırdığı bu öznesini ortaya koyarken aslında o'nu sistem düşüncesinin soyutlamalarından kurtarmaya çalışmıştır ama yine de öznesini bir çelişkiler yumağının içerisine sıkıştırarak onu bir anlamda soyutlamalarla baş başa bırakmıştır. Bu yüzden bireyi tarihin bir kuklası ya da tarihten salt kendi içinde inancıyla, kendi ulaştığı hakikatiyle özgürleşebilecek bir varlık olarak görmek sonuç olarak insanın kültürel, siyasal bir varlık oluşunu en önemlisi de insanların içinde bulundukları tarihsel süreci değiştirebilecekleri gerçeğini göz ardı etmektir.

III. Kojeve'in Hegel'in "insan" görüşüne dair değerlendirmesi

Kierkegaard Hegel'in "insan"ı yoksaydığını belirtirken Kojeve, Hegel felsefesinin bir antropoloji olduğunu iddia ederek Hegel'i praksis bir çizgiye çekmiştir. Öyleki Kojeve'e göre Hegel, insanın dünyayı kendi

eyleminin bir ürünü olarak görmesi gerektiğini belirtmiştir ve Kojeve bu sonuca, Hegel' in "*Tinin Fenomenolojisi*" isimli yapıtını temele alarak ulaşmıştır.

Kojeve'e göre tarih, bütünsel bir yapıya sahiptir ve bu bütünsel yapıyı kavramak için öncelikli olarak onun malzemesini kavramak gerekir ve "bu malzeme, İnsanlardır" (Kojeve 2004: 35). Tarih de böylelikle insanların eylemlerinin toplamıdır ve insanlar tarihin gelişimine katılmaya yatkındırlar. Bu anlamda insan salt tarihin taşıyıcısı olan edilgin bir varlık olmaktan çok, içinde yaşanılan süreci gören, eleştiren ve geliştiren bir varlıktır.

Kojeve Hegel'in dünyadaki varoluşu açıklayan felsefesinin ortaya çıkışında ve ilerlemesinde ölüm kavramının önemli olduğunu belirtmektedir. Çünkü Kojeve'e göre Hegel felsefesinin merkezinde olumsuzlayan insan vardır ve olumsuzluk aynı zamanda insanın sonluluğunu da göstermektedir. İnsanın kendisinin bilincine varabilmesi için bu durumu kabullenmesi gerekmektedir. Bu anlamda Kojeve, insanın çalışma ve mücadelesinin yanı sıra kendi varoluşunun temelinde olan ölüm ve sonluluğunu da kavranması gerektiğini belirtir: "İnsan varlığının 'özerkliği' ya da özgürlüğü de, aynı şekilde, ölüme bağlıdır. Yani, bir varlığın 'özerk' olduğunu söylemek, onun ölümlü olduğunu söylemek demektir" (Kojeve 2004: 139). İnsanın ölümü kendinden kaynaklanmaktadır, bu yüzden de ölüm insanlaştırıcıdır. Bu nedenle "Hegel'e göre insan olmak, ölebilmek ve ölmeyi bilmek demektir. Demek ki, insanın gerçek (hakiki) varlığı, son çözümlemede, bilinçli fenomen olarak kendi ölümüdür" (Kojeve 2004: 156). Kojeve, Hegel'in insanın sonlu, ölümlü bir varlık olmasını ele alarak felsefesine antropolojik bir nitelik kazandırdığını belirtir. Çünkü ona göre böylelikle ölümden sonra yeni bir hayat düşüncesi de Hegel tarafından ortadan kaldırılmış olur. Burada ele alınan "insan, mutlak bir gücün çabasının sonucudur, bu gücün ta kendisidir; yani ete kemiğe bürünmüş Olumsuzluktur ya da Hegel'in dediği gibi 'olumsuz- ya da-olumsuzlayıcı antitedir'(das Negative)" (Kojeve 2004: 132). Yani insan olumsuz bir varlık olarak kavrandığı zaman doğal olandan ayrıştırılabilmektedir.

İnsanın hiçliğinin farkına varışı, onun ölümlü bir varlık olduğunu anlamasıyla gerçekleşir. Kojeve burada da Hegelci antropolojinin izlerini görmektedir. Bu temel "insanın, mekan içinde kendisiyle ebedi ve ezeli bir özdeşlik içinde olmayan, ama mekansal varlık içinde, bu varlığı olumsuzlayarak zaman olarak hiçleyen bir hiçlik olduğu fikridir" (Kojeve 2004: 53). Yani mekansal oluşum içindeyken hiçlik içerisinde olan bir insanın, sonrasında mücadele ve çalışmayla dönüşmesi ve burada insanın ölümlü olduğunu da bilmesidir. Bunu köle gerçekleştirmektedir ve Kojeve'e göre "daha 'ilk' mücadeleden başlayarak; köle, insansal gerçeklik konusunda bir sezgiye sahiptir" (Kojeve 2004: 53). Kölenin sahip olduğu bu sezgi de onu tarihin tamamlayıcısı kılar. Çünkü her şeyin ötesinde köle çalışan bir varlıktır ve Kojeve'e göre "çalışma, özgürlüğün ya da –daha doğrusu- özgürleşmenin de yolunu açacaktır" (Kojeve 2004: 54).

Hegel efendi ve köle diyalektiğiyle özbilincin oluşumunu bir süreç bağlamında efendinin ve kölenin bakış açılarından hareketle betimlemeye çalışmıştır. Bu süreçte iki taraf arasında kabul edilebilme uğruna bir mücadele vardır ve sonunda, taraflardan biri bu mücadeleden vazgeçerek diğerinin üstünlüğünü kabul etmektedir. Hegel'e göre efendi ve köle arasındaki bu diyalektik ilişki bir anlamda insanlık tarihine de hakimdir. Zaten "ilk insan yalnızca insan değildir; o ya bir köle ya da bir efendidir" (Hegel 2004b: 36).

Hegel'de efendi ve köle arasındaki ilişki tarihin ilerlemesinde savaşın, mücadelenin önemine işaret etmektedir. Ancak bu tanınma mücadelesi bilinçler arası bir mücadele olarak görülmektedir. Kojeve bu savaşımı "emekçi" köle ve efendi arasındaki savaşta somutlaştırarak, tarihi başlatanın ve ilerletenin bu mücadele olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Kojeve bu durumu "çalışma" kavramına atfettiği önemle birlikte, üretim ilişkileri üzerinden ezen ve ezilen arasındaki savaş olarak da görmektedir. Ancak Hegel'in belirttiği köle ve efendi arasındaki ilişki asıl olarak bilinçler arasındadır ve bu ilişkiden Hegel'in doğrudan tarihin ilerleticisi olarak ezen ve ezilen arasındaki ilişkiyi işaret ettiğini söyleyemeyiz. Buradaki sorun Kojeve'in tarihsel gelişimi üretim ilişkileri üzerinden ezen ve ezilen arasındaki mücadeleyle açıklaması değil, bu değerlendirmesini doğrudan Hegel'e dayandırmasıdır.

Kojeve Hegel'in tin kavramı ile tarihin ilerlemesi arasındaki ilişkiyi önemsizleştirerek ele almıştır. Kojeve'e göre Hegel, "tin"le insanı, "tinsellik"le de insanın tarihsel ve toplumsal bir varlık oluşunu kastetmektedir. Oysaki Hegel'e göre tin sonsuz bir güç olarak tarihin gelişimini belirleyen konumundadır ve tin aynı zamanda akıldır, düşüncedir. Tarihin gelişimi ve etrafımızdaki somut durumlar da bu aklın ya da tinin tasarımlarından oluşmaktadır. Dolayısıyla burada Hegel, düşüncenin gelişimi olarak tarihi önümüze koymaktadır ki, kendisi için de tarihin evreleri bilincin geçirmiş olduğu evrelerdir. Bu yüzden de Kojeve'in iddia ettiği gibi Hegel'in tinle doğrudan insanı kastettiğini söylemek pek yerinde gözükmemektedir.

Hegel insanın kendisinin bilincine vardığı özbilinç aşamasını bilinçler arası ilişkiyle açıklamıştır. Kojeve buradan yola çıkarak Hegel'in bilinçler arası ilişkiyi toplumsal açıdan ele aldığı sonucuna varmıştır ve bu sonuç Kojeve'e göre Hegel'in felsefesinin bir antropoloji olduğu noktasında da önemli bir dayanaktır. Çünkü Kojeve'e göre tarihe Hegel'in belirttiği anlamda bilinçler arası ilişkinin somutlaştığı yer olarak bakıldığında, tarih insanların eylemlerinin bir ürünü olmaktadır. Hegel'in insanı tarihsel süreç içerisinde toplumsal yanıyla birlikte ele aldığını söyleyebiliriz; ancak bunun felsefi bir antropoloji oluşturduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Hegel'e göre tarih sadece insanın eylemlerinin bir bütünü olarak görülemez. Tarihsel süreç tinin kendisini mantıksal bir düzlemde açmasıyla gerçekleşmektedir ve Hegel'in oluşturduğu bu mantıksal süreci dışlayarak onun tarih görüşünü ve insanın buradaki konumuna da

bakamayız. İnsan eylemlerin tarihsel süreci belirleyen başat öğe olmadığı bir felsefi sistemi de felsefi bir antropoloji olarak adlandırmak pek mümkün gözükmemektedir.

Sonuç Yerine

Sonuç olarak Kierkegaard'ın eleştirilerinin Kojeve'in ise Hegel'in felsefesine praksis bir yön kazandırma girişimlerinin felsefe tarihi açısından önemini kabul etmekle birlikte şunu belirtmek istiyorum ki: Hegel ne insanı unutmuştur ne de tam olarak felsefi bir antropoloji oluşturmuştur. Aslında o, yaşamı, insanı ve insanın etkinliklerini felsefenin alanına yerleştirebilmiştir. Ancak felsefesini başlangıç olarak kurgusal kılan da insan ve tarih arasındaki ilişkiye dair belirlenimlerinde pratik yönün eksik kalmasıdır. Bu yüzden Hegel'de tinin bir üst belirleyen olmamasına rağmen her şeyin bu tinsellik tarafından kuşatılmışlığı da zaman zaman, tarihsel olguları ve insanların eylemlerini birer araç olarak görmenin ötesine geçemeyen bir bakışın doğmasına neden olmaktadır. Ayrıca tinselliğin ön plana çıkartılarak maddi sürecin dışta bırakılması insanlık tarihinin de salt "bilinç"in gelişimi olarak görülmesini beraberinde getirmektedir;ama yine de Hegel'in kurduğu felsefe sistemiyle insanlara tarihin ilerlemesini anlatırken, bir taraftan da bu sürece dair bir bilincin de gelişmesine katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte Hegel'in tarihin bir hedefi ve bu yönde değişimi olduğuna dair düşünceleri de insanlık tarihini kendisine odak almaya çalışan felsefeler için ön açıcı olmuştur. Bu nedenle her ne kadar çağımız "tarihsellik", "bilinç" "değişim" gibi kavramları sevmese de bu kavramların tarihsel gelişimlerinden de çıkaracağımız sonuçlarla bugünümüze şekil veren zorunlu sınırları ve çağın olanaklarını yakalayabiliriz. Bu farkına varmışlıkla beraber de sihirli ya da mitsel bir tarih düşüncesinden sıyrılarak verili koşullar altında kendi tarihlerimizi yapan özneler oluruz ve eşitlik kardeşlik, özgürlük, değerlerini tarihsel düzleme, yaşamımıza oturtabiliriz.

Y. Lisans Öğr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, gayitgu@gmail.com.

Kaynakça

BUMİN, Tulin. *Hegel*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, (Üçüncü Basım), 2005.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Tarihte Akıl*, (çev. Önay Sözer) İstanbul: Kabalcı Yayınevi, (İkinci Basım) 2003.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Tinin Görüngübilimi*, (çev. Aziz Yardımlı) İstanbul: İdea Yayınevi, (İkinci Basım) 2004.

KIERKEGAARD, Soren. *Kaygı Kavramı*, (çev.Türker Armaner) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, (Üçüncü Basım), 2006.

KIERKEGAARD, Soren. Ölümcül Hastalık Umutsuzluk, (çev. M. Mukadder Yakupoğlu) Ankara: Doğu Batı Yayınlar, 2007.

KOJEVE, Alexandre. *Hegel Felsefesine Giriş*, (çev. Selahattin Hilav) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları(Üçüncü Basım), 2004.

ÖZLEM Doğan, ATEŞOĞLU Güçlü (Hazırlayan), *Tarih Felsefesi Seçme Metinler*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2006.

Schmitt's Theory of Public Law and His Conception of Basic Rights*

Cem Deveci and Mehmet Ruhi Demiray

Introduction

As one of the most discussed figures in the contemporary political theory, Carl Schmitt is usually refered as an irreconcilable opponent of liberalism and every idea associated with it. Indeed, Schmitt's image as a radical-critique of liberal ideas seems to be well applying to the polemical style of argumentation present in his most widely read treatises *The Concept of the Political* and *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. However, it should be always held in mind that these are the treatises focusing on the questions concerning the category of "the political", while Schmitt is primarily a theorist of public (or constitutional) law. Hence, his works such as *On the Three Types of the Juristic Thought*, *Constitutional Theory* and *Legality and Legitimacy*, whereby he presents and develops his conception of public law, are essential to a better understanding of Schmitt's positions concerning politics and the state as well as law. More precisely, in the light of the just referred works, Schmitt turns out to be a theorist following a much more fair-minded path of evaluation concerning liberal concepts and ideas such as the idea of basic rights.

This paper aims to shed a light into Schmitt as a more fair-minded theorist than he has usually been considered. At first, we will briefly sketch what we consider as the substantial-kernel of Schmitt's theory of public law (i.e. the theory of law and the state). Then, we will present his analysis of the significance of the basic rights for a modern-*Rechtsstaat* such as the Weimar Republic. It will be conceded that Schmittian theory can account of the significance of the basic rights in a consistent and even somehow impressive way. Yet, we will end up by noting a very serious price we will have to pay if we were to buy Schmitt's realist theory of law and the state without essential revisions. That is, we will note that Schmitt's account of the basic rights is still at odds with the idea of universal human rights which constitutes for most of us the fundamental principles of justice and legitimacy in the modern age.

Part I

In the "Preface" to *Political Theology*, Schmitt argues that "whereas the normativist in his distortion makes of law a mere mode of operation of a state bureaucracy, and the decisionist, focusing on the moment, always risk

of missing the stable content inherent in every great political movement, an isolated institutional thinking leads to the pluralism characteristic of a feudal- corporate growth that is devoid of sovereignty" (Schmitt, 2005:3). This statement, which defies pure-decisionalism as well as pure-normativism and pure-institutionalism, constitutes the basic proposition of Schmitt's realist theory of law which he calls "concrete-order-thinking". Hence, in his *On the Three Types of the Juristic Thought* where he elaborates the basic tenets of "concrete-order-thinking" in opposition to alternative schools of legal-political thought such as normativism, decisionalism and positivism, he expresses that law is neither norm, nor decision nor order if these were taken separately. Rather, law "is norm, as well as decision, and, above all, order" (Schmitt, 2004:50). That is, the infusion of these three elements consitutes distinguishing character of the domain of exprerience we call law and the state (i.e. the legal-order).

On the basis of the foregoing proposition, Schmitt elaborates his realist theory of law and the state in his *The Constitutional Theory*. In our view, the core-theoretical-substance suggested by this volumous work can be briefly stated as follows: a legal-order can never be divorced from the political relations of power. Any system of law is founded upon and sustained through the existence of the political power. More precisely, Schmitt insists, any state is founded upon a tripartite structure: 1) the establishment of a political entity; 2) the establishment of the constitution; and 3) the establishment of the constitutional laws. The first phase is the moment whereby a group of human beings acquires a collective identity through a demarcation from others: a "we" rises in opposition to "them". This moment is purely existential and defies any normativity in that there is no rational or universal basis for the justification of demarcation of a "we" in any particular, but not in another manner. The only thing one can say is this: the earthly conditions of human beings force upon them the necessity of demarking a "we" from "them" in any way, so as to achieve a condition of relative security. The second phase is the one whereby the nature of the form of the political collectivity is determined. The phrase "the nature of the form" designates here the fundamental values (or, the supreme criteria of legitimacy) and thus the substantial content of the unity called a political entity. This determination is realized in the form of a fundamental decision by a will that is taken to be as the representative of the unity. Again, the content of this decision defies any normativity, since this decision justifies itself existentially, i.e. solely by the virtue of the fact that it comes to existence as the decision of an actual will that is actually recognized as the representative of the political unity. Hence, this decision constitutes the very basis of all normativity that subsequently arises in the order of law. The third phase is the one whereby individual constitutional laws are produced. What is essential to underline in regard of this phase is: since this phase is founded upon the second one, no individual norm produced here can be in discord with the spirit of the political unity which is determined in the second phase . In line with this,

the sovereign always stands alive alongside the order of legality, so as to guard against deviations from the spirit of the constitution, which means the dissolution of the particular form of the political entity.

This tripartite structure is the core of Schmitt's realist perspective which he calls as "concrete order-thinking". For, this tripartite structure accounts for the fact that the domain of law cannot be separated but founded upon and continuously sustained by the domain of political power. It is true that, from the standpoint of Schmitt's theory, power is the foundational and essential component in the concrete order of the state. Yet, this neither means that Schmitt has distaste for law or normativity and wants to reduce them to the arbitrary operation of power relations. Of course, he does not reject the validity and virtue of law; quite reverse, he tries hard to distinguish law form the arbitrary operation of power: law is the collective power which operates consistently in the form of a unity, i.e. an order, by the virtue of fundamental-existential decisions which are taken at a prior and superior moment and cannot be negated in the subsequent moments.

Part II

One can argue that Schmitt's analysis of the significance of basic rights in the context of Weimar Republic, presented in *The Constitutional Theory*, encapsulates the substance of his realist vision of law and the state. In the beginning of his discussion on the basic rights as an essential component of modern-Rechtsstaat, Schmitt points out to a common mistake: that many authors find in the Magna Carta of 1215, the Habeas Corpus Act of 1679, and the Bill of Rights of 1688 the origin and the first declarations of the basic rights. Though the contents of legal regulations which these charts bring about are similar to the basic rights, Schmitt thinks, they should not be confused with the basic rights. For, these charts are no more than contractual and statutory regulations of the freedoms and privileges of aristocrats or majority of citizens in an already established constitutional order. That is, they represent mutual concessions between state authority, on the one part, and aristocrats or citizens, on the other part. They have arisen out as a result of the historical configuration of power relations within a state and brought about a change only in the operation of state-authority, not in the understanding of its nature and its end. On the other hand, the American Declaration of 1776 and the French Declaration of 1789 represent the true beginning of the history of the basic rights and modern-Rechtsstaat. For, these declarations posit individual freedoms, articulated as the basic rights, as the end of the state-authority and construct the constitutional form of a particular state on the basis of these freedoms. That is, these are the declarations of an existential-fundamental decision taken for the sake of the supremacy of individual freedoms in a particular state. In this vein, Schmitt sees in these declarations "the proclamation of a new state ethos" or the expression

of "the constitutive total purpose": "the establishment of principles on which the political unity rests and whose validity is recognized as the most important presupposition of the fact that this unity always produces and forms itself anew" (Schmitt, 2008:200).

As for the substantial content of the basic rights, Schmitt again points out the aforementioned declarations which cited freedom, private-property, security, right to resistance, and freedom of conscience as the basic rights. He then underlines that all these rights presuppose the existence of a sphere of private individual beyond the sphere of state authority. Only when such spheres of liberty for private individuals are recognized, the basic rights acquire some sense. Otherwise, they are inconceivable, as was the case in the ancient and medieval political communities where the idea of liberty sphere for private individual was absent. In line with this idea that the basic rights have their ground not in the sphere of state authority but in the private sphere, they are not conceived as something conferred upon individuals by the state, but something the state is obliged to recognize. They are prior and superior to the state; the latter recognizes them as given and protects them on this basis. Indeed, precisely because the state, i.e. the modern-Rechtsstaat, recognizes and protects these rights as given, its existence is seen as justified (Schmitt, 2008:202). This means that, in the structure of the modern-Rechtsstaat, the basic rights are something much more than constitutionally secured norms. For, they owe their status not to any statute or a standard of statutes or within the statutes, but to a principle on which all state-law is constructed: the principle of freedom . This principle indicates that the liberty sphere of private individual is essential while any intrusion to it by the state is in principle limited, definable and subject to review. Thus, the states can intrude upon these rights in some cases. Yet, such intrusions should be "only to a degree that is in principle definable and then only through a regulated procedure" (Schmitt, 2008:202). Moreover, these rights cannot be subjected to elimination and no law may be interpreted or applied in contradiction to them in a modern-Rechtsstaat, which remains consistent to its idea.

To sum up in simple terms, the basic rights, in a modern-bourgeois Rechtsstaat, are absolute rights since neither their guarantee nor their content result from the statutes. Rather, their principle is that there is nothing more important than freedom. Therefore, a basic right is not simply a legal entitlement that can enter into a balancing of interests with other entitlements. It is inviolable in the face of all legal entitlements. The basic rights are thus the fundamental distributional principle of the modern-Rechtsstaat; and any state limitation to individual freedom appears as an exception in such a state (Schmitt, 2008:204).

A second point Schmitt particularly emphasizes in regard of the basic rights is that they are "essentially rights of the free individual person" (Schmitt, 2008:203). More strictly, they are based on the proposition of

the man versus the state. Almost all of the classical rights counted under the basic rights are the rights of man as an isolated individual: freedom of conscience, personal liberty, private property, and inviolability of living quarters. Though some of the basic rights, such as freedom of speech, freedom of the press, freedom of religion, freedom of assembly and freedom of association, are the rights of the individual in connection with other individuals, they "must be considered genuine basic rights as long as the individual does not leave the nonpolitical condition of mere social relations" (Schmitt, 2008:203). In line with this, Schmitt suggests that the basic rights as individualistic liberty rights should be differentiated from three other basic categories of rights, namely political rights, social rights and rights of communities.

Firstly, political rights which, as Schmitt notices, take the form of democratic rights of state citizenship in the modern-Rechtsstaat, are quite different from the basic rights, primarily because they are based on the concept of the citizen living in and bound to a particular state, not on that of individual free person in the extra-state condition of freedom. All political rights as such designate a particular status determined inside a particular legal order. Thus, political rights, in opposition to genuine basic rights, are not principally unlimited liberties of all, but definite and therefore limited entitlements of some . Among such political rights in a modern-Rechtsstaat, Schmitt counts, "equality before law", "the right to petition", "the equal electoral and voting right", and "equal access to all public offices" (Schmitt, 2008:207).

Second, social rights which Schmitt calls "socialistic rights of the individual" are very different from the basic rights at several points. Such rights as exampled with "right to work", "right to social welfare and support", and "right to a guardian, training and instruction" are indeed entitlements of individuals to the positive services of the state. In opposition to principally unlimited liberties, any social right presupposes a duty in the form of a positive action on the part of the duty-holder who is responsible to the holder of the social right. Like political rights, they can have a meaning only within a particular constitutional context. That is, they can be, at best, constitutional guarantees, not supra-legal principles. In fact, one may even argue that, in the view of Schmitt, there is a contradiction between genuine basic rights and social rights in that while the former essentially bring about restrictions for the operation of the state authority, the latter lead to enlargement of the scope of the state authority in line with social demands.

Third, the rights of communities, which may be called as communitarian rights, are evidently dissimilar to the basic rights in that they negate the individualistic proposition of the basic rights. Moreover, communitarian rights are also in tension with the idea of modern-Rechtsstaat. For, the modern state is a total status, for which only the existence of individuals, not of any institution, can be taken as given. It rather renders relative

all other institutions within itself. Principally, the modern state "cannot recognize a status internal to its own that is inalterably prior and superior to it, and that, therefore, has a public law character with its rights equal to the state" (Schmitt, 2008:211). In line with this, when a church, for instance the Roman-Catholic Church, was recognized as having rights prior and above a particular state, this designated a mutual contract between the state and the church and the latter acquired a status not within the public law of the state but within the context of international law (Schmitt, 2008:212). For Schmitt, this was an awkward situation which was at odds with the sovereignty of the modern state. Thus, when one speaks of a right of family or religion within the context of a consistent modern-Rechtsstaat, this means not that these institutions have rights, but rather that they are protected constitutionally for the sake of individual members. Relevantly, much referred minority rights are nothing to do with the basic rights if they are to be understood as rights of a collectivity. For, either they are extensions of the basic rights in the form of guarantees of the freedom and equality of the individual members of a minority, or they are the recognition of a status to a particular collectivity within the context of international law, not that of a particular public law (Schmitt, 2008:212).

At the end of his discussion of the basic rights, Schmitt comments on their significance in the legal practice of the modern-Rechtsstaat. We have already mentioned that the fact that the basic rights are absolute does not mean that certain intrusions and limitations are completely excluded. In the face of the necessities arisen out of the real life, the state authorities are sometimes obliged to carry such intrusions and limitations. They thus decide and act upon "exceptions". However, these exceptions should come about only on the basis of statutes, whereby the term statute is understood as law in the Rechtsstaat sense having certain substantive properties, most of all the property of being a general norm. As we know, that the state authority should act on the basis of general norms is indeed the principle called the "legality of administration"; and, Schmitt notes, some thus argued that the meaning of the principle of the basic rights can be reduced to the principle of the legality of administration (Schmitt, 2008:216). However, he maintains, this reduction is improper at least at two major points. First, a reservation to a basic right may be brought about, in a Rechtsstaat, not by a simple act of the legislative body, but only when this act leads to a law having the properties of law in the sense of Rechtsstaat. Second, and much more important, the protection of individual freedom ensured by the basic rights does not exhaust itself in the requirement for a "statutory-basis". Rather, the basic rights as the essential component of the bourgeois-Rechtsstaat may, indeed, be modified but not completely eliminated even by the constitutional legislation. A complete elimination of personal freedom or the basic rights means the elimination of the constitution of the modern-Rechtsstaat, since they are not simply constitutional laws but the constitution in the

sense of fundamental-existential decisions. And, Schmitt argues, the elimination of the constitution cannot be the purpose of a constitutional revision. Therefore, the basic rights present a guarantee for individual liberty beyond the mere principle of the legality of administration and this guarantee binds the legislature as well as the administration and judiciary in a modern-Rechtsstaat.

Schmitt's foregoing arguments for the absolute status of the basic rights in a modern-Rechtsstaat implicates, in turn, a revision or correction in the conception of the Rechtsstaat. They provide the insight that the modern-Rechtsstaat designates something more than the restriction of the operation of the state power to existing general norms . Rather, the modern-Rechtsstaat is a political form which is founded upon a fundamental decision for individual liberty and the basic rights. The basic rights are the defining substance of this political form; they are the substantial end to which the political power serves. Thus, everything else, including the principle of legality (i.e. the principle of operation of state power through general norms), has a role which is subservient to this substantial end. Being more than a system of the restriction of power, hence, the modern-Rechtsstaat designates essentially a structure of power, in which the legality is respected only so far as it is beneficial for the end of the basic rights.

In this way, we have completed our review of Schmitt's account of the role of the basic rights in the Rechtsstaat. Thereby we are faced with a very interesting result: though Schmitt's account is objectionable in its restriction of the basic rights to negative-liberty-rights at the price of excluding social and even political rights, he achieves what liberal thinkers of legal-positivist strand could not. That is, he achieves to demonstrate that the basic rights are inviolable within the confines of the modern-Rechtsstaat. He can do this because he takes the basic rights not as norms of a higher status within the framework of the constitution, but conceives them as instancing a fundamental-existential decision taken by the constitution-making authority on behalf of the individual liberty. He can thus argue that the elimination of the basic rights is indeed the elimination of the constitution in a Rechtsstaat, which, in turn, means a revolution, i.e. a factual situation designating the dissolution of an existing order as a whole. That is to say, for Schmitt, you cannot negate the basic rights in a modern-Rechtsstaat without dissolving the constitutional order as a whole. Given the incapability of 20th century thinkers of liberal-positivist strand in grounding the inviolability of the basic rights, this seems to be a striking gift, by the strongest opponent of liberalism in the 20th century, to the proponents of the liberal idea of the basic rights.

Concluding Remarks

Hence, as far as *The Constitutional Theory* is concerned, Schmitt's argument is far from raising a rejection against the modern-*Rechtsstaat*

and its basic rights. When his arguments have a critical tone, their target is liberal *Rechtsstaat*-theories rather than the *Rechtsstaat* itself. He thinks that all liberal theories have been vested with the impossible aspiration of suppressing "the political", i.e. for effacing the element of power in law. This aspiration required the embracing of all within the political unity through remising any distinction between friend and enemy. Such an aspiration culminates, in turn, into nowhere but into the idea of neutral state, the relativized conception of the constitution and the functionalized view of law. This is why the Rationalism of the Enlightenment, which has never hesitated to assert and defend certain values as universal, has led, in the end, to the positivist-relativism in the 19th century. The latter explicitly offers a vision of the order of state as a mere formality of procedures and regulations which may be filled out with any content by competing parties so far as they make their manner of acts in accord with foregoing formalities. Schmitt's primary point against the positivist-relativism is that this is not an account of law and the state as a unity. No form of state, even the *Rechtsstaat*-form, can operate in actuality in this way. In his view, renouncing any substantial-political content for the order of state, in the name of neutrality and pluralism, bring about nothing less than the dissolution of the state as a unity. More precisely, such renunciation in the name of neutrality will bring about the possibility of the negation of the basic rights in a *Rechtsstaat*. This is because, a fully-neutral state, in which the constitution is completely relativized and law is completely functionalized, should have to open its doors to those who are inimical to the basic rights and who will thus close the doors to all others after they rise to the power.

Having argued that Schmitt can account for the inviolable status of the basic rights in a *Rechtsstaat* –without a normative defense of the principles of Rechtsstaat–, we should also note that the conception of the basic rights Schmitt embraces has obvious restraints if compared with the moral idea of human rights. In their content, the basic rights include only liberty-rights, not social rights and even not political rights. In their scope, the basic rights should be applied only to friendly-subjects of state; and thus all non-citizens should be necessarily considered as potential enemies, i.e. out of the scope of the basic rights. Yet, the peculiarity of Schmitt's conception of the basic rights goes beyond their restricted nature. For, the basic rights have always been considered as reflections of "natural rights" in the positive law. They have been thus considered as designating a pact between state authority and individuals. This pact is supposed to be based on the principle of "protection-thus-obedience": "if you protect my individual existence –i.e. my life, my liberty and my property– I will obey you". Schmitt replaces this familiar contractual conception of rights with a new conception based on a fundamental decision for personal liberty. This is, indeed, to dismiss the common and widespread conception of basic-human rights as institution-determining standards (i.e. as supra-institutional standards for the judgment of institutions themselves) in

favor of a peculiar conception of basic rights as institution-determined standards . In this way, the basic rights cease to designate the general reason for one's subjection to a particular political authority. Rather, in Schmitt, I, as an individual subject, should obey unconditionally to the political authority of the political entity with which I am identified, and have the basic rights only if the representative of the unity of my political entity has taken a fundamental decision on behalf of them. Hence, he transforms the concept of the basic rights from being general conditions of individuals' subjection to a political authority into being substantial core of the particular form of collective life in a particular political entity, i.e. in a bourgeois-*Rechtsstaat*.

METU, Deparment of Political Science and Public Administration, demiray@metu.edu.tr - dcem@metu.edu.tr.

Notes:

[*] This paper is, to a certain extent, extracted from the PhD dissertation written by Mehmet Ruhi Demiray under the supervision of Cem Deveci. The dissertation was published under the title of "The Integral View of Law, the State, and Human Rights: Comparing Hans Kelsen's Positivism, Carl Schmitt's Realism, and Otfried Höffe's Rationalism" by Verlag Dr. Müller Publishing House in Saarbrücken.

Bibliography

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. trans. by G. Schwab, University of Chicago Press, 1996.

Schmitt, Carl. *On the Three Types of the Juristic Thought*, trans. by J. W. Bendersky, Connecticut: Praeger Publishers, 2004.

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. by G. Schwab, University of Chicago Press, 2005.

Schmitt, Carl. *Legality and Legitimacy*, trans. by Jeffrey Seitzer, London: Duke University Press, 2007.

Schmitt, Carl. *Constitutional Theory*, trans. by Jeffrey Seitzer, London: Duke University Press, 2008.

A Positive Conception of Closedness in Favour of Openness

Demet Kurtoğlu Taşdelen

Using Bergson's concepts of "closed" and "open morality", it is possible to expose the positive side of the seemingly negative concept of closedness. Closedness, I claim, can be analysed in two aspects: as a destructive (negative) aspect and a constructive (positive) aspect. This means that the characteristics of closedness are *not negative in nature* but rather depend on *how they (are made to) function*. Taken in its most general sense to define a character, society or morality, closedness have the seemingly negative characteristics such as conforming or obeying to orders, rules, conventions and commands; identifying the individual with the society; insisting on common values of the particular society.

On the other hand, if, for instance, it is accepted that by conforming to the particular rules of the society the individual belongs to he/she already exhibits closed behavior, then such a conception of closedness can be used in favour of openness: living in a society presupposes in general conforming to its constitutive social rules, value-judgments, norms etc. Preservation of the already accepted/approved social features is something desirable and can even be an ideal. It is desirable in order to ensure unity in society and it can be an ideal if the so called social features are mostly universally acceptable. *Change for the better* is peculiar to openness and it is something that humanity is in the pursuit of it in general. However, while this change is pursued, *to preserve* what has changed for the better is also needed. Therefore, the question "what is being preserved?" becomes important.

Closedness might possibly have positive sense in all three areas that it has negative sense: 1) within an individual, in the sense of that individual preserving his/her values, norms, ideals etc. (in the sense of individual's behavior in particular or character in general or in Bergson's terms, individual's soul) 2) within a particular society, in the sense of that society preserving its norms, value-judgments, rules etc. (a closed society) 3) in cross-cultural issues, in the sense that parties might genuinly insist on arriving at consensus.

I will put the discussion of the possibility of a closed society having an open morality aside and consider closed society and closed morality as existing together and requiring one another. Now, let us first define closed morality and closed society in Bergson's philosophy.

Closed morality is "the principles or rules of behavior based on right and wrong that members of a group of people *impose* on each other in order

to preserve social conventions valid for themselves." It is the *morality of pressure, obligation, duty*. It is "a set of rules and balances, pressures *and* obligations bearing down on the individual, homogenizing him or her by removing his or her evolutionary alterity" (Mullarkey 2000, 94-95).

Based on these definitions, what are the main features of this morality of pressure?: 1) Primacy given to society's rules, norms, value judgments and social conventions 2) Preservation of these rules, norms, value judgments and social conventions 3) Not questioning the features stated in (2) and conform to these features as command 4) Concealment of individuality 4) Its rules, norms, value judgments and social conventions not being universally valid.

And we define closed society in relation to closed morality: Any society that sustains closed morality is called a closed society. Bergson says that closed society is a system of deeply rooted habits of command and obedience coming from the individuals' feeling of obligation (Bergson 1935, 10). He also says, "The closed society is that whose members hold together, caring nothing for the rest of humanity, on the alert for attack or defence, bound, in fact, to a perpetual readiness for battle. Such is human society fresh from the hands of nature. Man was made for this society, as the ant was made for the ant-heap" (Ibid., 266). Carl Power gives a good definition as follows: Closed society is "a tendency to constitute and preserve itself as a relatively fixed identity, turned in upon itself and distinct from an outside" (Power, 2003, 69). It is of course hard to define such features as "morality". However, as Bergson states, this can only be a morality of a human society fresh from the hands of nature. "Bergson believed that it was the destiny of mankind to move closer and closer to the 'open society' in which wars will have been done away with, and where democratic values and respect for human rights would prevail" (Kolakowski 2001, 84-85). Bergson defined open society as "the society which is deemed in principle to embrace all humanity" (1935, 267). That is the reason why Bergson's morality is called *evolutionary morality*.

Bergson's main purpose is to show the sources of two moralities, that is, the original tendencies leading towards the formation of moralities. He tried to show that "obligation" on the one hand and "love", on the other hand is force, tendency or manifestation of life. His distinction between the two moralities is *biological or sociobiological* as Mullarkey says (2000, 88-103). Bergson's distinction between closed morality (morality of pressure) and open morality (universal morality) rests on two *movements*: the movement of exclusion, closure or hatred on the one hand and the movement of openness or love on the other hand. These two *movements* constitute the sources of two moralities that are embodied as "pressure" and "aspiration". Bergson says that morality whether it is pressure or aspiration is in essence biological (1935, 101). Both moral obligation and moral aspiration are understood within life's creative evolution. Moral obligation refers to "the evolved" whereas moral aspiration refers to "the

evolving". The first one is a centripetal movement fostering a closed model of society and a static form of religion. The second one is a centrifugal movement fostering open society and dynamic religion.

Nature, according to Bergson, has created the conditions for human beings to be social. In other words, we are social beings by nature. Within this sociability, it is obligation that ties people to one another (1935, 8-9). "The natural system of moral obligations is designed to serve the particular society in which it is binding" (Kolakowski 2001, 75). This is the reason such a system *cannot extend* to humanity. It is closed to outsiders and foreigners. Social bonds within such a system are used against foreign societies for self-defense when necessary. Because these social bonds are natural bonds, the resulting war is then the work of nature. (Ibid.).

Bergson's concepts of closed and open morality are extreme limits. They cannot be found in a society in its pure form. There is not and can never be a completely open morality and society, just like there never has been a completely closed morality and society. "The forces of openness and closure are present in varying degrees in every society." Mullarkey says that in what can be called as "actual morality", we find both "a system of orders dictated" and "a series of appeals". Both are the manifestations of life that complement each other (2000, 95-96). Therefore, it has to be admitted that any society is closed in the sense that it embodies a certain degree of closure.

Nature has created those conditions for human beings to form different cultures. If we accept that the values, norms, rules of a society constitute its culture in the broadest sense of the term, cultural constructions can be accepted as closed constructions in the sense that they are characteristic of a society and are preserved as such. In this sense again, any society is closed.

Now let us resume: our social nature serves to tighten the social bonds of the society that we are members of. The social bonds are formed in a way to be used for self-defense, when and where necessary. Cultural constructions can be accepted as closed constructions. And any society is closed, no matter what the degree. Based on these determinations, in what sense can it then be possible to talk about cross-cultural discussions, dialogue, consensus etc.?

According to Bergson, despite these determinations we do also have a "desire to be open towards openness: a welcome owed to those who are themselves 'opening'" (Mullarkey 2000, 95), we also have a natural tendency to embrace the whole mankind with love. This recognition of the human nature constitutes at the same time the leap to open morality which is universal morality. According to Bergson, "the closed soul can evolve into an open one—not by broadening its field of bonds with other people, but by acquiring another, truly human nature. It takes a creative emotion to open oneself to mankind and to abandon the way of

life in which we are capable of loving some people only by hating others" (Kolakowski 2001, 76).

Great moral leaders, saints, heroes that were capable of drawing people after them (Bergson 1935, 34) were needed to enable people acquire a human nature which is the love of mankind. In other words, "the leap to a morality which embraces the entire human race cannot be performed without religious inspiration" (Kolakowski 2001, 76). Religion is essentially a certain state of soul that can be propagated (Bergson 1935, 268). The outstanding personalities, the great mystics are able to propagate this state of soul. They do not impose pressure on individuals. "They appeal to all, they find followers, and thus they prove that in our soul there is a potential force that goes beyond the tribal mentality toward human fraternity" (Kolakowski 2001, 76). We are attracted to these moral figures; we take them as models because they enable us acquire a human nature. For those who are not specially gifted with creative energy, it takes effort to acquire "openness", a genuine human nature. Bergson states,

> Between the closed soul and the open soul there is the soul in process of opening. Between the immobility of a man seated and the motion of the same man running there is the act of getting up, the attitude he assumes when he rises. In a word, between the static and the dynamic there is to be observed, in morality too, a transition stage (1935, 63-64).

We can say that in the *transitional stage* between self-defense and human communication, between closed soul and open soul, people communicate rationally. In other words, communication in this transitional stage is rational communication. It is the way of reason. When reason guides us, we are able to communicate with each other about human rights, equality, justice, respect for people, and the like. This is the way of reason. Human beings live in societies. They have no other way than interacting with each other on rational grounds. Even those people who by effort wants to open up his/her soul, has to interact with people on rational grounds. The same is true for the communication between different communities and cultures. In trying to take common decisions about the matters concerning nations, for example, arriving at consensus is possible only on rational grounds, and not on a spiritual ground. At least for now.

In both kinds of morality, there is obligation. However, the obligation of closed morality, "in so far as it is a pressure, is infra-rational" or "infra-intellectual". The obligation of open morality, on the other hand, "in so far as it is aspiration, is supra-rational" or "supra-intellectual" (Bergson 1935, 269). The obligation of open morality is a command, "the command to 'love all'" (Mullarkey 2000, 95).

Closed morality unfolds in something less than intelligence because it consists of a whole group of habits which is "the counterpart of certain instincts in animals." Open morality, on the other hand, though it contains an "amount of intellectuality," unfolds in something more than

intelligence because it is "inspiration, intuition, emotion." And between infra-intellectual and supra-intellectual, there is intelligence itself. The act of getting up is to rise up to "the plane of intellectuality" in which reasons "put forward reasons," that is, reasons are opposed again with reasons, in which moral ideas like equality and justice are extended from the most primitive form of barter to the "intercourse between persons" and in which we still feel the pressure of our present society. Here, we are in the transitional stage of finding out the ways of communicating with others despite the present pressure. Behind the scene of those who try to achieve rational communication, "behind reason", there are "the men who have made mankind divine, and who have thus stamped a divine character on reason, which is the essential attribute of man. It is these men who draw us towards an ideal society. (Bergson 1935, 64, 68-69).

However, this is not a passive draw. Bergson says, "there is no fatality in history." Here, we are talking about creative evolution. In other words, this is all about creativity and not passivity. "The future will be what we want it to be" (1972, 1538). We do not simply wait some people to draw us towards an ideal, open society. We get up, we rise, make effort in order to open up our soul. How can the love of all, fraternity be achieved without the achievement of rational communication? Is it possible to love mankind without any communicative interaction? The act of getting up in the way of the opening of the soul requires communicating with others. Within this moral evolution towards human communication, towards acquiring a genuine human nature based on spiritual aspiration (which is different in kind from social nature), we speak to others, discuss, criticize and take decisions with others. Therefore, it can be said that rational communication is part of the evolutionary morality. And it is precisely within this rational communication that closed morality's negative constituents can be turned into positive ones. Our soul in process of opening can find ways to use closed morality's constituents in a positive way. And if this is done, this means that closedness is used in acquiring human nature.

Closed morality does not disappear in the way of the opening of the soul. However, it is "absorbed" (Bergson 1935, 35) by open morality. Therefore, we can say that closed morality is inherent in open morality in a new form. In this new form, closed morality's "imperative character" is *lent to* open morality (Bergson, 50-51). Closed morality then is twoway: in one extreme it is a morality that can result in war; in the other extreme it is a morality that can contribute to the achievement of rational communication in its new form gained through intelligence. This means that the constituents of closed morality can both be destructive and constructive. The constructive side of closed morality is the new form in which intelligence employs the imperative character of closed morality in contributing to the achievement of communication.

Members of a closed society get used to conforming to the rules of their

society through the pressure each individual exercises on the other. This is the inward movement causing societies to retain their identity. I believe that this closed behavior can be used in decisively desiring to achieve communication with different cultures. If societies did not retain a certain degree of closure, it would have been impossible for a society to retain its identity, to enable the bonds of its individuals to persist. If the society consolidates its identity by precluding its social bonds being formed against foreign societies for self-defense, then the destructive side of closed morality can be transformed and contribute to achieving communication. The "imperative character" or "the compulsive force" of closed morality handed on to open morality can be preserved in the new form of determination to achieve communication. In other words, the pressure that guaranteed social cohesion, can be transformed into a new determination (to achieve communication).

The formation of moral law in closed morality is given to us by nature. Moral law according to Bergson, "prevents society from falling apart and it is obviously necessary for guaranteeing social cohesion. It persists in the social ego, a part of our consciousness which is impersonal but none the less makes up an aspect of ourselves. Thus when we fail to conform to its orders, we feel separated not only from other people but from ourselves as well" (Kolakowski 2001, 74-75). The individual will feel the pressure of the moral law even though she tries to violate or escape from it because the moral law persists in her consciousness and the individual self and the social self are almost united. The individual needs obligation in order to survive in society, because only then she feels she is a part of it. Obligation arises from the individual's natural need to belong to society.

This means that the pressure of closed morality is not only imposed on us by others but that we ourselves impose pressure on ourselves. This might imply that this self-imposed pressure can engender a decisive desire to achieve communication. As we said before, one of the features of closed morality that arose from pressure is the preservation of social conventions. Successful communication among cultures does not require societies to give up their own conventions that represent their own identity. On the contrary, they should be clear in expressing their own moral value judgments in order to conform to a basis for successful communication. Nobody would expect the realization of communication by means of societies renouncing their own moral values. In some circumstances we are open for change but in many cases we are insistent in preserving our own moral values. As we are insistent in preserving our moral values, we can also be insistent in being determined to communicate with each other and thus use our closed behavior in favor of openness. This is at the same time the meaning of conformity broadened: in other words, conformity in this broadened and positive sense, is the name given to action and thought in accordance with the value of being determined and insistent to achieve communication among people and cultures. This conformity

is the conformity of human morality that embraces all humanity. It is the conformity peculiar to those who are in the way of opening up their souls, of those who are eager to have dialogue with people. In this process of dialogue, social self confined with the particular culture it belongs to, is broadened to other cultures by affecting them and being affected by them. Therefore, the unity of the individual and social self peculiar to closed morality has a constructive side: if the individual succeeds in identifying himself with the world as he naturally identified himself with the society he lives in, then the unity of the individual and social self peculiar to closed morality will be transformed into the unity of the individual and the global self: that is, the expansion of social self into a greater unity.

Before closing, let me mention one more point about rational communication. Since we as human beings have no other way of communicating than rationally and that according to Bergson morality evolves towards openness, we can interpret this transitional stage in Habermas's terms.

For example, Habermas "does not deny that humans are culturally constituted —that our ideas of right and wrong, good and bad are cultural constructions." However, he also believes that even if this is the case, cultural values are not "incommensurable" because human beings "possess the ability to reach agreements with others about the ways we should behave." The fact that we all come from different cultures does not mean that "we cannot have an open and honest dialogue about our differences." What we need in order to "establish a cross-cultural consensus about correct values and morals" is to possess "a genuine desire to do so." According to Habermas, cross-cultural consensus can be realized only by means of rational communication. "To construct a truth about values, we can use language and communication." (Jones 2003, 167) Within this framework, moral universalism for example, seems to be possible through a genuine desire to cope with our differences by means of language and communication. According to Habermas, "so long as we are earnest in our desire" to communicate, "it is this ability to communicate through language that will always enable us to reach out to each other, across cultural divides, and forge a cross-cultural moral community" (Jones 2003, 168).

Yard. Doç. Dr., Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, dtasdelen@anadolu.edu.tr.

References:

Bergson, Henri. *The Two Sources of Morality and Religion*, translated by R. A. Audra and C. Brereton. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1935.

Bergson, Henri. *Mélanges*, Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

Hatzenberger, Antoine. "Open Society and Bolos: A Utopian Reading of Bergson's 'Final Remarks'." *Culture and Organization* 9 (1) (2003): 43-58.

Jones, Pip. *Introducing social theory*, Cambridge: Polity, 2003.

Kolakowski, Leszek *Bergson*. South Bend, Indiana: St Augustine's Pres, 1985 (2001).

Mullarkey, John. *Bergson and Philosophy*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Pres. 2000.

Power, Carl "Freedom and Sociability for Bergson." *Culture and Organization* 9 (1) (2003): 59-71.

Human Rights And Democracy: Conceptualization and Application in Republic of Algeria

Melouki Slimane

Democracy and human rights are distinct yet interrelated concepts, with democracy referring to government by the people, and human rights referring to universal rights that apply to all individuals in all societies. This paper examines the interdependence of human rights and democracy, with a specific focus on the application of these concepts in Algeria. The paper first discusses the conceptualization of democracy in terms of mechanisms, institutions, civil society and citizen rights, then discusses the conceptualization of human rights with specific focus on the human security perspective. The paper then examines human rights and democracy in Algeria with regards to elections, political parties, and separation of powers, judiciary reform, security, and civil society. The paper concludes that there is widespread popular support for democracy in Algeria. The paper concludes that the human rights framework should be utilized to overcome these obstacles and inform the establishment Algeria state based on the principles of a liberal democracy.

Introduction.

Democracy and human rights are distinct yet interrelated concepts, with democracy referring to government by the people, and human rights referring to universal rights that apply to all individuals in all societies. the conceptualization of democracy in terms of mechanisms, institutions, civil society and citizen rights, then discusses the conceptualization of human rights with specific focus on the human security perspective. The human rights and democracy in Algeria with regards to elections, political parties, and separation of powers, judiciary reform, security, civil society and popular support for democracy , but the development of institutions to exercise the public will has been frustrated by both internal and external factors. The human rights framework should be utilized to overcome some obstacles and inform the establishment in Algerian state based on the principles of a substantive, liberal democracy.(1)

Human rights and democracy have historically been viewed as separate. However, understandings of both human rights and democracy are dynamic and varied, and recent re-conceptualizations of both ideas have led to the emergence of a discourse that recognizes their interdependence. Specifically, definitions of democracy have expanded from the traditional procedural democracy to encompass the ideals of a substantive, liberal

democracy. Likewise, the human rights framework has begun to further develop conceptions of social, economic, and cultural rights, in addition to civil and political rights, thus expanding the notion of human rights to include human security, and extending human rights to the collective as well as the individual level. These renewed definitions present opportunities for recognizing the convergence of the theories and fields related to human rights and democracy.

The necessity of acknowledging the interdependence of democracy and human rights is becoming especially important in emerging democracies such as Algeria. In these cases, in which the development and reform of democratic institutions is starting to take place, it is imperative to ensure that such institutions are built on foundations of both human rights and democracy if they are to be sustainable. To be sure, previous attempts at democracy by the Algerian Authority in the 1989s proved to be ephemeral, largely due to the absence of protection for human rights.(2)

The human security perspective, which has enhanced the complementarity between human rights and democracy, is accepted in Algeria. The convergence of the democracy and human rights fields and theories, and concludes that the two concepts are not only complementary, but are indeed interdependent. Freedom is the source from which the tree of life grows. A little sapling needs of light, water, air, a spacious field in which to grow, extend its branches, bloom and bear fruit. So, too, does freedom need the light and guidance of Islam to flourish. If the young tree is deprived of light and space its growth will be distorted and stunted. So, also will oppression and servitude deprive man of his moral freedom. Oppression and servitude are like a horrible prison in which terror and tyranny devour man's self image, his will and his desire to grow spiritually. It deprives human life of all sense of a higher purpose, robs man of his free will and destroys all that is good in human nature.

The irresponsible concept of freedom expounded by existentialism, democracy and modern theories of freedom of expression lead only to corruption and immorality since they are not tied to any concept higher moral values or self control. For Islam, freedom lies in commitment and responsibility. They form an integral part of each other and can in no way be separated. There is no freedom of choice without responsibility; no responsibility without freedom .

The notions of "equality, freedom and fraternity" as marks of Enlightenment are far more than notions but are ideals for the sake of which many people have fought and sacrificed their lives. These notions have been dealt with and discussed with different dimensions in philosophical thought . (3)

But why now and why these notions? ... Both the tensions, discussions, wars in the world and things experienced in our country necessitate the thinking over these notions once again, dealing with them from a philosophical viewpoint in the context of current problems. In many

places around the world, the words “equality”, “freedom” and “fraternity” are being uttered many people. However, everyone changes and contexts these notions arbitrarily.

When all the events experienced are examined, it seems that there is no possibility of finding “a common ground” and agreeing on how these notions can be contented. At this point philosophers, who work with these notions, settle an account with them and content them and what these philosophers point out are generally taken no notice of. The existence practices grounded on religion and utterances grounded on nationalism always bring separation, ignorance and intolerance for the different in company. In such a context, whether there is a possibility of living together in company or not and whether we want it or not or what we comprehend about these are the problems that we face.(4)

The questions that stand clearly right in front of us and that need to be answered are as such: Can law guarantee equality and fraternity? What is the role of politics in this context? Which ethics or what kind of ethics can be in question when ethics among individuals/people are considered? What is that which is called political? What is the relation between politics and ethics? Politics or ethics? Can the existence of more freedom be mentioned when the sovereignty relations are in context? What kind of freedom, freedom for who? Can art encourage an area of becoming free? Artistic freedom or social freedom? What kind of guarantee do laws provide for living together? In the framework of today’s discussions can nation-government be a guarantee for living together? How can we live together with religious variation? Is it possible that we can live together on the ground of fraternity? Which fraternity, fraternity for who? What is secularism and how is the relation between secularism and modernization? Can secularism be a guarantee for living together in this context? What kind of a relation exists between legal arrangements and freedom? What is the relation between law and justice?(5)

Algerian constitution.

In the Name of God the Merciful and the Compassionate.

Preamble.

The Algerian people are a free people .Its history is a long series of struggles which always made Algeria a land of freedom and dignity. Being at the heart of great events witnessed by the Mediterranean area throughout history, Algeria has found in her sons, since the Numid era and the Islamic epic and up to the wars of decolonization, the pioneers of freedom, unity and progress as well as builders of democratic and prosperous States during the periods of glory and peace.

The 1st of November 1954 was a turning point for its destiny and a

crowning for the tong resistance to aggressions carried out against its culture, its values and the fundamental components of its identity which are Islam, Arabity and Amazighity. Its current struggles are well rooted in the glorious past of the nation. Gathered in the national movement and later within the National Front of Liberation, the Algerian people have made great sacrifices in order to assume their collective destiny in the framework of recovered freedom and cultural identity and to build authentic people's democratic constitutional institutions.

The National Front of Liberation crowned the sacrifices of the best sons of Algeria during the People's war of liberation with independence and built a modern and full sovereign State .

The belief in the collective chokes allowed the people to achieve great successes, characterized by the recovery of the national resources and the building of a State exclusively for the benefit of the people and exercising freely its powers and without any external pressures. Having fought and still fighting for freedom and democracy, the Algerian people, by this Constitution, decided to build constitutional institutions based on the participation of any Algerian, man and woman, in the management of public affairs; and on the ability to achieve social Justice, equality and freedom for all . (6)The Constitution is the concretization of the People's genius, the reflection of their aspirations, the fruit of their determination and the product of the deep social changes. Thus, in approving this Constitution, the People are, more than ever, decided to consider the law above everything.

The Constitution is above all, it is the fundamental law which guarantees the individual and collective rights and liberties, protects the principle of the People 's free choke and gives the legitimacy to the exercise of powers. It helps to ensure the legal protection and the control of the public authorities in a society in which lawfulness and man's progress prevail in all its dimensions.(7)

Strong with their deeply rooted spiritual values and preserving their traditions of solidarity and justice, the people are confident in their ability to participate efficiently in the cultural, social and economic progress of the present and future world .

Part One General Principles Governing the Algerian Society

Chapter I - Algeria

Article 1 Democracy, Republic .

Algeria is a People's Democratic Republic. It is one and indivisible.

Article 2 State Religion.

Islam is the religion of the State.

Article 3 (language)

Arabic is the national and official language .

Chapter II - The People

Article 8 (Institutional Objectives)

The People set up institutions having as objectives:

- the safeguard and consolidation of the national independence.
- the safeguard and consolidation of the national identity and unity .
- the protection of fundamental liberties of the citizen and the social and cultural progress of the Nation .
- the suppression of the exploitation of man by man.

Article 9 (Institutional Prohibitions)

The institutions are not allowed;

- feudal, regionalist and nepotic practices.
- setting up exploitation relationships and dependence links.
- practices that are contrary to the Islamic ethics and to the values of the November Revolution.

Article 14 (State Principles)

1. The State is based on the principles of democratic organization and of social justice.
2. The elected Assembly is the framework in which is expressed the people's will and the control of the public authorities is exercised .

Article 18 (National Properties)

1. The national properties are defined by the law.
2. They include public and private properties of the State, the «Wilaya» and the «Commune».
3. The management of the national properties is carried out in accordance with the law.

Article 20 (Expropriation).

1. Expropriation can be carried out only within the framework of the law.
2. It gives right to a prior, just and fair compensation.

Article 22 (Abuse of Power)

Power abuse is repressed by the law .

Article 24 (Security, Protection Abroad)

The State is responsible for the security of persons and properties. It ensures the protection of every citizen abroad.

Article 28 (International Cooperation)

Algeria works for the reinforcement of international cooperation and to the development of friendly relations among States, on equal basis, mutual interest and non interference in the internal affairs. It endorses the principles and objectives of the United Nations Charter.

Chapter IV - Rights and Liberties.

Article 29 (Equality Before the Law, No Discrimination)

All citizens are equal before the law. No discrimination shall prevail because of bind, race, sex, opinion or any other personal or social condition or circumstance.(8)

Article 30 (Citizenship)

1. The Algerian nationality is defined by the law.
2. Conditions for acquiring, keeping, losing or forfeiture of the Algerian nationality are defined by the law.

Article 31 (Equality)

The aim of the institutions is to ensure equality of rights and duties of all citizens, men and women, by removing the obstacles which hinder the progress of human beings and impede the effective participation of all in the political, economic, social and cultural life.

Article 32 (Fundamental Rights and Liberties)

The fundamental human and citizen's rights and liberties are guaranteed. They are a common heritage of all Algerians, men and women, whose duty is to transmit it from generation to another in order to preserve it and keep it inviolable.

Article 33 (Protection of Rights)

Individual or associative defense of the fundamental human rights and individual and collective liberties is guaranteed.

Article 34 (Personal Integrity, Human Dignity)

1. The State guarantees the inviolability of the human entity .
2. Any form of physical or moral violence or breach of dignity is forbidden .

Article 35 (Repression of Infringements)

Infringements committed against rights and libel ties and violations of physical or moral integrity of a human being are repressed by the law.

Article 36 (Creed, Opinion)

Freedom of creed and opinion is inviolable.

Article 38 (Intellectual, Artistic, Scientific Innovation, Copyright)

1. Freedom of intellectual, artistic and scientific innovation is guaranteed to the citizen.

Article 39 (Privacy, Secrecy of Communication)

1. The private life and the honor of the citizen are inviolable and protected by the law.
2. The secrecy of private correspondence and communication, in any form, is guaranteed.

Article 41 (Expression, Association, Meeting)

Freedom of expression, association and meeting are guaranteed to the citizen.
Article 42 (Political Parties, Restrictions)

The right to create political parties is recognized and guaranteed.

In respect to the provisions of the present Constitution, the political parties cannot be founded on religious, linguistic, racial, sex, corporatist or regional basis. The political parties cannot resort to partisan propaganda on the elements mentioned in the previous paragraph.

Other obligations and duties are prescribed by the law.

Article 43 (Associations)

1. The right to create associations is guaranteed.
2. The State encourages the development of associative movement .
3. The law defines the conditions and clauses of the creation of associations.

Article 47 (Rule of Law)

None can be pursued, arrested or detained unless within the cases defined by the law and in accordance with the forms prescribed .

Article 52 (Property)

1. Private property is guaranteed .
2. The right to inherit is guaranteed.
3. The “Wakf” properties and the foundations are recognized; their intended purpose is protected by the law .

Article 53 (Education)

1. The right for education is guaranteed. Education is free within the conditions defined by the law.
2. Fundamental education is compulsory .
3. The State organizes the educational system.
4. The State ensures the equal access to education and professional training.

Article 54 (Healthcare)

1. All citizens have the right for the protection of their health.
2. The State ensures the prevention and the fight of endemics and epidemics.

Article 55 (Work)

1. All citizens have right for work .
2. The right for protection security and hygiene at work is guaranteed by the law.
3. The right to rest is guaranteed; the law defines the relevant clauses.

Article 60 (Duty to Obey Laws)

1. Ignorance of the law is no excuse.
2. Every person should abide by the Constitution and comply with the laws of the Republic.

Article 62 (Civil Duties)

1. Every citizen should, loyally, fulfill his obligations towards the national community
2. The commitment of every citizen towards the Mother Country and the obligation to contribute to its defense are sacred and permanent duties.
3. The State guarantees the respect of the symbols of the Revolution, the memory of the “chouhada” and the dignity of their rightful, and the “moudjahidine”.

Article 63 (Duty to Respect Rights)

All the individual liberties are carried out within the respect of the rights of others recognized by the Constitution, in particular, the respect of the right for honor, intimacy and the protection of the family, the youth and childhood .

Article 65 (Parents)

The law sanctions the duty of parents in the education and protection of

their children as well as the duty of the children in helping and assisting their parents .(9)

Algeria is a multiparty republic of approximately 33 million inhabitants whose head of state (president) is elected by popular vote to a five-year term. The president has the constitutional authority to appoint and dismiss cabinet members and the prime minister, who serves as the head of government. The president also serves as commander-in-chief of the armed forces. President Bouteflika was re-elected in 2004 after competing against five other candidates in a generally transparent election in which the military remained neutral. While civilian authorities generally maintained effective control of the security forces, there were a few instances in which elements of the security forces acted independently of government authority.

A/ Torture and Other Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment .

Both the constitution and Legal Code prohibit torture and other cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment; however, there were reports from Algeria Watch in March and Amnesty International (AI) in April that government officials employed such practices. According to the Algerian League for the Defense of Human Rights, security forces frequently used torture, including to obtain confessions.

The Penal Code criminalizes torture; government agents can face prison sentences for up to three years for committing such acts. However, impunity remained a problem .

Human rights lawyers maintained that torture continued to occur in military prisons, more often against those arrested on «security grounds.» However, they believed that the frequency and severity of torture declined during the year, due in part to better training of the security forces and alternative intelligence-gathering techniques. In July AI published a report on torture by the secret military police, concluding that the security forces were still benefiting from impunity. In May 2005 AI reported that the «chiffon» method--stuffing a rag into a person's mouth while forcing contaminated liquids into the stomach until the person vomited--was the preferred method of torture because it left no physical traces of assault.

b/ Arbitrary Arrest or Detention.

The constitution prohibits arbitrary arrest and detention. As in previous years, the security forces arbitrarily arrested and detained citizens; however, LADDH and the Algerian Human Rights League (LADH) reported that such abuses occurred with decreasing frequency. In 2005, the head of the National Consultative Commission for the Protection and Promotion of Human Rights (CNCPPDH) said that pretrial detention,

although defined as an exceptional measure by Article 123 of the Penal Procedure Code, was overused.(10)

Role of the Police and Security Apparatus.

The General Directorate for National Security (DGSN), or the national police force, falls under the control of the Ministry of Interior and has national jurisdiction. The Gendarmerie, under the Ministry of Defense, also perform police-like functions outside urban areas. Police were generally effective at maintaining order throughout the country. Low levels of corruption existed, especially in the customs police.

Impunity remained a problem. The government did not provide disaggregated public information on the numbers, infractions, or punishments of police, military, or other security force personnel. According to human rights attorneys, police officials, and local NGOs, the most frequent abuse of police authority occurred as a result of officers not following established guidelines for arrests. In January 2005, all security forces were provided a copy of a code of conduct establishing regulations for conduct and sanctions for abuses.

C/ Arrest and Detention.

Police must obtain a summons from the prosecutor's office to require a suspect to appear in a police station for preliminary questioning. Summonses are also used to notify and require the accused and/or the victim(s) to attend a court proceeding or hearing.

The government issues warrants under three different circumstances: to bring an individual from work or home to a court; to execute a prosecutor's approved request to place a person into custody pending trial; or to arrest a suspect considered to be a flight risk. Police may make arrests without a warrant if they witness an offense taking place. Lawyers reported that procedures for warrants and summonses were usually carried out properly. (11)

The constitution specifies that a suspect may be held in detention for up to 48 hours without charge. If more time is required for gathering additional evidence, the police may request that the prosecutor extend the suspect's detention to 72 hours. In practice, the security forces generally adhered to the 48-hour limit in non-terrorism cases. However, defense lawyers asserted that detainees in prolonged pretrial detention were sometimes not promptly charged.

Judges rarely refused prosecutor requests for extending preventive detention. Detention can be appealed to a higher court but is rarely overturned. If the detention is overturned, the defendant can request compensation. In December 2005, the minister of justice acknowledged publicly that prosecutors sometimes abused investigative detention.

Detainees generally had prompt access to a lawyer of their choice and, if indigent, were provided a lawyer by the government.

Article 23 of the penal code requires detainees in pretrial detention to be immediately informed of their right to communicate with family members, receive visitors, and be examined by a doctor of their choice at the end of detention. In addition, any suspect can request a medical examination once on police premises or before facing the judge. In practice, however, detainees were typically examined only at the end of their detention. There continued to be frequent reports during the year that these rights were not extended to detainees .

d /Freedom of Speech and Press.

The constitution provides for freedom of speech and press; however, the government restricted these rights in practice. Individuals generally were able to criticize the government privately without reprisal. However, citizens were less inclined to criticize the government in public. The government attempted to impede criticism by monitoring political meetings.

The law specifies that freedom of speech must respect "individual dignity, the imperatives of foreign policy, and the national defense." The state of emergency decree gives the government broad authority to restrict these freedoms and take legal action against what it considers to be threats to the state or public order. These regulations were heavily applied throughout the year, and in some instances the government targeted specific media organizations and their staff.

Radio and television are government-owned, with coverage favorable to government policy. During the year, opposition spokesmen were generally denied access to the public radio or television. Television access continued to be severely limited for some opposition parties. These limitations were less evident for radio. Presidential candidates received equal amounts of time on the state-owned radio and television channels during the three-week official campaign season prior to the 2004 elections.(12)

The country's non-state-owned print media consisted of more than 43 daily, 60 weekly, and 17 monthly publications that supported or opposed the government to varying degrees; only six newspapers' circulation exceeded 10,000 copies. The government owned two French-language and two Arabic-language newspapers. Many political parties, including legal Islamic parties, had access to the independent press and made use of it to express their views. Opposition parties also disseminated information via the Internet and in communiqués.

The law permits the government to levy fines and to imprison members of the press in a manner that restricts press freedom. The government censored directly and indirectly and intimidated the media into

practicing self-censorship. The government used defamation laws to harass and arrest journalists, and the press faced government retaliation for criticizing government officials.

E / Freedom of Assembly.

Article 41 of the constitution provides for the right of assembly; however, the emergency decree and government practice continued to sharply curtail this right. A 2000 decree continued to ban demonstrations in Algiers. Citizens and organizations were required to obtain permits from the appointed local governor before holding public meetings. The government frequently granted licenses to political parties, NGOs, and other groups to hold indoor rallies, although licenses were often granted on the eve of the event, thereby impeding publicity and outreach. After repeated difficulties in 2005 in obtaining permission to hold outdoor meetings, LADDH decided to hold indoor meetings. Groups opposing the Charter on Peace and Reconciliation also had difficulty securing permission to hold public gatherings. In September 2005, a gathering of the families of the disappeared in Constantine was violently disbanded by the police. In Algiers the same month, families of the victims of terrorism gathered in front of the prime minister's office for three consecutive weeks to protest. (13)

F/ Freedom of Association.

The constitution provides for the right of association; however, the emergency decree and government practice severely restricted this right. The MOI must approve all political parties before they may be legally established (see section 3). The government restricted the registration of certain NGOs, associations, and political parties on "security grounds," but declined to provide evidence or legal grounds for refusing to authorize other organizations that could not be disqualified on security grounds. The government frequently failed to grant official recognition to NGOs, associations, and political parties in an expeditious fashion. The MOI may deny a license to or dissolve any group regarded as a threat to the government's authority or to the security or public order.

The government issued licenses and subsidies to domestic associations, especially youth, medical, and neighborhood associations. The MOI regarded organizations unable to attain government licenses as illegal. Domestic NGOs encountered bureaucratic obstacles to receiving financial support from abroad. Although not illegal, financial support from abroad is conditioned on a series of authorizations from the ministries of Interior and National Solidarity. These authorizations are difficult to obtain. (14)

G/ Freedom of Religion.

Article 2 of the constitution provides for freedom of religion, while declaring Islam the state religion. In practice, the government restricted religious freedom. On March 1, the parliament adopted Ordinance 06-03 dealing with the conditions and regulations of religions other than Islam. According to the Ministry of Religious Affairs, one objective of the ordinance is the maintenance of public order. The ordinance confines non-Muslim worship to specific buildings approved by the state, imposes penalties for proselytizing, and treats transgressions as criminal rather than civil offenses. There are restrictions on public assembly for purposes of practicing a faith other than Islam without a license, prohibitions on proselytizing of citizens by foreigners, and controls on the importation of religious materials. There were no reports that the ordinance was enforced during the year.

The government requires organized religions to obtain official recognition prior to conducting any religious activities. The Protestant, Roman Catholic, and Seventh-Day Adventist churches are the only non-Islamic faiths authorized to operate in the country. Members of other denominations, particularly Methodists, were forced to operate without government permission or register as a part of the Protestant Church.

Article 36 of the constitution provides citizens the right to choose their own religion; however, the government's interpretation of Shari'a (Islamic law) does not recognize conversion from Islam to any other religion. There are no specific laws against Muslim citizens proselytizing non-Muslims; however, the government considers the proselytizing of Muslim citizens by non-Muslims to be a subversive activity. The government restricted the importation of religious literature, including Islamic literature, intended for widespread distribution, although it did not restrict such materials for personal use. In recent years, non-Islamic religious texts and music and video selections have become easier to locate for purchase. The government-owned radio station provides broadcast time for Protestant and Catholic radio broadcasts. The government prohibits the dissemination of any literature portraying violence as a legitimate precept of Islam.(15)

The education and religious affairs ministries strictly require, regulate, and fund the study of Islam in public schools. The government monitored activities in mosques for possible security-related offenses, barred their use as public meeting places outside of regular prayer hours, and convoked imams to the Ministry of Religious Affairs for "disciplinary action" when deemed appropriate. The Ministry of Religious Affairs provided financial support to mosques and paid the salaries of imams; the ministry also trained and regulated the appointment of imams, and the law allows it to pre-screen religious sermons before they are delivered publicly (see section 2.a.). However, officials from the ministry have stated that they rarely interfere with sermons beyond an advisory capacity. The government monitored all coranic schools to prevent extremist teachings.

The Ministry of Religious Affairs controlled Islamic sermons during the violence between Islamists and the government during the 1990s, and those restrictions largely remained in place.

H/ Women.

Spousal abuse occurred, and in practice was prosecuted under Article 264 of the Penal Code, which states that a person must be incapacitated for 15 days or more and present a doctor's note certifying the injuries before filing charges for battery. Because of societal pressures, however, women frequently were reluctant to endure this process. According to a joint study in 2004 by the justice ministry, women's associations, and the National Institute of Public Health (INSP), 70 percent of abused women refused to lodge a complaint or follow through with the complaint.

Spousal abuse was more frequent in rural areas and among less-educated persons. According to the government, from January to March there were 1,762 cases of violence against women. According to a March 2006 INSP study, 70 percent of abused women are jobless and 26 percent are illiterate. In 2005, according to the government there were 7,419 cases of violence against women, including 5,178 cases of physical violence, 277 cases of sexual violence, 1,753 cases of "ill treatment," 34 murders, and 176 cases of sexual harassment. According to a September 2006 National Research Center for Anthropology study, 52 percent of a sample of 13,000 women indicated that they had suffered from physical abuse on at least one occasion.

SOS Femmes en Detresse and Wassila Network, another local NGO, provided judicial and psychological counseling to abused women. Women's rights groups experienced difficulty in drawing attention to spousal abuse as an important social problem, largely due to societal attitudes. Several rape crisis centers run by women's groups operated, but they had few resources. The Working Women section of the General Union of Algerian Workers (UGTA) established a counseling center with a toll free number for women suffering from sexual harassment in the workplace. The center receives a growing number of calls. During the year, the center received 1,524 calls, compared to 1,010 calls in 2005.

According to the Penal Code, prostitution is illegal; however, the INSP and female advocacy groups reported that prostitution was a growing problem. The National Gendarmerie recorded 330 prostitution-related arrests from January to October.

The punishment for sexual harassment is one to two years' imprisonment and a fine of $685 to $1,370 (50,000 to 100,000 dinars). The punishment is doubled for a second offense. In the capital, there were at least a dozen cases reported in the press during the year. In 2005 several persons were convicted under the new law; no updated figures were available.(16)

Article 29 of the constitution provides for gender equality; however, some aspects of the law and many traditional social practices discriminated against women. The Family Code, adopted in 1984 and amended in February 2005 by presidential decree, is based in large part on Shari'a. The Family Code prohibits Muslim women from marrying non-Muslims, although this regulation was not always enforced. Amendments in February 2005 to the Nationality Code allowed a woman to marry a foreigner and transmit citizenship and nationality in her own right to both her children and spouse. The Family Code does not restrict Muslim men from marrying non-Muslim women. Under both Shari'a and civil law, children born to a Muslim father are Muslim, regardless of the mother's religion.

The Family Code also affirms the Islamic practice of allowing a man to marry up to four wives. In practice, however, this rarely occurs (about 1 to 2 percent of marriages), and under the amended Family Code, restrictions on polygamy were tightened. Women can include a "no polygamy clause" in the prenuptial agreement, and the husband must obtain a court ruling, usually easy to secure, allowing him to take an additional wife. A wife may sue for divorce if her husband does not inform her of his intent to marry another woman prior to the marriage.

Women suffered from discrimination in inheritance claims. In accordance with Shari'a, women are entitled to a smaller portion of an estate than are male children or a deceased husband's brothers. According to Shari'a, such a distinction is justified because other provisions require that the husband's income and assets are to be used to support the family.

Situation of human right in Algeria.

Algeria is a multiparty republic of approximately 33 million inhabitants. The head of state is elected by popular vote to a five-year term. President Bouteflika was reelected in 2004 to a second five-year term in a relatively transparent, contested election. Multiparty parliamentary elections in May 2007 were conducted in a generally transparent manner, although not all political parties were allowed full access to the electoral process. Multiparty local elections were held in November 2007, but the electoral process was marred by irregularities and charges of fraud. A state of emergency imposed in 1992 remains in force. Since the 1990s the human rights situation has improved significantly, although major concerns remain, including restrictions on political party activity limiting the right of citizens to change the government peacefully; restrictions on civil liberties, including freedom of speech, press, assembly, and association; limitations on religious freedom.(17)

In order to strengthen legislative institutions, Algerian program provides the parliament's members and staff with training in the budgetary process, drafting legislation, information technology, and media

relations. The program, which also sponsors seminars by expert guest speakers and study tours of Algerian. Country has been well received by parliament and is providing the legislative branch with new perspectives on oversight of the executive branch. Other programs promote reform and independence of the judiciary and help strengthen the overall legal environment. Through training for judges, lawyers, and magistrates and support for the establishment of a code of ethics for jurists.(18)

Conclusions:

1. Constitutional Law can't be the only regulator of individual or collective behaviour if not enforced by moral and principles like fraternity and social coperation.

2. The society and the state can't exist without moral and principles; One of the necessary aspects of brotherhood is love. That is, it is an obligation.

3. political pluralism is not enough if we don't organize our society on culture and values that is assured the way to promote state and society towards new future era of development and progress.

Upon all Muslims to love their brother Muslims. In fact, they should love them in a manner similar to the way they care for themselves. As the Prophet, may the mercy and blessings of God be upon him, said:

"None of you truly believes until he loves for his brother what he loves for himself." (19)

4. The essential aspect of this brotherhood is mercy and tenderness between the believers. This goes beyond a simple love for one another but it means that each brother feels in his heart for what his brother is going through.

A final necessary component of our brotherhood is common acts of courtesy. True brotherhood has to be put into practice; it cannot simply be a statement of the tongue.

5. The social cohesion among Muslims is definitely one of the most sought after goals in Islam. In addition, practical steps are laid down to ensure that this goal will be met.

6. principles and moral make the social and political justice based on rights and duties.

7. The Society of Morality gives us the tools we need to take actions which are not always in our own best interests. The moral restraint agency acts is reactive and suppresses and censors "immoral" actions or thoughts.

8. As Einstein said "A man's ethical behavior should be based effectively

on sympathy, education and social ties; no religious basis is necessary. Man would indeed be in a poor way if he had to be restrained by fear of punishment and hope of reward after death" *(The world as I See It)*.

9. Values are the guiding principles, decisive in day to day behaviors as also is critical life situations. Values are a set bring of principles or standards of behavior.

Ph. D., Department of political sciences, Faculty of law, University of M'sila, Algeria.

Notes:

1. Megherbi Abdelghani, *Culture and Algerian personnality, from Massinissa at our time*, ENA, Algiers, 1986. p55.
2. Donnelly, Jack. "Human Rights, Democracy, and Development." *Human Rights Quarterly* editions ,1999 ,p99.
3. Langlois, Anthony J. "Human Rights without Democracy? A Critique of the Separationist Thesis." *Human Rights Quarterly* 25. 2003,p66.
4. Said, Abdul Aziz. "Let Us Be Democratic" edition dar el maarif, Algiers, 2000, p. 55.
5. Lakhal Mokhtar, *sciences political Dictionnary* , L'harmattan éditions, Paris, 2004. p. 44.
6. Algerian constitution, revised on november 2008.p 45-46.
7. Ibid, p. 50.
8. Ibid, p. 55.
9. Ibid, p. 57.
10. Bentefnouchet Mustapha, *Cultur in Algeria Myth. and realiy* , SNED, Algies 1982.p102.
11. Ibid, p. 106.
12. Boujnoun Messaoud *,Islam an 'occident*, Dar el baath. Constantine,1984. p78.
13. Mustapha Bakhouch , *Le déficit démocratique au Maghreb*, Maghreb editions, 1998, Algiers, p 122.
14. Ibid, p. 125.
15. Youssef dalanda, Algerian family Code, El houda edition, Algiers,2000,p 45.
16. Ibid, p. 47.
17. Massoud Daher, *Culture et démocratie dans le monde arabe contemporain: problèmes et perspectives*.dar –elmaaryf edition,

liban,2001.p76.

18. Mustapha Bakhouch , *Le déficit démocratique au Maghreb et son impact sur le développement.edition elbourhane;Alger, 2003,p89*.
19. *Saheeh Al-Bukhari, Saheeh Muslim*.
20. (Quran 4:75)

Çalışma Yaşamını Düzenleyen Yasalardaki Dönüşümün Dayanağı Olarak Neo-Liberalizm; Devlet-Toplum İlişkisinde Leviathan'ın Yükselişi mi?

Çağatay Edgücan Şahin

Giriş

17. yy. liberal düşüncesine atfen Neo-liberalizm tanımıyla şekillenen ve son 30 yılda toplumun her alanında tüm boyutlarıyla yaşanmakta olan bir paradigma dönüşümü mevcuttur. Bu süreçte sadece sosyo-ekonomik ve kültürel değişimler değil bunlarla birlikte devlet-toplum ilişkisi de pek çok ciddi değişim ve dönüşüme uğramaktadır. Bu çalışmanın amacı söz konusu dönüşümde öne sürülen devlet-toplum ilişkisinin temel felsefi dayanaklarını sorgulayarak bir tartışma açmaktır.

Devlet ve yurttaşları arasındaki hukuki ilişki tüm vatandaşlar açısından eşit bir ilişki olarak tanımlanabilmesine rağmen, toplumsal sınıflar dikkate alınmadığında salt hukuki ilişki ile toplumsal yaşamın ve kurumların işleyişini açıklamak oldukça zorlaşmaktadır. Devlet olgusunun hukuk düzenindeki merkezi yeri de dikkate alındığında devlet aygıtı tarafından çıkarılan yasalar, tüm yurttaşlar üzerinde bağlayıcılığa sahip hukuki normlardır. Bu tartışmada, neo-liberal iktisat yaklaşımının tamamlayıcısı olarak topluma akseden bireyci, sürekli olarak "ben"i öne çıkaran, makro ölçekteki faydacılık mantığına mikro ölçekte kişisel çıkarı katarak, faydacılığa odaklanan 'ben-ci' felsefenin "özgürlük" söyleminin, toplumsal yaşamın temel öğelerinden olan çalışma eylemi bakı noktasından hareketle, çalışanların bakış açısından ne ifade ettiği ana hatları ile değerlendirilecektir.

Bu bağlamda çalışmada yanıt aranacak iki sorudan ilki, neo-liberal felsefede vurgulandığı gibi yasal düzenlemelerle önü açılmış piyasada yerlerini alan, faydacılığa odaklanmış ben-ci bireyler ile daha eşitlikçi ve özgürlükçü bir çalışma yaşamına mı yoksa daha Leviathan'cı bir çalışma yaşamına mı yönelimin söz konusu olduğudur? İşsizlik ve diğer toplumsal eşitsizliklerle birlikte değerlendirildiğinde neo-liberal felsefenin yarattığı mevcut durumu çalışma özgürlüğü ve diğer özgürlükler açısından nasıl yorumlamak gereklidir? Yanıt aranacak diğer soru ise, çalışma yaşamında temel öğelerden olan "iş güvencesi" ve "eşit işe eşit ücret" ilkelerinin performansı öne çıkaran mevcut yaklaşımla gerek kamusal gerekse de özel istihdamda gitgide göz ardı edilmesinin, toplumsal yapıyı nasıl etkilediğidir.

Bu soruları açıklayabilmek amacıyla, çalışma üç aşamalı bir seyir izleyecektir. Öncelikle Thomas Hobbes'un "Leviathan" yani "egemen güç olarak otoriter devlet" kurgusunun dayandığı temeller kısaca açıklanacaktır. Daha sonra Hobbes'un da öncüsü sayılabileceği ekonomik liberalizmin, neo-liberalizme kadar geçirmiş olduğu üç evre hakkında temel bilgiler verilecektir. Son olarak da Türkiye'de çalışma yaşamının neo-liberal süreçte geçirdiği dönüşümü, Leviathan'ın yükselişi şeklinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışılacaktır.

Hobbes'in Devlet Anlayışı; Doğa Durumu, Leviathan'ın Gerekliliği ve Niteliği

Thomas Hobbes (1588-1679), Avrupa'da merkantilist iktisat politikalarının uygulanmakta olduğu bir dönemin düşünürüdür ve aynı zamanda yaşamının önemli bir kısmında İngiliz İç Savaşı'na tanıklık etmiştir. Dolayısıyla oldukça otoriter sayılabilecek görüşlerinin oluşmasında yaşadığı ortamın etkisi yadsınamaz. Toplum sözleşmesi teorisinin önemli isimlerinden olan Hobbes, doğa durumu ve devletin yapısı konularında diğer toplum sözleşmesi teorisyenleri olan John Locke, Jean Jacques Rousseau gibi düşünürlerden farklılaşır.

Hobbes da, tıpkı diğer felsefeciler gibi teorisini kurarken öncelikle teoride kullanacağı algı, tahayyül, değer, doğa yasası, kudret, sadakat gibi öğeleri "İnsan Üzerine" adlı bölümde tanımlar ve "sosyal fizik" düşüncesine dayalı bir açıklama şemasıyla, iktidarı sağlam ve özgün bir temele oturtur. Sosyal fizik düşüncesine göre, nasıl maddesel varlıklar atomlardan oluşmuşsa, toplumlar da bireylerden oluşmuştur. Hobbes'a göre tıpkı Euclid'in *Elementler'de* geometriye temel eleman olan "nokta"dan başlamış olması gibi, siyasette de işe en temel elemandan yani bireyin incelenmesinden başlamak gerekir (Öktem ve Türkbağ, 2003: 388-389). Doğada da aslolan tek tek cisimlerdir ve bütün geri kalan şeyler bu tek tek cisimlerin bir araya gelip etkileşimlerinden oluşur. Cisimler de "doğal" ya da "yapma"dırlar. Devlet, insanlar arasındaki anlaşma ve sözleşmelerle kurulduğundan dolayı yapma bir cisimdir. Zira insanlar daha önce devlet (toplum) halinde yaşamamaktaydılar. Dolayısıyla gerçek olan, yalnız bir bağ ile bağlı olmayan "doğa insanı" ve aslında kendisinin koymuş olduğu belli yasalarla eylemleri daraltılıp sınırlanmış olan yurttaştır (Gökberk, 2010: 252). Bu "belli yasalarla eylemleri daraltılma durumu", "İnsan Üzerine" adlı bölümde verilen örneklerde dahi mevcuttur; "Hareketlerinde ülkesinin yasalarına uyan kişi; bütün bu sözcükler şu tek sözcüğe eşdeğerdir; adil" (Hobbes, 2010: 37).

Hobbes'a göre "hayat hareketten ibarettir" (Hobbes, 2010: 57-58) ve istekler de ard arda ve sınırsızdır. Mutluluğa ancak isteklerin elde edilmesinde bir kopukluk olmaması ve gelecekteki arzularının yolunun güvence altına alınması durumunda ulaşılır (Hobbes, 2010: 81; Labiano, 1999: 137; Ağaoğulları ve Köker, 2009: 196). Hobbes'un bu yaklaşımı hem

neo-klasik iktisat paradigmasının öncüllerinin hem de günümüz neo-liberal kapitalizminin "daha fazlasını iste" mottosunun tarihsel altyapısını oluşturmaktadır.

Toplum sözleşmesini odağına alan klasik geleneğin siyaset felsefecilerinde, doğal halden devlete geçişe ilişkin kuramlaştırmalar bütünüyle karşılaştırılır. Doğal hukuk kuramcıları olan Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürler, insanlığın geçirdiği ve birbirini izleyen iki ardışık durum olarak tanımladıkları "devletsiz toplum" ile kaynağını Tanrı'da değil, sözleşmelerde bulan "devlet uygarlığını" (sivil toplum) ayırt eden kıstaslar üzerine detaylı açıklamalar yapmışlardır. Ve yine, devletin ortaya çıkış koşulları da bu açıklamalar içinde merkezi yer işgal eder. Bu açıklamalarda siyasal iktidarın insani kökeninin dikkate alınması ve bir yandan da aklın yasalarına uygun olarak meşruluğunun sağlanması için devlet öncesi ve sonrası durum ayrıştırılır; bir yanda bireylerin kendi hallerine bırakıldıkları bir durum vardır ve bu durum anarşik konumlanışa yol açar, öte yanda sözleşmeden doğan medeni bir durum söz konusudur. Gerçek anlamıyla siyasal bağ ise ancak ikinci halde varolur (Abélés, 1998: 15-20).

Hobbes, doğa halini, insanların doğuştan eşit olduğu, eşitlikten güvensizliğin, güvensizlikten de savaşın doğduğu ve hepsini korkutmaya yetecek bir devlet olmadıkça herkesin herkese karşı sürekli bir savaş halinde olduğu durum olarak tasvir etmektedir. İnsan doğasındaki üç kavga nedenini, rekabet, güvensizlik, şan ve şeref olarak açıklayan Hobbes'un savaş ile kastettiği sadece muharebe ya da dövüşme eylemi değildir; aynı zamanda mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman süresini de kapsar. Dolayısıyla savaşın doğası, çarpışma eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur (Hobbes, 2010: 101).

Devlet öncesi doğa durumuna içkin eğilim olan belirsizlik, Hobbes'çu çatışmanın sebeplerinden birisidir. Hobbes'un yaratıkları, saldırılara karşı kendilerini korumak için "doğal tutkuları" ile hareket ederler. Korku, bu güdülerin en kuvvetlisidir. Yetersizlik ve kıtlık rekabeti koşullar, belirsizlik ortamındaki rekabette potansiyel rakiplerin ne gibi stratejiler izleyecekleri hususu, rekabetin yönelimini şiddete doğru çevirir (Labiano, 1999: 139; Lipson, 2005: 47).

Hobbes'a göre insan her şeyden önce "kendi varlığını ayakta tutmaya", koruyup sürdürmeye çalışır. Bu insanın bütün eylemlerini belirleyen ana güdüsüdür. Dolayısıyla bu güdü insanı doğa nimetlerinden mümkün olduğunca daha çok yararlanmaya sevk eder. Bu yüzden de herkes ister istemez birbirinin düşmanı olur ve "herkesin herkese karşı savaşı" başlar. Genel güvensizlik yaratan bu durum, insanın kendi varlığını koruma güdüsü ile çatışır. Devlet öncesi doğal düzenin, barındırdığı sürekli korku ve şiddet yoluyla ölüm korkusu ayrıca iç savaşın sertleşmesi bu durumdan kurtulabilmek için herkesin özgürlüğünün bir kısmından (herkesin her şey üzerinde hak iddia etmesinden) feragat etmesi çatışmayı sonlandıracak,

güveni tesis edecek ve dolayısıyla herkesin yararına bir durumdur. Özetle insan, varlığını koruma güdüsü ile hareket ederek, "herkesin güvenliğini sağlama"ya yönelmiştir (Gökberk, 2010: 252; Labiano, 1999: 144). Bu da ancak insanların, dünya nimetlerini edinmede kullandıkları kuvvet araçlarına başvurmaktan vazgeçeceklerine dair birbirine söz vermesiyle ve bu kuvvet araçlarını kendisine hep birlikte itaat edecekleri bir kişiye devretmek için aralarında anlaşmalarıyla bulunabilir. Bu "sözleşme" ile devlet kurulmuş ve doğa durumundan yurttaşlık durumuna geçilmiş olur. Yurttaşlık durumunun özelliği, bireylerin birbirlerine aykırı olan birçok istençleri yerine, birliği olan tek bir istencin geçmiş olmasıdır. Genel güvenliğin tesisinin herkesin üzerinde uzlaştığı bir amaç haline gelmesi birtakım ortaklaşa değerlemeleri de ortaya çıkarır. Örneğin "iyi", bu güvenliği sağlayan, "kötü" ise genel güvenliği sarsan eylemlerdir. Bu durumda iyinin ve kötünün güvenlik çerçevesinden yeniden tanımlanması ve bir hukuk düzeninin (pozitif hukukun) varlığını gerektirmektedir. Bu hukukun kaynağı da devlettir (Gökberk, 2010: 252-253).

Öte yandan Hobbes'taki güvenlik kavramının, salt yaşamın korunmasını değil, aynı zamanda mutlu bir yaşamın sürdürülmesini de içerdiğinin altı çizilmelidir. Çalışamayacak durumda olanları, yaşamlarını sürdürebilmek için başkalarının sadakasını beklemekten kurtarmak, onlara yardım etmek de devletin güvenlik sağlama görevine dâhildir. Hobbes, bu yardımı "kamusal yardım" olarak tanımlamaktadır (Hobbes, 2010: 257). Devlet bu görevini, çalışabilecek olanlara iş sağlayarak, işsizlikle ve tembellikle mücadele ederek yerine getirecektir. Hobbes'un iş ve çalışma derken kastettiğinin büyük ölçüde ticaret olduğunu unutmamak kaydıyla, Hobbes, devleti, gücü yerinde olan uyruklarını çalışmaya zorlamaya ve işsizliği önlemek amacıyla gemicilik, balıkçılık, tarım gibi iş alanlarını desteklemeye davet eder. Bu bağlamda, Leviathan'ın bir tür sosyal devlet görünümü aldığını görebiliriz (Gökçeoğlu Balcı, 2007: 29)

Doğa durumu üzerine oldukça iç karartıcı görüşler beyan eden Hobbes'un kendisi de böylesi bir durumun belki de hiç var olmadığını, tüm dünyada da durumun böyle olduğuna inanmadığını belirtmiştir. Böylesi bir doğa durumunun varlığına dair Hobbes'un gösterdiği en nesnel fakat, bizce tümüyle tartışmalı olan "kanıtı", "Amerika'nın birçok yerindeki vahşilerdir" (Hobbes, 2010: 102). Karşılaştırmalı hukuk üstadı Sir Henry James Sumner Maine ve pek çok araştırmacı, doğa halinin "tarih dışı" ve "doğrulanamaz" bir kavram olduğunun altını çizmektedir. Dolayısıyla toplum sözleşmesi için de aynı şey ileri sürülebilir (Abélés, 1998: 22) Cassirer ise, Hobbes'taki toplumsal sözleşmeci açıklamaya dair temel sorunun, devletin ampirik kökeninden ya da toplumsal ve siyasal düzenin tarihi olup olmamasından ziyade "geçerliliği" ve hukuksal temeli olduğunu belirtmektedir. Hobbes'un kuramında, yönetici ve yönetilenler arasındaki yasal bağ kurulduktan sonra bir daha çözülmez. Bireylerin tüm hak ve özgürlüklerinden vazgeçtikleri "boyun eğme anlaşması" toplumsal düzene giden zorunlu önkoşul ve ilk adımdır. Bu

noktadan sonra bireyler artık bağımsız birer varlık değildir; kendine özgü istençleri de yoktur. Sınırı olmayan toplumsal istenç devletin yöneticisi ile birleşmiştir ve bu egemenin dışında ya da üstünde hiçbir güç yoktur (Cassirer, 1984: 175). İnsanları barışa yönelten duygular, ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etmek umududur (Hobbes, 2010, 103). Barış ise, toplumu oluşturacak olan tikel güçlerin, onları hem birleştiren hem de onlara hükmeden bir üçüncü kişiye ilhakıyla sağlanır (Abélés, 1998: 55)

Doğal durumun bir tür akıl yürütme olduğuna (Abélés, 1998: 33) ek olarak Hobbes'in istediği bir siyasal sistemi haklı gösterebilmek için, belli varsayımlardan hareket ederek, mantık yoluyla böylesi bir felsefi yapıyı oluşturduğunu öne süren görüşler de mevcuttur. Buna göre, Hobbes, bireyin mutluluğundan hareket etmiş ancak sonra "ortak güvenlik" deyimini kullanmaya başlamıştır. Çünkü Hobbes devletin yasama erkini ancak bu yolla açıklayabilmektedir (Hirş, 2001: 184-185).

Bir diğer toplum sözleşmesi kuramcısı olan Rousseau ise, iş veya bağımlı çalışma olgusunun sivil toplumda ortaya çıktığını ve bunun baskı, kölelik ve yoksullukla eşanlamlı olduğunu öne sürer. Rousseau'ya göre, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşam için gerekli araç gereçlere sahip olmasının karlı olduğu fark edildiğinden beri eşitlik bozulmuş, mülkiyet ortaya çıkmış ve çalışma zorunlu olmuştur. Dolayısıyla Rousseau'nun insanı, doğal halinden yurttaşlık durumuna geçerken Hobbes'in kuramında olduğunun aksine huzurunu ve özgürlüğünü de kaybetmiştir (Gökçeoğlu Balcı, 2007: 30).

Dolayısıyla toplum sözleşmecilerinin yaklaşımıyla "bir beraberlik tarzı olarak" devletin, bu beraberliği oluşturan insanların nitelikleri üzerinde bir görüşe sahip olunarak ve beraberliklerinin temel ilke ve koşullarını ahlaki, hukuksal, siyasal açıdan incelenerek ele alınması gerekliliği öne çıkmaktadır. Böylece devlet, "dıştan kaynaklanan" bir dinamikten hareket edilerek incelenmez; doğrudan devlet denen beraberlik tarzı incelenir (Yumer, 1987: 57). İleride de değineceğimiz gibi bu beraberlik tarzı incelenirken yurttaşlar ve sınıflar arası ilişkiler merkezi öneme sahiptir.

Hobbes, devletin ödevini yerine getirebilmesi için tam ve kesin diğer bir deyişle mutlak olması gerekliliğinin altını çizer. Hobbes'a göre, "kılıcın zoru olmadıkça ahitler sözlerden ibarettir ve insanı güvence altına almaya yetmez" (Hobbes, 2010: 133). Devletin istenci tek kişinin karşısında tam anlamıyla egemendir. Zira herkesin herkesle savaşmasını, anarşiyi önlemek için kurulmuş olan devlet ödevini gerçekleştirebilmek için mutlak egemen, "Leviathan" olmalıdır. "Leviathan" ise Kutsal Kitap'ta (Tevrat) geçen bir canavarın adıdır ve Hobbes'da mutlak devletin simgesidir. Egemenliği bir güç olarak tanımlayan Hobbes, bu bağlamda egemenliğin bir kişide ya da bir heyette olduğu durumları çeşitli vesilelerle örneklendirmektedir (Hobbes, 2010: 144, 202). Leviathan'da "egemenlik" kavramı, naturalist bir temel üzerinde sonuna kadar götürülür ve Hobbes'un ilkelerine en çok uyan yönetim biçimi mutlak monarşidir. Hobbes'a göre devlet istencinin

birliği ya da beraberlik tarzı, en iyi şekilde tek bir hükümdarın (monark) istenciyle sağlanabilir fakat seçilmiş bir parlamentonun egemenliği de dağınık, birbirine aykırı olan istençler yerine, ister tek kişinin isterse de çoğunluğun olsun, tek bir istenç olarak varolduğunda Hobbes'un ilkeleriyle uzlaşabileceğini savunanlar olduğu kadar (Gökberk, 2010: 250-254; Yumer, 1987: 47-48.) egemenliğin sadece monarkın iradesine indirgediğini savunanlar da vardır (Öktem ve Türkbağ, 2003: 153).

Öte yandan, sözleşmenin Leviathan tarafının sahip olduğu erk ortadadır bireyler de haklarını devrettikleri ve aynı zamanda birlikte oluşturdukları Leviathan'ın tarafsızlığı şüphelidir. Zira kendisi üzerinde hiçbir güç tanımayan ve yaptıkları sorgulanamayacak olan (Hobbes, 2010, Cassirer, 1984: 175) Leviathan, Hobbes'un ifadesiyle, "mutlak bir güce sahipse" sonuçların toplumun bütününün yararına olacağı beklentisi yere basmamaktadır. Zira herkesin birden kişiliğini taşıma hakkı, egemenin onlardan herhangi biriyle değil fakat onların birbiriyle yaptıkları sözleşmeyle egemen tayin ettikleri kişiye verilmiş olduğundan, egemen açısından herhangi bir sözleşme ihlali söz konusu değildir (Hobbes, 2010: 138). Leviathan'a dair bir diğer açıklama ise, yapay varlık olan egemen güç, devlet ve hükümet olan Leviathan'ın, 3. kişi konumunda olduğundan sözleşmeye bağlı olmadığını; insanların barışa kavuşmak için, doğal yaşama halindeyken sahip oldukları tüm hak ve yetkileri ona verdiklerini, karşılığında ise barış ve düzen dışında hiçbir şey almadıklarını belirtmektedir (Öktem ve Türkbağ, 2003: 389). Hobbes, barış ortamının sürdürülmesinde "uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine egemen karar verir" diyerek "nifak ve iç savaşı önlemek amacıyla görüşler ve düşünceler hakkında karar verme veya bu konularda karar verecek yargıçları atama yetkisini, egemen güce vermektedir (Hobbes, 2010: 141, 185, 251-254). Bu ifadeler barış gibi yüksek bir amaca dayansa da "egemence tanımlanan ölçütlere uygun bir toplumun inşasını hedeflemenin" açık delili sayılabilir.

Hobbes'un devlet kurma ve sürdürme becerisi üzerine düşünceleri ise bize Leviathan'ın sınıfsal bakışı hakkında önemli ipuçları vermektedir. "devletleri kurma ve sürdürme becerisi, tenis oyununda olduğu gibi sadece uygulamaya değil, aritmetik ve geometride olduğu gibi kesin kurallara bağlıdır; ki bu kuralları bulmak için ne yoksulların boş zamanı vardır, ne de boş zaman sahibi insanlar onları bulmak için gereken merak veya yönteme sahiptir" (Hobbes, 2010: 162)

Leviathan'ın kurulmasında tüm hakların egemene devredilmesi kişilik haklarını da kapsamaktadır. Dolayısıyla bir yurttaşın özgürlüğü, egemen gücün yurttaşların eylemlerini düzenlerken, yasaklamamış olduğu işlerdir. Bu işler Hobbes'un Leviathan'ı yazdığı merkantilist dönem için; birbirleriyle alım-satım v.b. anlaşmalar yapmak, evlerini, gıdalarını ve mesleklerini seçmek, çocuklarını uygun gördüğü şekilde yetiştirmek v.b. işlerdir. Egemenin vereceği herhangi bir emre itaat etmeyi reddetme durumunda kişilerin kendini koruma hakkı, ancak, "egemenliğin kuruluş

amacına" ters düşmüyorsa vardır (Hobbes, 2010: 165-169).

Vatandaşların sahip oldukları haklar konusunda Cassirer, Hobbes'un toplumsal sözleşme açıklamasından hareketle, devredilen haklar içinde özellikle kişilik hakkı üzerindeki 17. yüzyıl siyaset yazarlarının açtıkları tartışmaya değinmektedir. Cassirer, temel bir hak niteliğindeki kişilik hakkının, bir anlamda tüm öteki hakları içine aldığını ve insanın kişiliğinden vazgeçerse ahlaksal bir varlık olmaktan çıkıp, cansız bir şey haline geleceğini, cansız bir varlığın da "bir söz verebilme" ya da toplumsal bir sözleşmeye katılabilmesinin mümkün olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla kişilik hakkı, bir bireyden ötekine aktarılamayacağı için, tüm sivil gücün yasal temeli olan yöneticilik sözleşmesi doğası gereği sınırlıdır. Zira insanının, aracılığıyla özgür bir varlık olması durumundan vazgeçip, kendisini köleleştireceği hiçbir boyun eğme edimi olamaz. Çünkü böylesi bir özveri ile insan kendi doğasını, özünü oluşturan özyapıdan vazgeçerek insanlığını yitirecektir (Cassirer, 1984: 175-176).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Hobbes'in yapıtlarındaki özellikle de Leviathan'daki argümanlar, 17. yüzyılın pozitivist mantığın hakim olduğu entelektüel atmosfer ve İngiliz İç Savaşı'nın etkisindedir. Dolayısıyla Labiano, Hobbes'un devlet yönetiminde mutlak "tekel"i savunmasının böyle bir çevreden kaynaklandığını ileri sürmektedir (Labiano, 1999: 134-135.) Gerçekten de Hobbes'in yaşadığı dönem, kendi yurdu İngiltere için bir tedirginlik ve kaos dönemidir. Bu ortamdan uzaklaşarak yaşamının 20 yılını Fransa'da geçiren Hobbes için devletin zayıflamasıyla oluşan kaosu önleyebilmenin, yurdunda eksik olan şey olan "genel güvenliği" sağlayabilmek için devleti dev gibi güçlü görmek istemesinin mantıki temelini oluşturduğu söylenebilir (Gökberk, 2010: 254) ve Hobbes'a göre, devlet iradesine karşı gelmek, en büyük suçlardandır ve toplum düzenini yok etmek demektir (Hobbes, 2010: 229; Öktem ve Türkbağ, 2003: 388).

Liberal, Neo-Liberal Dönemlerde Yurttaşlık ve Leviathan Üzerine Bazı Saptamalar

Tarihsel süreç ve gelişimi içinde üç tür liberalizmden bahsetmek mümkündür; Adam Smith ve tilmizlerinin öncülüğünü yaptıkları "klasik liberalizm", Keynesyen iktisadın "uzlaşmacı liberalizmi" ve Chicago Okulu'ndan Milton Friedman ve grubunun önderliğinde gelişen neo-liberalizm. Klasik liberalizm, 18.yy'dan 19.yy.'ın son çeyreğine kadar olan dönemi kapsar. Klasik liberalizmin temel mantığı bireyselcilik, bireysel hak ve özgürlükler, özel mülkiyet ve devlet müdahalesinin olmadığı bir serbest piyasa sistemine dayanır. Klasik liberalizm taraftarları, serbest piyasa koşullarında bireysel yarışmayı mümkün kılacak iktisadi özgürlüklerin" peşinde koşarlar ve süreç teoride, toplumsal gelişmenin sağlanması ve iktisadi büyümenin gerçekleşmesiyle sonuçlanır. Klasik liberalizmde devletin üç temel işlevi; eğitim, sağlık, yollar, köprüler gibi bireysel çıkar çerçevesinde piyasa koşullarında üretilmesi mümkün olmayan kamusal

mal ve hizmetlerin üretilmesi, milli savunma ve son olarak *Hobbes'in de merkezi önem verdiği* iç güvenlik ile adalet hizmetlerinin sağlanmasıdır (Akalın, 2009: 11-12).

Uzlaşmacı liberalizmin ortaya çıkışında 1870'lerde yaşanmaya başlayan iktisadi krizle başlayan, 1. Dünya Savaşı ile devam eden ve son olarak 1929 Krizi ile birlikte sonlanan süreç etkili olmuştur. Uzlaşmacı liberalizme göre ekonomiye devlet müdahalesi bireyselcilik çerçevesinde değil, kamu yararı çerçevesinde gerçekleştirilmeli, ayrıca devlet, *Hobbes'in de öne sürdüğü gibi* kişilerin asgari geçim standardını sağlamalı ve bunun için fırsat eşitliğini garanti altına almalıdır. Yeni bir krizle uzlaşmacı liberalizmin terk edilmesiyle birlikte 1970'lerden günümüze kadar uygulanmakta olan neo-liberalizmde ise, klasik liberalizmin bireysel özgürlükleri yerini "iktisadi özgürlüklere" bırakmıştır. Neo-liberalizmin en belirgin özellikleri içinde; piyasanın hakim rol oynaması kuralı, devletin özel sektöre kaynak ayırırken eğitimden sağlığa, fakirlere ve işsizlere sağlanan sosyal yardımlara kadar tüm harcamalarının kısılması, iş güvenliği de dahil olmak üzere karları azaltacak her türlü düzenlemenin ortadan kaldırılması, emek piyasalarının kuralsızlaştırılarak *güvencesizleştirilmesi*, özelleştirmelerin hız kazanması, toplum kavramının literatürden çıkarılması ve sorumluluğun bireylere yüklenerek işçi ve toplumun kapitalist olmayan kesimlerinin her türlü temel ihtiyaçlarını karşılamaları konusunda en hafif tabirle "başlarının çaresine bakmalarının" istenmesi ve son olarak her türlü çözümsüzlüğün söz konusu kesimlerin aylaklığı temelinde açıklanması kolaycılığına kaçılması sayılabilir (Akalın, 2009: 13-19; Navarro, 2008: 219-220).

Bourdieu'nun "pür piyasa mantığını engelleyen kolektif yapıları yok eden bir program" olarak tanımladığı neo-liberalizmin (Bourdieu, 2009: 23) mimarlarından Thatcher'ın "Thatcherizm" olarak anılan kısıtlamasız özel birikim atılımı, kamu harcamaları, kolektivizm ve "bağlılık kültürü" konularındaki saldırıları, toplumsal bünyenin zayıflamasıyla birlikte modern, refah devleti biçimiyle yurttaşlığın doğal düşmanı yapmıştır. ... Thatcherizmin bireycilik ve yarışma etiğine bu sarsılmaz bağlılığı, İngiliz toplumunda zamanla, Hobbes'un Leviathan'da defalarca vurguladığı "herkesin herkesle savaşı" fikrini uyandırmıştır. Karşılıklı bağımlılık duygularının kaybolmasıyla birlikte tümüyle rekabetçi özçıkara adanmış bir toplumun özellikleri sıklıkla ortaya çıkar (Hall ve Held, 1995: 170). Neo-liberal politikaların uygulayıcılarından olan Thatcher ve Thatcherizm ve sosyal devletin sosyal yurttaşını, birer homo oeconomicus'a indirgeyerek depolitize etmiş ve yeni dönemde aktif yurttaş tanımını ortaya koymuştur (Üstel, 1999: 85).

Neo-liberal politikalarla devletin işlevini küçültürken esas amaçlanan, bireysel alanı ve özgürlükleri genişletmek şeklinde ifade edilmiştir. Fakat devletin küçülmesi uygulamada dengesiz güç ilişkileri yaratarak toplumda adaletsizliklere ve eşitsizliklere yol açmıştır. Bu sorunlara nasıl çözüm yaratılacağı ise belirsizliğini korumaktadır (İnaç ve Demiray, 2004:

167).

Labiano; Hobbes'un doğa durumuna dair açıklamalarında merkezi yer verdiği korku, güvenlik, bencillik ve kontrol isteğinin, kapitalist ideolojiyi meydana getiren bütünün parçaları olduğu saptamasını yapmakta ve Marx ve radikal iktisatçılardan hareketle, Hobbes'in Leviathan'da merkezi önem verdiği ilkelerden olan korku ile işçi motivasyonu arasında bir bağıntı olduğunu öne sürmektedir. Zira kapitalist sistem, egemen bir yönetime, Leviathan'a ihtiyaç duyar ve bu yönetim sermaye birikiminin sağlanmasında korku öğesini deyim yerindeyse "ustalıkla" kullanır. Yine Hobbes, Leviathan'ın "sözleşme üzerine" adlı bölümünde, sözleşme doktrininde korku öğesinin kullanımı üzerinde durmaktadır (Labiano, 1999: 138).

Hobbes'a göre toplumun kurulmasındaki en önemli etken, eşit bireylerin biraradalığından kaynaklanan kaos ortamının getirdiği şiddet ve özellikle de ölüm korkusudur (Hobbes, 2010: 101-102) Bu düşünce sistematiğinin, neo-liberal iktisat politikalarınca da içerilmiş olan neo-klasik iktisat paradigmasının ilkeleri ile taban tabana zıt olduğu görülebilir. Zira neo-klasik iktisat paradigmasına göre her bir bireyin diğer bireylerle mücadele ederek kendi çıkarlarını maksimize etme peşinde koşmasıyla, hem bireysel hem de nihai olarak toplumun çıkarlarının en üst seviyeye ulaşacağı savunulur.

Öte yandan "insanın değeri"nin nasıl belirleneceği noktası ise Hobbes'u neo-klasik iktisat paradigmasına yaklaştırmaktadır. Hobbes'a göre, "bir insanın kıymeti veya değeri, bütün diğer şeylerde olduğu gibi, onun fiyatı, yani onun kudretinin kullanımı için verilmesi gereken şeydir ve bu nedenle mutlak olmayıp başkalarının ihtiyacına ve yargısına göre değişir... Bir insan kendine ne kadar yüksek bir değer biçerse biçsin, onun gerçek değeri başkalarınca takdir edilenden fazla değildir" (Hobbes, 2010: 74). Bu bağlamda Labiano, Hobbes'un öne sürdüğü ekonomik modelin tam anlamıyla kapitalist olduğunun altını çizmektedir. Zira Hobbes, başka bir ahlaki değere ihtiyaç duymaksızın, insan da dahil olmak üzere her şeyin değerinin piyasa tarafından belirleneceğini belirtmektedir. Yine Labiano, modelin kapitalist nitelikte oluşunu, herkesin tek başına ve aynı zamanda çeşitli tehlikelerle karşı karşıya olmasıyla ve herkesin herkese karşı kalıcı bir ticari savaşın içinde olması (merkantilist dönem düşünürü olarak Hobbes, çalışma eylemini ticaretle özdeş bir şekilde ele almıştır) düşüncesinde de görülebileceğini belirtmektedir (Labiano, 1999: 143-145).

Pek çoklarınca ana akım Anglo-Saxon düşüncesinin babası sayılan Hobbes için yine pek çok yazarın birleştiği noktalar vardır. Bunlar, burjuva zihniyetine ve merkantilist sisteme uygun kapitalist bir topluma eşlik eden bir düşünceye sahip olduğu, içinde yaşadığı yüzyıl Avrupa'sının temel iktisat politikası olan merkantilizmin yarattığı ortamdan hareketle çalışma eylemini ticaretle ilişkili olarak ele alması, liberalizmin öncülerinden olması ve liberalizmin yükselişinde ciddi katkılarının mevcudiyetidir. Liberal iktisat düşüncesi Hobbes'tan

bireycilik, bencillik ve burjuva finansal platformunu miras almıştır (Labiano, 1999: 146; Öktem ve Türkbağ, 2003: 390). Öyle ki klasik iktisatçı Thomas Malthus'un nüfusun artışı karşısında işaret ettiği pesimist çözüm olan savaşlar, açlık ve çeşitli doğal felaketlere duyulan ihtiyacın köklerine Hobbes'da rastlamak mümkündür (Hobbes, 2010: 258). Fakat Hobbes'dan farklı olarak liberalizmin dayandığı temel unsur yurttaş değil, "iktisadi insan"dır (Üstel, 1999: 78).

Hobbes'daki bireycilik anlayışı da Rönesans bireyciliğinden farklıdır. Rönesans, getirdiği öteki yeniliklerin yanı sıra, ulusal kişiliklerin de belirdiği, ulusların, kendilerine göre bilinçleri olan bağımsız kültür ve politika örgütleri olarak tarih sahnesinde görünmeye başladıkları bir dönemdir (Gökberk, 2010: 185). Yine rönesans düşüncesinin bireyi öne çıkaran anlayışından farklı olarak, bireylerin biraradalığı düşüncesinden hareketle Hobbes'da, ulusal çıkarımları da olan bir bireyselliğin varolduğu söylenebilir. Zira Hobbes'un döneminde ülkelerin ana varoluş koşulu ulusal pazarı inşa etmektir (Kılıçbay, 2010: 10).

Üstel'in de altını çizdiği gibi pek çok sosyal bilimci açısından 20. yüzyılın sonu itibarıyla genel durumun 19. yüzyılın sonundan, Hobbes'çu açıklamayla "herkesin herkesle savaş halinde olduğu" ve "insanların birbirlerini öldürebilme yeteneğinde eşit olduğu durum"dan farklı olmadığıdır (Üstel, 1999: 13). Bizim de katıldığımız bu görüşü, Hobbes'un yaşam hakkının güvence altına alınması çerçevesinde devlete yüklediği yurttaşlarına iş sağlama ödevi ve işsizlik bağlamında değerlendirerek, mevcut durum için doğa durumuna dönüşten mi yoksa Leviathan'ın güçlenmesinden mi bahsedilmesi gerektiğini açıklamaya çalışacağız. Bu noktada öncelikle, yurttaşlık kavramını ele alarak başlamak yerinde olacaktır.

Burjuvazinin aristokratik ayrıcalıklara karşı savaşımı içinde anlam kazanan evrensel yurttaşlık idealinin özünde, yurttaşlık statüsünün her türlü özellik ve farklılığı aşan ve bu anlamda eşitliği aynılığa indirgeyen anlayış bulunmaktadır (Üstel, 1999: 55). Başka bir anlatımla yurttaşlık, yalnızca modern devletin ulusal, topraksal ve bürokratik siyasal organizasyonu dahilinde anlam bulur ve yurttaşlığın inşasında, güvenlik kaygısı ve "korku"nun denetlenmesi bulunduğundan, yalnızca ulusal siyasal cemaatin üyeleri "yurttaş" statüsü kazanmaya hak kazanmışlar, yabancılar ise bu kategorinin dışında kalmışlardır (Zolo, 1993: 260'dan Akt: Üstel, 1999: 56).

Marshall, "Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar" adlı yapıtında, kapitalizmin sınıf eşitsizliklerine yol açarken yurttaşlığın, üyelerinin eşit hak ve görevleri paylaştığı bir statü sağladığına dikkati çekmektedir. Marshall, yurttaşlık ve sınıf ilişkisini, bir yandan yurttaşlığın sınıf çelişkisinin yönü ve biçimi üzerinde etkili olduğu, diğer yandan da sınıf çelişkisinin haklar, özellikle de yurttaşlık haklarına ilişkin mücadelenin bir ifadesi olarak ortaya çıktığı bir karşılıklı etkileşim mantığı içinde ele almaktadır (Barbalet, 1988, 8-10'dan Akt: Üstel, 1999: 61-62).

Liberal-sözleşmeci yurttaşlık yaklaşımının "minimalist" yurttaş anlayışı ise, yaşanan yurttaşlık açısından önem taşıyan bir dizi unsuru bilinçli olarak sorunsalının dışında bırakmaktadır. Liberal yurttaşlık perspektifinin özgür ve özerk yurttaş anlayışı siyasal katılım ve kamusal taahhüt konularında tekil yurttaşları özgür bırakırken; "dayanışma" unsuru ve "yaşanan" yurttaşlığın niteliğini belirleyen fırsat eşitliği ve eşit başlangıç ilkesi gibi konular, liberal sözleşmeci yurttaşlık sorunsalının dışındadır (Üstel, 1999: 74).

J. Leca, bir aidiyet biçimi olarak yurttaşlığı üç eksende tanımlamaktadır. İlk eksen bütüncül bir gruba, yani "siyasal topluluğa" yönelme ile çıkar grubu, sınıf, mesleki birlik gibi daha özel ya da daha evrensel gruplara yönelmenin ifadesi olan "özel-genel" hattıdır. İkinci eksen, aile, yüz yüze topluluklar gibi daha "tensel" ve "kuralcı" olan topluluklara aidiyet ile genelde daha sözleşmeci gruplara (pazar, kimi zaman iş ilişkisi, müşteri ilişkisi v.b.) ait olmanın anlatımı olan "topluluk-toplum" eksenidir. Üçüncü eksen, yerel (komün-komite), bölgesel (federal bir devletin parçası olan devlet, bölge), ulusal ve ulus üstü topluluklara aidiyet anlamında "yukarı-aşağı" eksenidir (Üstel, 1999: 81-82).

Erken fakat yerinde bir tespit olarak *kapitalizm koşullarında* Hobbes, insan emeğini, fayda ya da başka bir şey için "mübadele edilebilen bir meta" olarak tanımlamış ve iskan için yeterli toprağı olan, yine de mal alıp satarak ya da ithal ettikleri hammaddeleri işleyip satarak güçlerini arttırmış devletlerden bahsetmiştir. Bu ifadeler ticari kapitalizmin geliştiği ve ulusal zenginliğin kaynağının ticaret fazlası verme olarak algılandığı bir dönemde, insan emeğinin meta niteliğinin ve yine yaratılan zenginliğin en az ticaret kadar kaynağı olduğunun göstergesidir (Hobbes, 2010: 188).

Hobbes'un merkezi önem atfettiği devletin sağlaması gerektiği belirtilen güvenliğe içerilmiş olan çalışma hakkı ve insanların değerinin dahi belirlendiği pazar ilişkisinin rolü dikkate alındığında Leca'nın özel-genel hattı içinde yer verdiği sınıfsal açıklamalar, "Neo-liberal Leviathan'ın" yurttaşlarıyla olan ilişkisini değerlendirmede gerekli altyapıya sahiptir. Zira yurttaşların sınıfsal pozisyonlarını dikkate alan bir açıklama ile hem liberal düşüncenin ekonomik anlamda da zirveye yerleştiği 1800'lü yıllardaki gelişmeler, hem de yaklaşık 30 yıldır dünyada hakim paradigma olan neo-liberalizmin salık verdiği uygulamalar açıklanabilir. Bu konuda, ilgili dönemlerden verilebilecek üç örnek bu savımızı güçlendirecektir.

İlk örnek, İngiltere'de amaçları daha yüksek ücret ve daha az çalışma saati olan işçi birleşmelerini ya da işverenlerin özgürce davranmasını sınırlayan herhangi bir düzenlemenin getirilmesini yasaklayan "1799 Birleşme Yasası"dır. Söz konusu yasa sadece işçi birleşmelerini kapsamaktaydı ve işverenlerin birleşmeleri ya da kapitalistlerin tekelci uygulamalarından bahsedilmemekteydi. Yine, 1815-1846 yılları arasında İngiliz Parlamentosu'na da yansıyan, Thomas Malthus'un aristokrasiyi, David Ricardo'nun ise burjuvaziyi temsil ettiği "Tahıl Yasaları" hakkındaki

tartışmada, ekonomik güce sahip olan fakat parlamentoda gücüne oranla temsil edilmeyen burjuvazi, kendi çıkarlarına ters düşen söz konusu yasaların çıkmasını engelleyememiştir. Fakat burjuvazi zamanla daha da güçlenerek parlamentodaki ağırlığını arttırmış ve bir süredir ekonomik gücüne oranla mecliste daha ağırlıkla temsil edilen aristokrasinin siyasal üstünlüğünü bitirerek tahıl yasalarını yürürlükten kaldırmıştır (Hunt, 2005: 104-107). Aynı dönemlerde Alman iktisatçı Friedrich List'in savunduğu "iktisadi milliyetçilik" olarak tanımlayabileceğimiz müdahaleci ekonomik açıklamada, orta sınıf çiftçiler olan ve üretim fazlasını ihraç ettikleri için gümrük v.b. herhangi bir müdahale istemeyen Junkerler ile yeni doğmakta olan ve o haliyle İngiliz rekabetiyle karşılaşamayacağı için gümrük yoluyla ekonomik korunma isteyen Alman sanayi burjuvazisi arasında zaman zaman gerginleşen mücadelelere neden olmuştur (Anikin, 2008: 359-360). Günümüze gelindiğinde ise Navarro, artık tüm dünyada ortaklaşmış bir ekonomi politikası olan neoliberalizmin, hem gelişmiş ülkelerin hakim sınıflarının hem de gelişmekte olan ülkelerin hakim sınıflarının ideolojisi ve pratiği olduğunun altını çizmektedir (Navarro, 2008: 227). Dolayısıyla toplum adına yasaları yapan meclisin (Leviathan) sınıfsal kompozisyonunun, veri bir devlet ile yurttaşları arasındaki ilişkinin doğasını yine sınıfsal olarak etkileyeceği, özellikle ekonomik alanı düzenleyen bir yasanın tüm yurttaşları (özellikle de çalışanları ve işverenleri) eşit biçimde etkilemeyeceği öne sürülebilir.

Gerçekten de devlet ve yurttaşları arasındaki ilişkinin, her bir ülkenin farklı tarihsel gelişimine göre şekilleneceği beklenen bir sonuç iken; neo-liberal politikaların 20.yy'ın son çeyreğinde kapitalist dünyada ve özellikle 1990'lı yıllarda ise artık tüm dünyada yaygın kabul görüp uygulanmaya başlaması, ülkelerin yaşadıkları süreçler arasında belirli ölçülerde bir benzeşmeyi de beraberinde getirmiştir.

Dolayısıyla neo-liberalizmin müdahalesi ya da neo-liberal yönelim uyarınca yapılan yasal düzenlemelerin de, sınıfsal olarak farklı sonuçlar doğuracağı görülebilir. Bu sonuçların ise herhangi bir devlete vatandaşlık bağıyla bağlı olan ve aynı zamanda da sermaye sahibi olanların önünü açan tarzda olduğu, yine aynı devlete vatandaşlık bağıyla bağlı fakat yaşamını piyasaya emeğini arz ederek -çalışarak- sürdürenlerin aleyhine olduğu ileri sürülebilir. Zira gücün tek elde toplandığı yer olan parlamentolar, Hobbes'in Leviathan'ına da konu olan iş yaşamı gibi alanlar da dahil olmak üzere pek çok alanı düzenleyen yasalar yapmaktadır. Buradaki temel sorun, çalışma yaşamını düzenleyen yasaların, iş güvencesi v.b. konularda içerdikleri yaklaşımların tüm yurttaşları eşit olarak mı etkilediği, yoksa yurttaşlar arasında sınıfsal konumlarına uygun düşen bir farklılaşmanın mı mevcut olduğunun tespitidir.

Zira ücret karşılığında çalışanların kaderi, emek piyasasında rekabet edebilme yetilerine bağlıdır. Geçici nitelikte ve hem üretim hem de emek piyasası koşullarında yaşanan değişimlerin tehdidi altında olmalarına karşın, toplumda bolca bulunan becerilere sahip olanlar, daha nadir

rastlanan becerilere sahip olanlara kıyasla önemli ölçüde fazla kazanıp, daha olumlu koşullarda çalışabilirler. İşçinin ücreti ve iş güvencesi, öncelikle sahip olduğu belirli becerilere ve aynı zamanda işvereninin para kazanmaya devam etmesine bağlıdır. Burada daha nadir becerilere sahip çalışanı istihdam etmekte işveren için en önemli çıktı, bu yolla diğer işverenlerle rekabet edebilme gücünün artmasıdır. Çalışan ile işverenin özdeşleşmesini güçlendirici bir etkide bulunan bu durum ancak yüksek ücretler ve iyi çalışma koşulları ile sürdürülebilir fakat kapitalist sistemin içkin bir eğilimi olan rekabet baskısı, her işverene çalışmanın yoğunlaştırılması, çalışma gününün uzatılması ve ücretlilerin işten çıkarılmasını dayatır. İşçi sınıfı açısından sonuç, sermayenin sürekli değişen talepleri karşısında hukuk sisteminin de esnekleştirilmesiyle, istihdam güvencesinden yoksun olarak yaşamanın gitgide yaygınlaşması şeklinde ortaya çıkmaktadır (Clarke, 2007: 96-99).

Devlet-Yurttaş İlişkisinin İşsizliğin Artışı ve Çalışma Yaşamını Düzenleyen 4857 ve 657 Sayılı Yasalardaki Dönüşümle Değerlendirilmesi; Leviathan'ın Yükselişi mi?

Hobbes'un, kuramında merkezi önem verdiği ve devletin yasama erki ile insanların çalışma haklarını da güvenceye alan geniş anlamda yaşama hakkı, günümüz modern devleti özelde de Türkiye açısından ele alınırsa nasıl bir tablo ile karşılaşılır? Burada temel odak olarak çalışma eyleminden, işsizlikten ve çalışma yaşamını düzenleyen 4857 S.K., 657 S.K. gibi yasalardaki neo-liberal dönüşümden hareketle bazı çıkarımlar yapmaya çalışacağız.

Ekonominin her bakımdan gelişmesiyle birlikte modern devletin vatandaşları ile olan ilişkisi Hobbes'in belirttiği vergi v.b. yasalar ile olduğu kadar iş yasaları üzerinden de izlenebilir. Hobbes'un öne sürdüğü tüm vatandaşların ortak çıkarlarını koruyacak olan otoriter devlet anlayışı, 20. yüzyıl boyunca ve özellikle de neo-liberal iktisat uygulamalarıyla bir sınıfın lehine ve fakat çok daha kalabalık bir yurttaş topluluğu olan diğer sınıfın aleyhine nitelikte düzenlemelere dönüşmüştür. Zira bir toplumsal ilişki olarak sermayenin, gücünü ve etkinliğini arttıracak yasal düzenlemeleri yapıp, uygulamaları yürütecek bir devlet aygıtı olmadan varlığını sürdürmesi oldukça zordur.

1982 Anayasası'nın kabulü ve Thatcher ve Reagan'ın başını çektiği neo-liberal ekonomi politikalarının Türkiye'deki mimarı Özal Hükümeti ile birlikte özelleştirmelerin hız kazandığı, bu bağlamda gerek işsizliğin yaygınlaştığı gerekse de çalışan sınıfın çeşitli hak kayıplarına uğradıkları bilinmektedir. 1982 Anayasası ile birlikte kendisinden önce varolan 274 Sayılı Sendikalar Kanunu ve 275 Sayılı Toplu İş sözleşmesi Grev ve Lokavt Kanunu da yürürlükten kaldırılmıştır. Aynı alanlarda veri kanunlar yeniden düzenlenerek sırasıyla 2821 ve 2822 Sayılı Kanunlar olarak yürürlüğe

girmiştir. Bu değişiklikler çalışanlar açısından değerlendirildiğinde "hak grevinin kaldırılması" v.b. pek çok hak kaybının yaşandığı görülmektedir. 1982 Anayasası ile başlayan süreçte, tümüyle değiştirilmeyen 1457 Sayılı İş Kanunu ve 657 Sayılı Devlet Memurları Kanunlarında da, süreçle uyumlu olacak şekilde benzeri eğilimler taşıyan değişiklikler yaşanmıştır. Nihayet 2003'te 1475 S.K. tümüyle yürürlükten kaldırılıp yerine 4857 S.K. yürürlüğe konmuştur. 657 S. DMK. yerine de yeni bir kanunun yapılması süreci, kanun taslağı aşamasına gelmiştir.

Son 30 yılda söz konusu politikaların hızla uygulanmaya başlanmasıyla birlikte, devletin işveren rolünden uzaklaşmasının da bir getirisi olarak işsizliğin, tıpkı neo-liberal politikaları uygulamakta olan diğer ülkelerde olduğu gibi önlemez bir şekilde yükseldiği tespit edilebilir. TÜİK istatistiklerine bakıldığında, 1988-2008 yılları arasında işsizliğin artış eğiliminde olduğu rahatlıkla görülmektedir (TÜİK, 2009: 177). 2010 yılı için işsizlik rakamları ise %13-15 aralığında değişmektedir (TÜİK, 2010). Resmi istatistiklerde dahi işsizliğin ciddi şekilde artması, ilgili literatürde sıkça belirtildiği üzere yoksulluğun artışının da bir fonksiyonu olduğundan, Hobbes açısından toplumsal barışı bozucu, dolayısıyla da devletin yurttaşlarıyla olan ilişkisinde meşruluk zeminini sarsıcı bir durum oluşturmaktadır.

İşsizliği önlemek için gerek parlamento gerekse de ilgili kurumlarca oluşturulan yasal düzenlemeler de, bu durumu kritikleştirici etki yapmaktadır. Örneğin 18-29 yaş grubunda yaşanan ve kronikleşmiş "genç işsizliğinin" önüne geçilmesi için Sosyal Güvenlik kurumu (SGK) tarafından 2008'de çıkarılan "18-29 yaş aralığında olan erkek ve 18 yaşından büyük kadın sigortalılardan yeni işe alınanlara ilişkin işveren hissesi sigorta prim teşviki" konusunu düzenleyen Genelge, sigorta primine ait işveren hissesinin ilk yıl %100'ünün, ikinci yıl %80'inin, 3. yıl %60'ının, dördüncü yıl %40'ının, beşinci yıl ise %20'sinin işsizlik sigortası fonundan karşılanmasını öngörmektedir (SGK, 2008). Bu durum 18-29 yaş grubunda yer alan ve ilk kez istihdam edilecek olan işsiz bireylerin, işverenlerce daha fazla tercih edilmesini beraberinde getirecektir ve Genelge'nin etkisi işsizliği önleme değil, en iyi ihtimalle 29 yaş sonrasına erteleme şeklinde görülecektir. Söz konusu yasal düzenlemenin 29 yaşını aşmış olan işsizlerin istihdam edilebilmelerini zorlaştırmakta ve bu yaş grubundaki işsizleri iş sahibi olabilmek için 18-29 yaş grubundaki işsizlerle karşı karşıya getirmektedir.

Belirtilmesi gereken bir diğer nokta, söz konusu sürecin gelişiminde işsizliğin yükselişiyle birlikte halihazırda çalışanların geleceklerinin güvencesizleştirilmesidir. 1457 Sayılı İş Kanunu'nda mevcut olmayan "performans değerlemeler" ile çoğu zaman subjektif ölçütlerle düşük performanslı çalışanları işten çıkarmanın, 4857 Sayılı İş Kanunu ile hukuki bir dayanağa oturtulması, sahip olunan işi koruyabilmek için Hobbes'in doğa durumu altında incelediği "herkesin herkesle savaşı durumunu" günümüze taşımaktadır. Çalışma eylemi ve çalışanlar

açısından bakıldığında doğa durumunu andıran rekabet ortamının neo-liberal ideoloji çerçevesinde yüceltildiği bir ortamın sorunsuz işleyişinin, hukuksal düzenlemelerle güvence altına alındığı söylenebilir. Hobbes'çu doğa durumu ile benzeştirebileceğimiz bu ortam, hem nitelikli çalışanlar hem de niteliksiz çalışanlar için geçerlidir. Neo-liberal söylemde, devletin, "yüklerinden arınarak" daha minimal fakat daha stratejik bir konuma gelerek güçlendiğinin öne sürüldüğü bir ortamda yurttaşların çoğunluğunu oluşturan çalışanlar açısından doğa durumuna tekabül ettiğini söyleyebileceğimiz bir durum oluşmaktadır. Dolayısıyla bu durumu salt devlet-yurttaş ilişkisiyle ya da salt Hobbes'çu yaklaşımdan hareketle açıklamak bazı teorik yetersizlikleri barındırmaktadır.

Öncelikle belirtilmesi gereken, Hobbes'un, ticari burjuvazinin kilise ve toprak soylular karşısında güç kazanmaya başladığı ve aynı şekilde kral ve soylular ve halk kitleleri arasında gerçekleşen iç savaş döneminin, "ne pahasına olursa olsun toplumsal düzeni düşleyen düşünürü" olduğudur. O dönemde burjuvazi henüz iktidarı tümüyle ele geçirmemiştir ve uluslar arası ticaret yoluyla yeni yeni güç kazanmaya başlamaktadır. Buna ek olarak dönemin iktisadi yaşamına yön veren merkantilist politikalar, gümrükler, kotalar v.b. devlet müdahalelerinden oluşmaktadır ve bugünkü anlamıyla serbest ticaretten söz etmek mümkün değildir. Günümüzde ise neo-liberalizmin küresel ölçekte yayılımı sonucunda sermaye birikiminin ve ulaşılan toplumsal güç açısından burjuvazinin dolayısıyla Leviathan'ın konumu oldukça farklıdır. Devleti egemen sınıfların hizmetinde bir aygıt olarak tanımlayan Marksist görüş de, hukukun tecellisi ve genel yararın savunucusu olması gereken devleti egemen sınıfların çıkarlarının hizmetinde bir aygıt olarak tanımlamaktadır (Üstel, 1999: 78). Dolayısıyla, Hobbes'un Leviathan olarak tanımladığı ve günümüzde neo-liberal yönelime sahip olan devlet aygıtınca çıkarılan yasaların analiz edilirken, bir kez de bu bağlamda değerlendirilmesi gereklidir.

Bu çerçevede fiilen eşitsizlikler üreten neo-liberal felsefenin sağlayacağı iddia edilen yasal eşitliğin, gerçek anlamda eşitlik ya da özgürlük açısından ne anlama geldiği sorgulanmalıdır. Bunun için öncelikle, vatandaşlık kimlik ve statüsünün iktisadi boyutuna gerekli önem verilmelidir. Ancak böylesi bir yaklaşımla mümkün olan tüm kazanılmış haklardan soyutlanarak "herkesi en altta eşitleme" yönündeki politikanın deşifrasyonu yapılabilir.

Yukarıda geleceğe yönelik güvencesizliğin toplumsallık kazandığına değinilmişti. Güvencesiz istihdam koşullarının yaygınlaşması ilgili alanlardaki yasal düzenlemelerle hız kazanmaktadır. Toplumun önemli sayılabilecek bir kısmını kıskaçları altına alan güvencesizlik, sendikasızlaştırma ve belirli süreli sözleşmelerin yaygınlaştırılması şeklinde deneyimlenmektedir. Türkiye açısından bakıldığında çoğaltılabilecek pek çok örnek içerisinde en güncel ve öne çıkan örnekler; "sözleşmeli öğretmenler, öğretim görevlileri", "50/d'li araştırma görevlileri", 4-C statüsüne geçirilen Tekel işçileridir. Her meslekten

işsizliğin giderek yoğunlaştığı ve güvencesizliğin türdeşleştirici nitelik taşıdığı (Çerkezoğlu ve Göztepe, 2010: 81-82) bir ortamda sahip olunan işin korunması çalışanların birinci önceliği halini almaktadır. Tekel işçileri örneğinde olduğu gibi güvencesizleştirmeye karşı yükselen tepkilerin sertliği ve kararlılığı ise; süreç içinde salt varoluş hakkına dönüşen ve alternatifi "aç kalmak" olan çalışma hakkının aynı zamanda yurttaş da olan çalışanların elinden alınmasından kaynaklanmaktadır. Bu tepkiler Hobbes'un "egemenliğin kuruluş amacına ters düşmemesi şartıyla egemenin vereceği herhangi bir emre itaat etmeyi reddetme durumunda kişilerin kendini koruma hakkının varlığı" açıklamasına (Hobbes, 2010: 165-169) göre meşruluğa sahiptir. Zira hatırlanacağı üzere, Leviathan'ın yani egemenliğin kuruluşunun amaçlarından birisi de devletin yurttaşlarının güvenliklerini tesis etme amacına içerilmiş olan vatandaşlarına "iş imkanı sağlamaktır".

Son olarak, devletin kendi kuruluşlarında görev yapan çalışanlara yaklaşımının da özel sektör ile benzeştiğinin altı çizilmelidir. Örneğin, 657 S. Devlet Memurları Kanunu'nun (DMK.) 4. maddesinin C bendindeki düzenlemenin yarattığı güvencesizlik durumunun çalışanlarca deneyimlenmekte oluşu, söz konusu Kanun'un tümüyle değiştirilmesinin gündemde olduğu bir dönemde oldukça önem taşımaktadır. Zira değiştirilmesi hedeflenen Kanun'un yerine hazırlanan 9 Haziran 2010 tarihli Kanun Tasarısı Taslağı incelendiğinde, güvencesizliğin, kamu hizmetlerini veren kişiler olan tüm memurları kapsayan bir hal alacağını öngörmek mümkündür.

Söz konusu Kanun Taslağı ana hatlarıyla değerlendirildiğinde, mevcut sicil sistemindeki eksikliklerin düzeltilmesi yerine, görevleri kanunla belirlenmiş kamu hizmeti olan kamu görevlileri arasında çalışma barışını bozacak ve tamamen idarecinin insiyatifini dikkate alan bir çeşit "havuç-sopa" sistemi getirildiği öne sürülebilir. Örneğin, Tasarının 4. maddesi ile 657 S. DMK.'un 91. maddesi değiştirilmektedir. Bu madde, "Kadrosu kaldırılmış olanların memurlukla ilgileri, emeklilik ve bu kanunda yazılı aylık ve aile ödeneği haklarıyla yükümlülükleri devam eder", "kadro kaldırılması sebebiyle açıkta kalan memurlar varken bunların sınıf ve derecelerinde boşalacak kadrolara başkaları atanamaz" ve "eski sınıflarındaki derecelerine eşit bir göreve atanmaları mecburidir" gibi iş güvencesi sağlayan kesin hüküm içeren ifadeler kaldırılmaktadır. Bu hükümlerin yokluğu, kadrosu kaldırılan bir memurun memurluk dışında başka statülerdeki kadrolarda çalıştırılmasının önünü açmaktadır ve yine kadro kaldırma işlemi bir bakıma o kadrodaki memurdan kurtulma işlemine dönüşebilecektir (Ayman Güler, 2010: 9).

Sonuç

Feodal rejimden burjuva rejimine geçişte sıklıkla yinelenen ve alternatifi açlık olan çalışma "özgürlüğünün" yanılsamalı bir özgürlük olduğu aşikârken, bugün bu durum çalışma eylemi ve çalışanlar perspektifinden

bakıldığında giderek daha da problemli bir hal almaktadır.

Hobbes'in açıklamaları üzerinden mevcut durum analiz edildiğinde; yaşanan gerçekliği Leviathan'ın yükselişi olarak değerlendirmek mümkün olduğu gibi, Leviathan öncesi "doğa durumuna" dönüş olarak değerlendirmek de bir o kadar mümkündür. Tabii ki burada doğa durumuna yaptığımız vurgu, devletin ve toplum sözleşmesi ile devleti oluşturan yurttaşların olmaması noktasında değildir. Doğa durumu ile kastettiğimiz husus, neo-liberal devletin çalışma hakkı, sağlık ve eğitim haklarını da kapsayacak şekilde tüm temel özgürlük alanlarında, yurttaşların gerek çalışabilmek için, gerekse de hizmet alabilmek için birbirleriyle kıyasıya mücadele içinde olmasıdır. Neo-liberal devletin hukuki düzenlemeleri ise böyle bir ortamı serbest piyasa ekonomisinin işleyebilmesi adına daha da rekabetçi hale getirmeyi hedeflemektedir.

Gerçekten de, her yaş ve meslek grubunun, nitelikli olup olmamanın da son kertede anlamlı bir fark yaratmayıp işsizlikle karşılaşması, "herkesin herkesle savaşı" durumunu çağrıştırmaktadır. Hâlihazırda çalışanlar ise, hem işlerini söz konusu işsizlere kaptırmamak, hem de performans değerlemelerden başarıyla çıkıp işlerini kendi iş arkadaşlarına karşı da koruyabilmek gibi ikili bir mücadele içindedirler. Gerek kamuda gerekse de özel sektörde çalışanların kamu-özel sektör çalışma koşullarının alt standartlarda benzeşmesinden ötürü yasal iş güvencesinden, dolayısıyla da iş güvencesi ile birlikte düşünülebilecek geleceğe dair güvenceden yoksunlukları, rekabetin dozunu Hobbes'ta da önemli yer işgal eden "korkuyla" birlikte arttırmaktadır. Dolayısıyla nitelikli işsizlerin nitelikli diğer işsizlerle, niteliksiz işsizlerin birbirleriyle, bir bütün olarak işsizlerin çalışanlarla ve aynı zamanda çalışanların da birbirleriyle mücadele ettikleri bir çatışma ortamı resmini çizmek mümkündür.

Parlamentolarda özellikle ekonomik ve sosyal alanları düzenleyen konularda alınan kararların toplum içindeki farklı sınıf ve tabakaları farklı şekillerde etkilemesi, Leviathan'ın değerlendirilmesinde kilit öneme sahip noktalardan biridir. "Tek istenç" olan parlamentonun istenciyle, çalışma hakkı, iş güvencesi gibi temel özgürlükler konusunda yaşanan hak kayıpları karşısında devletin konumunun bireyler karşısında daha da güçlendiği ve bu çerçevede Leviathan'ın yükselişi savunulabilirken; devlet toplum ilişkisinin bu yöndeki dönüşümü tam da yukarıda belirtilen temel özgürlüklerin kaybı açısından devletin yurttaşlarıyla arasındaki ilişkisinin meşruiyetini sağlayacak olan sosyal boyutunun eksikliği çerçevesinde Hobbes'un Leviathan'ından bahsedilemez. Zira Hobbes'un Leviathan'ında tanımladığı otoriterlik, yaşama hakkını güvenceye alırken bunu dar anlamıyla değil, çalışma hakkını da içerecek daha geniş bir çerçevede yapmaktadır. Dolayısıyla neo-liberal devleti Hobbes'un Leviathan'ı ile karşılaştırdığımızda otoriterlik ve yurttaşlar karşısında tam anlamıyla egemen bir güç olma konusunda benzeşen, fakat çalışma hakkının güvenceye alınması v.b. temel özgürlüklerle refah içerisinde bir yaşam sürdürebilmeyi sağlama açısından Leviathan'ın gerisinde bir

pozisyonda tanımlamak mümkündür.

Yrd. Doç. Dr. Ordu Üniversitesi Ünye İ.İ.B.F. Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü.

Kaynakça:

Abélés, Marc. 1998. *Devletin Antropolojisi.* Nazlı Ökten(çev.). 1. Baskı. İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Levent Köker. 2009. *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı.* 4. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Akalın, Uğur Selçuk. 2009. "Neoliberal İktisadın Gelişimi Üzerine Kısa Bir Not". *Neoliberal İktisadın Marksist Eleştirisi* içinde**.** Gülsüm Akalın ve Uğur Selçuk Akalın (Edt). İstanbul: Kalkedon Yayınları. ss. 9-21.

Anikin, Andrey Vladimiroviç. 2008. *Bilimin Gençlik Çağı Marx Öncesi Siyasal İktisat.* Aydemir Güler (çev). 1. Baskı. İstanbul: Yazılama Yayınları.

Ayman Güler, Birgül. 2010. "657'yi Değiştirmek: 9 Haziran 2010 Tasarısı Üzerine". *A.Ü. S.B.F. YBAD*. http://yonetimbilimi.politics.ankara.edu.tr/bag657.pdf. [Erişim Tarihi 01.08.2010].

Bourdieu, Pierre. 2009. "Sınırsız Sömürü Ütopyası: Neo-liberalizmin Özü". Uğur Selçuk Akalın (çev). *Neoliberal İktisadın Marksist Eleştirisi* içinde**.** Gülsüm Akalın ve Uğur Selçuk Akalın (Edt). İstanbul: Kalkedon Yayınları. ss. 23-31.

Cassirer, Ernst. 1984. *Devlet Efsanesi.* Necla Arat (çev). 1. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Clarke, Simon. 2007. "Neoliberal Toplum Kuramı". *Neoliberalizm Muhalif Bir Seçki* içinde. Alfredo Saad-Filho ve Deborah Johnson (Haz.). Şeyda Başlı ve Tuncel Öncel (çev.). İstanbul: Yordam Kitap. ss. 91-105.

Çerkezoğlu, Arzu ve Özay Göztepe. 2010. "Sınıfını Arayan Siyasetten, Siyasetini Arayan Sınıfa: Güvencesizler". *Tekel Direnişinin Işığında Gelenekselden Yeniye İşçi Sınıfı Hareketi.* 1. Baskı. Ankara: Nota Bene Yayınları. ss. 63-91.

Gökberk, Macit. 2010. *Felsefe Tarihi.* 19. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Gökçeoğlu Balcı, Şebnem. 2007. *Tutunamayanlar ve Hukuk.* 1. Baskı. Ankara: Dost Yayınları.

Hall, Stuart ve David Held. 1995. "Yurttaşlar ve Yurttaşlık". *Yeni Zamanlar* içinde. Abdullah Yılmaz (çev). 1. Basım.İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hirş, Ernest. 2001. *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri.* 3. Tıpkı Basım. Ankara: Ankara Üniversitesi Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma

Enstitüsü.

Hobbes, Thomas. 2010. *Leviathan.* Semih Lim (çev.). 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hunt, E. K. 2005. *İktisadi Düşünce Tarihi.* Müfit Günay (çev). 1. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. 2005.

İnaç, Hüsamettin ve Muhittin Demiray. 2004. "Siyasal Bir İdeoloji Olarak Neoliberalizm". *Dumlupınar Üniversitesi SBE Dergisi.* Sayı 11. ss. 163-184.

Kılıçbay, Mehmet Ali. 2010. "Önsöz". *Leviathan* içinde. 8. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Labiano, Jesus M. Zaratiegui. 2000. "A Reading of Hobbes' Leviathan with Economists' Glasses". *International Journal of Social Economics.* Vol. 27. No. 2. ss. 134-146.

Lipson, Leslie. 2005. *Siyasetin Temel Sorunları.* Fügen Yavuz (çev). 1. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Navarro, Vincent. 2008. "Dünya Çapındaki Sınıf Mücadelesi: Bir Sınıf Pratiği Olarak Neoliberalizm". *Neoliberalizm ve Kriz* içinde. Barış Baysal, Çiğdem Çidamlı, Deniz Şimşek ve Levent Aydeniz (çev). İstanbul: Kalkedon Yayınları. ss. 219-239.

Öktem, Niyazi ve Ahmet Ulvi Türkbağ. 2003. *Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet.* 3. Baskı. İstanbul: Der Yayınları.

SGK. 2008. "18-29 Yaş Aralığında Olan Erkek ve 18 Yaşından Büyük Kadın Sigortalılardan Yeni İşe Alınanlara İlişkin İşveren Hissesi Sigorta Prim Teşviki". Sayı: B.13.2.SSK.5.01.08.00./73-031-540094. [01.08.2008].

TÜİK. 2009. *İstatistik Göstergeler 1923-2008.* Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu.

TÜİK. 2010. "Mevsim Etkilerinden Arındırılmış Temel İşgücü Göstergeleri Ocak 2005-Ocak 2010". *TÜİK Haber Bülteni.* Sayı 77. [30.04.2010].

Üstel, Füsun. 1999. *Yurttaşlık ve Demokrasi.* 1. Baskı. Ankara: Dost Yayınları.

Yumer, Ruhdan. 1987. "Devlet Kuramında Liberal Temalar: Devletin Sınırları (I)". *Toplum ve Bilim.* Sayı: 31-39. Güz 1985-Güz 1987. ss. 45-57.

Evrensellik ve Yerellik Geriliminde "Cumhuriyetçi Yurtseverlik" [1]

Ahu Tunçel

Siyaset felsefesi açısından 20. yüzyılı bir dikotomiler çağı olarak değerlendirmek hiç de yanlış bir saptama olmayacaktır. 20. yüzyılın ilk yarısında söz konusu dikotomilere yön veren kavram çiftleri "eşitlik ve özgürlük", "sağ ve sol", "birey ve toplum", "ortak iyi ve bireysel iyi", "Marksizm ve liberalizm" vd. ekseninde özetlenebilir. Böylesi bir kamplaşmanın doğal etkisi, siyaset felsefesinin giderek sönümlenmesi ve yerini ideolojilere bırakmasıdır. İdeolojik bakış açısının belirlenmiş sınırları ve tartışma kabul etmeyen yapısı, "siyaset felsefesi"nin uygulamadan türeyen özgün anlamının da yok olmasına neden olur. Oysa Philip Pettit'in belirttiği gibi "kurumsal politikalar ve yapıların istikrarı sadece ideal fikirlerle beslenmez, aynı zamanda ampirik alandan çıkmalıdır."[2] Bu nedenle çağların değişen soru ve sorunlarıyla birlikte dogmatik iddiaların birer birer tartışmaya açılması kaçınılmazdır.

Nitekim 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Marksizmin uygulamadaki başarısızlığı, siyasete yön veren dikotomiyi değiştirmiş, çağa yön veren değerler dizisi "liberal ve toplulukçu (cemaatçilik)" gelenekler etrafında yeniden oluşturulmuştur. Marksizmin toplumsallığa yaptığı vurguyu çağın siyasal eğilimlerine yönelik eleştirilerine eksen alarak yeniden yorumlayan toplulukçuluk, liberalizmi bireyin toplumsal ve kültürel arka planını görmezden gelmekle eleştirir. Kimlik konusunu tartışmaya açan toplulukçu siyaset anlayışı, siyasal modernliğin evrensel etik bir anlayışı içinde eritmeyi umduğu topluluğun değerlerini, siyasal alanın bir parçası haline getirir. Toplumsal değerlerin somut bir ifadesi olarak kimlik tartışmalarının siyaset felsefesine en önemli katkısı, yöntemsel olarak "tarihsellik" ve "anlama" sorunlarını görünür kılmasıdır. Aşkın siyaset tanımlarına, topluluğun ve bireylerin tarihselliklerini dikkate alarak meydan okuyan toplulukçuluk, yine de 20. yüzyılın başından bu yana varolan dikotomiyi ortadan kaldıramaz; ancak yeniden kurgular. Bu açıdan her ne kadar 21. yüzyıla girerken siyaset tartışmaları yeni bir eksenden yorumlanmış olsa da, hala bütünlüklü bir ideal sunma kapasitesinden uzaktır. Tartışma bir önceki paradigmanın bir uzantısı olarak, yine "hak ve iyi", "birey ve topluluk", "bireysel iyi ve ortak iyi", "evrensellik ve yerellik" gibi kavram çiftlerinin etrafında şekillenir.

Oysa dikotomilerin yön verdiği tek boyutlu dünya idealleri, bireyleri de seçime zorlayarak, varolan ideolojik bakış açılarını yeniden üretme yoluyla devamlılıklarını sağlarken, aslında varolan ve olması talep edilen hak ve özgürlük alanlarının da sınırını çizerler. Çoğu kereler uygulamada farklılıkların olduğu görülebilir, ancak yine de en azından kuramsal

bağlamda denilebilir ki, bireyler şu ya da bu ideolojinin sahibidir ve sahip oldukları ideolojiler birer ideali gösterdiklerinden dolayı, aynı zamanda olası yeni taleplerin de belirleyicisi konumundadırlar. Bu açıdan 20. yüzyılın ikinci yarısı bireye iki seçim sunar: bireyler ya milliyetçi ya da liberal, ya toplumcu ya da bireyci, ya yerelci ya da evrenselci olmak zorundadır.

20 yüzyılın kuramsal alanda dikotomilerle şekillenen yapısı, uygulamada da bazı açmazlara neden olur. Kuramsal alanda bireyler şu ya da bu olarak tanımlanırken, uygulamadan doğan taleplerin birer eleştiri olarak taraflara yönelik iddiaları, aynı zamanda kurama yansır ve her bir siyasal bakış açısı kendi içerisinden melez bazı kavramlar üretir: "liberal sosyalizm" ya da "sosyal liberalizm" gibi.[3]

Liberal ve toplulukçu geleneklerin "evrensellik" ve "yerellik" vurgulu söylemlerinin siyasal açıdan yarattığı fark, Alasdair MacIntrye'a göre, "liberal bireycilik" ve "Aristotelesçi gelenek" arasındaki karşıtlıkla özetlenebilir.[4] Liberallerin bireyi evrensel değerlerin taşıyıcısı olarak siyasetin merkezine yerleştirmelerine karşılık, toplulukçular topluluğu teleolojik bir bakış açısından konumlandırır. Böylesi bir ayrımın altında, B. Bowden'e göre, her iki geleneğin de insan doğasına ilişkin yaptığı farklı saptamalar yatar.[5] Evrensellik dilinin savunucuları, liberal geleneğe taşıdıkları söylemleriyle, bireyi hak ve özgürlüğün taşıyıcısı rasyonel bir tamlık olarak tanımlarken; "toplulukçuluk" (*communitarianism*) ya da "milliyetçilik" (*nationalism*) gibi yerelci yaklaşımı benimseyen gelenekler, içinde yaşadığı toplulukla olan bağlarını öne çıkartarak kişileri etnik ilişkilerinin oluşturduğu ahlaki bir bütünlüğün parçası haline getirirler.

Böylece çağa damgasını vuran tartışmalar açısından bakıldığında, üç temel sorun göze çarpar: İlk olarak varolan tartışmalar ekseninde siyaset, hala bütünlüklü bir ideal sunmaktan uzaktır. Zira toplulukçuluğun ortaya koyduğu bir anlama kategorisi olarak tarihsellik ve toplumsal kimlik vurguları, her ne kadar yöntemsel açıdan siyasete felsefi bir boyut katmayı başarsa da, bu kez de ahlak metafiziği ve siyaset felsefesinin sınırının çizilmesi konusundaki sorunları gündeme getirir. Bu açıdan felsefenin salt yöntemsel değil, aynı zamanda bir ideal belirlemede siyasete yapacağı katkılar bugünün tartışma konusu olarak gündeme taşınmalıdır.[6]

Çağdaş tartışmaların eleştirel bir bakış açısından ortaya koyduğu bir diğer sorun ise, insanı değerlendirme biçimlerinde ortaya çıkar. İnsanı bir boyutuyla değerlendiren söz konusu gelenekler, bireyin tamlığını zedelerken, bireyleri ahlaki yargılarını oluşturma konusunda bir nominal değer olarak insanlık ya da çoktan belirlenmiş bir toplumsal değerler dizisi arasında seçime zorlar. Oysa insan ne salt rasyonel bir varlık ne de salt tutkulu söylemlerin öznesi olan bir varlık olarak bütünlüklü biçimde tanımlanabilir. Bu açıdan retorik ve rasyonalitenin, ortak iyi ve bireysel iyilerin, yurtseverlik ve ahlakın bir bütün olarak korunabileceği yeni bir söylem arayışı kaçınılmazdır.

Son olarak toplulukçu ve liberal gelenekler arasındaki tartışma ekseni ya da bir başka ifadeyle yerelci ve evrenselci bakış açıları, "siyaset" ve "siyasal yurttaşlık"ın değeri konusunda tatmin edici değerlendirmelerde bulunmaktan uzaktır. Evrenselci gelenek, bireyi ön plana çıkartarak yurttaşlık deneyiminin siyasal boyutunu hümanizmin içinde eritirken; siyasetin karşılıklı ilişkisellik, söz verme ya da retorik boyutlarının giderek kaybolmasına yol açabilir ve siyasal alana ait duyarlılıkları giderek köreltebilir. Buna karşılık milliyetçilik ya da toplulukçuluk, topluluğun kimlik bütünlüğünü korumayı başlı başına bir özgürlük olarak değerlendirirken; kör bir sadakat beklentisiyle siyasetin yenilikçi hak ve özgürlük taleplerini engelleyen bir yapıya bürünür ve bireylerin siyasal ilişkiler alanındaki seçim haklarını bütünüyle elinden alarak, tüm bu seçenekleri toplumsal değerler dizisine ait yargılarla sınırlar. Bu açıdan bireyler seçimlerini, kimlik oluşumlarında etkin olarak yer alan siyaset öncesine ait yapılar içerisinden oluşturacaklardır. Söz konusu yerelci/tikelci vurgu, açıkça siyaset öncesi kavramları siyasal alana taşımakla kalmaz, aynı zamanda bireylere tüm bu belirlenmişliklerden uzak olarak yapacakları özgür seçim olanaklarını kapatır. Böylece siyaset, benzer kültür, dil, din ya da benzer bir territory'nin paylaşımından doğan tarihsel ve kültürel bağlarla oluşturularak evrensel paylaşımları dışlar.

O halde denilebilir ki, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren egemen olan liberalizm ve toplulukçuluk paradigması, 21. yüzyıla bir yandan siyasal açıdan toplumsal sorunlara giderek duyarsızlaşan bireyler toplumu diğer yandan ise milliyetçilik ve etnik ayrılıklar arasında seçim yapmaya zorlanan bir dünya tablosunu miras olarak bırakır. Bu nedenle bugün söz konusu ikiliği aşarak siyasete bütünlüklü felsefi bir boyut katacak önerilere yönelik bir arayış kaçınılmazdır.

Ancak bir arayış her zaman yeni bir kuramın keşfini de gerektirmez. Bazen tarihin entelektüel görüşler deposuna terk edilmiş düşüncelerin, çağdaş sorunlar açısından yeniden okunarak yorumlanması, yeni sorunlara dair ipuçlarının keşfi açısından büyük olanaklar sağlayabilir. Bugün çağdaş tartışmaların ihtiyacı, birey ve toplumu içine alabilecek, liberalizmin ve toplulukçuluğun taleplerini yanıtlayabilecek ve tüm bu talepleri tutarlı bir dil etrafında birleştirebilecek bir kuramdır ve çağdaş cumhuriyetçilik okumaları tüm bu ihtiyaçları karşılamak üzere bir adaydır. Bugün özellikle Cambridge Okulu çevresinde biçimlenen cumhuriyetçiliği yeniden yorumlama çabalarının başlıca kaygısı anti-atomist ve anti-kolektivist bir felsefenin olanaklarını ortaya koymaktır. Çağdaş cumhuriyetçiliğin bakış açısını Philip Pettit şöyle özetler: "Bu felsefe, bireylerin sosyal güçler toplamının elinde oyuncak olduğu fikrini reddetmesiyle anti-kollektivisttir; bireyler bir tarihsel şans oyunundaki sayılar, tarihsel bir hedefe doğru yürüyüşte piyonlar değildir. Bu felsefe, her şeye rağmen kendi başına birey nosyonunun öz olarak düzmece olduğunda ve insanların öz olarak sosyal yaratıklar olduklarını ısrar etmesiyle anti-atomisttir – insanlar düşünebilmek için birbirlerine bağlıdır ve bu da nedensellikten

öte bir bağlılıktır."[7]

Bu noktada cumhuriyetçiliğin klasik ve çağdaş yorumları arasında bir ayrım yapılabilir. Klasik anlamıyla cumhuriyetçilik sıklıkla topluluğa yaptığı vurgudan dolayı, evrenselci bakış açısından toplulukçuluğun ya da yerelciliğin bir uzantısı olarak değer bulur. Oysa cumhuriyetçiliğin olanaklı tek yorumu, onu tikelciliğin bir savunusu olarak okumak da değildir. Cumhuriyetçiliğin klasik kaynaklarına gidildiğinde topluluğa dair iki farklı yaklaşım söz konusudur.

Bunlardan ilki Aristoteles'in topluluğun değerine ilişkin ahlaki yargıları başvuru noktası olarak değerlendiren bakış açısıdır. Topluluğun ortak iyisine vurgu yapan bu bakış açısının temel dayanağı, topluma hizmetten kaçınmayan ve bir varoluş koşulu olarak siyasal katılımda bulunan yurttaş erdemidir. Erdemi merkeze alan bu türden bir bakış açısında siyasal katılım, gördüğü işlevden dolayı değil, içkin bir değere sahip olduğu, başka bir deyişle yurttaşların özgürlüğünün anlamı olduğu için istenir. Bu açıdan siyasetin amacı ve özgürlük arasında bir eşitlik kurulmuş olur ki, bu da katılımın kendisini iyi yaşam idealine dönüştürür. Böylesi bir bakış açısı evrenselci gelenek tarafından iki açıdan eleştirilebilir. İlk olarak klasik cumhuriyetçilik, bireyi çıkarlarından bağımsız bir erdem ve aşırı bir değerlendirmeyle topluluğa teslim olan bir sadakat varlığı olarak değerlendirebilir. İkinci eleştiri noktası ise tüm insanlığa ait ilkelerle topluluğun değerlerin çatışmalı oldukları hallerde, topluluğa ilişkin ödevlerin öncelikli olarak tanımlanması gerekliliğidir.

Klasik cumhuriyetçiliğin bir kez daha ortaya çıkışı, Fransız Devrimi yoluyladır. Devrim sonrasında kurulan cumhuriyet, artık modern bir ideoloji olarak, ulus-devleti oluşturan ideallerle, özellikle de milliyetçilikle neredeyse özdeş olarak anılmaya başlar. Fransız Devrimi, cumhuriyetçi ilkeleri ulus-devlete mal eder. Bu tarihten sonra ulus-devlet ve cumhuriyetçiliğin kaderi iç içe geçer. Ulus-devletlerin oluşumunda bilindiği gibi milliyetçi ideoloji önemli bir yer tutar. Ulus-devletlere ihtiyaç duyduğu homojenleşme, milliyetçi idealin kültürel birlik iddialarıyla güçlendirilir. Bu durumda ister istemez tarihsel bir tesadüf olarak cumhuriyetçilik ve milliyetçilik birbirlerine yakınlaşır.

Ancak tarihsel bir perspektiften bakıldığında cumhuriyetçi ilkelerin kaynağı olan ne Antik Yunan ne de Roma'da ulus-devlet elbette ki bulunmaz. Bu açıdan cumhuriyet ve ulus-devleti birbirlerinden ayırt etmek kaçınılmaz bir gerekliliktir. Başka bir biçimde ifade edecek olursak, cumhuriyete bir devlet biçimi değil de bir yönetim ilkesi olarak bakıldığında, kavramsal tarihinin ulus-devletin ötesine geçtiği ve milliyetçilikle cumhuriyetçilik arasında içkin bir bağ bulunmadığı açıkça görülecektir. Cumhuriyetçi ilkeler etnisite değil, siyasal kültürün bir ürünüdür.

Bu noktada "siyasal kültür" ve "etnisite" kavramlarını ayırt etmek için Romalıların "patria" ve "natio" ayrımlarına başvurulabilir.[8] "Natio" bireyin

doğduğu yer ve bununla ilişkili olarak etnik-kültürel kimliğini gösterirken, "patria" siyasal özgürlükçü ve yasalı bir yaşam biçiminin savunusu olarak cumhuriyetçi bir yaşam biçimini gösterir. "Patria", "bir bireyin ya da grubun doğum yerinden çok, insanların ve grupların ait oldukları ve yasaları onların özgürlüğünü koruyan ve mutluluğu temin eden bir toplum durumudur. (...), patria tek başına özgürlük ve iyi yönetim demektir."[9] Bu açıdan milliyetçiliğin (nationalism) kökeninde bulunan "natio" sözcüğü, kişilerin doğalarından getirdikleri özellikleri gösterirken, siyaset alanının da siyasal olmayan kavramlarla temellendirilmesine yol açar. Milliyetçiliğin siyaset anlayışı özcü bir ontolojik yaklaşımı beraberinde getirmekle kalmaz, uzun erimli bir bakış açısından şiddetin de kaynağını oluşturur;[10] çünkü "natio"nun yarattığı ödev duygusu özgürlüğü koruyan siyaset ve siyasal kurumlara dair değil, etnik kökenin kendisinedir.

Buna karşın evrenselci bakış açısının etik temelli yaklaşımı, yurttaşlık ödevlerini, tikel bir bağlılıktan çok bir bütün olarak insanlığa karşı yapılması gereken ödevlerle eş merkezli olarak değerlendirir. Evrenselci bakış açısının temelinde iki kaynak belirgin biçimde öne çıkar. Bu kaynaklardan ilki Stoacıların eserlerinde dile getirdikleri biçimiyle dünya yurttaşlığı düşüncesidir. Dünya yurttaşlığı, tüm insanlığa yönelen bir bağlılığı temele alır. İnsan topluluğu olgusu nous'un ortak süreçlerince oluşturulur ki, bu sürecin doğal bir uzantısı spesifik yurttaşlığı dışlamasıdır. Evrenselci bakış açısının ardındaki Stoacı temel üzerinde yükselen hümanist anlayış, tikel yükümlülükleri, bilgeliğe bağlı erdem kavramıyla ilişkilendirir. Sorumluluklar yakın çevreye karşı gösterilen tutkulu ve çoğu kereler rasyonel olmayan bir bağlanmadan çok, Martha Nussbaum'un belirttiği gibi "bulunduğum yerde pek çok açıdan bunu yapmanın ödevim olması nedeniyledir."[11] Yurttaşlığı evrensel değerlere saygı vurgusunu içeren "dünya yurttaşlığı" biçiminde tanımlayan Nussbaum *For Love of Love Country: Debating the Limits of Patriotism* (*Vatan Aşkı İçin: Yurtseverliğin Sınırlarının Tartışılması* -1996) adlı kitabında, yaklaşımının temel argümanlarını "evrensel ahlak yasaları"na dayandırır. Nussbaum, özellikle tikelci olarak gördüğü yurtseverlikten ayırt etmeye çalıştığı evrenselci çizgiyi, bireyin tikel bir kültüre, dil ya da etnik kökene bağlılığından çok evrensel ahlak yasalarına uygun yaşama ile tanımlar. Nussbaum'a göre yurtseverlik "ulusal şovenizm ve ırkçılık söylemlerinin üretiminde" güçlü bir eğilime sahiptir. "Dünya yurttaşlığı" ise bireyin kendisini "tüm insanlığa bağlı bir birey" olarak tanımlayışıdır.[12]

Stoacı öncüleri Epictetus[13], Marcus[14] gibi aile, etnik topluluk, kültürel birlik türünden özellikleri tesadüfî üyelikler olarak tanımlayan Thomas Pogge de bireycilik, evrensellik ve genellik kavramlarıyla çizdiği evrenselci düşüncenin ilkelerinin önceliğine dikkat çeker. Evrensel bakış açısının genelliğine karşın, kültür, dil, din ya da kültür gibi üyelikler bütünüyle özeldir ve bu nedenle evrensel değerlere bağlılık öncelikli olmalıdır.[15]

Öte yandan evrenselci düşünceye ulaşmanın bir diğer kaynağı,

Aydınlanmacı düşüncenin –özellikle de Kant'ın- aklı, anlıksal bir yeti olarak ele alışında yatar. *The Expanding Circle* (*Genişleyen Çevre*) adlı kitabında çağdaş evrenselci düşüncenin önde gelen isimlerinden Peter Singer, aklın, etik açıdan, kendimin ve yakın çevremin çıkarının toplumun geri kalanının çıkarından daha önemli olmadığını kavrattığını ileri sürer.[16] Evrenselci bakış açısından "(...) tikel bağlılıklar ahlaki az gelişmişliğin semptomudur. (...) Tüm dünyanın rasyonel çıkarı *sapiens*'in karakteristiğidir."[17] Böylece Aydınlanmanın bireysel akıl ideali, aynı zamanda tüm insanlığa bağlanmayı gerektiren evrenselci bakış açısının temel argümanını oluşturur. Nitekim George Kateb, bireyciliğin reddini Aydınlanmaya saldırı olarak tanımlarken; bireyi merkeze almayan düşünce biçimlerinin, bireysel kimliği, Aydınlanmanın evrensellik ilkesi yerine, bir gruba üyeliğin onuruna bağlılıkla ikame ettiklerini ileri sürer.[18] Bu açıdan Kateb'e göre modern anayasallık düşüncesi yurtseverlik değil, ancak evrensellikle açıklanabilir.

Bu noktada gerek yerelci gerekse evrenselci bakış açıları, bireylerden yurtseverlik ya da evrensel değerlere sadakat arasında bir seçim yapması beklenecektir. Bu seçim "Is Patriotism a Virtue?" başlıklı makalesinde toplulukçuluğun önde gelen isimlerinden Alasdair MacIntyre tarafından, "ahlaki duruş" ve "yurtseverlik" arasında kurulan karşıtlık ilişkisinde açıkça dile getirilir. MacIntyre'a göre ahlaki duruş daha çok evrensel değerlere saygıyı gerektirirken, yurtseverlik tikelci bir bakış açısının ürünüdür ve yurttaş erdemini gerektirir.[19]

Evrensel ve yerel bakış açıları arasında yurttaşlık ödevleri bağlamında gözetilen bu fark, uygulamada milliyetçilik ile demokratik sol arasındaki bir gerilime işaret eder. Çağdaş dünyada toplulukçu düşüncenin etkisiyle yükselen milliyetçilik, giderek etnik ayrılıkçı hareketlere dönüşerek dışlayıcı ve ayrılıkçı bir dünyanın kapılarını aralama potansiyeline sahiptir. Milliyetçiliğin yakın çevre ve somut hedefler ortaya koyan tutkulu retoriği karşısında demokratik sol mevzi kaybetmektedir. Çağdaş milliyetçiliğin "yoksullar, işsizler, şaşkın entelektüel ve çöken orta sınıf" üzerinde etkili olan söylemi karşısında demokratik solun "milli kimlik ihtiyacına verilecek bir yanıtı olmalıdır ve bu yanıt milliyetçiliğin yanıtından farklı olmalıdır."[20] Bu noktada özellikle cumhuriyetçi yurtseverlik dili, milliyetçiliği yarattığı yabancı düşmanlığı ve şovenizm karşısında, retorik açıdan rekabet edebilecek denli tikellik içeren dili ile siyasete yeni bir alternatif sunarak, demokratik sola milliyetçilik karşında kaybettiği mevzileri geri kazandırabilir.

Klasik cumhuriyetçiliğin giderek milliyetçilikle iç içe anılması ve böylesi bir söylem içerisinde bireyin özgürlük alanının giderek görünmez hale gelişine karşın, çağdaş cumhuriyetçi yorumlar, yerelliğin ve evrenselliğin bakış açılarını bir araya getirme iddiasını taşırlar. Çağdaş cumhuriyetçilerle klasik cumhuriyetçileri birbirlerinden ayırt eden söylemleri siyasetin anlamı olarak özgürlüğe ilişkin yapmış oldukları

saptamalardan kaynaklanır. Az evvel de belirtildiği üzere, klasik cumhuriyetçi argümanların savunucuları, özgürlüğü katılım ve katılımda beliren yurttaş erdemiyle özdeşleştirirken, aslen siyasetin anlamından da sapmış olurlar. Oysa çağdaş cumhuriyetçiler özgürlüğü başlıca amaç olarak değerlendirirken, katılımı da özgürlüğe ulaşmanın bir aracı olarak değerli bulurlar. Başka bir deyişle cumhuriyetçiliğin çağdaş yorumcularına göre katılım bir amaç değil, özgürlüğü koruduğu sürece bir araç olarak değerlidir. Böylece çağdaş dünyanın demokrasi adına her türden katılımı onaylayarak cumhuriyet ya da demokrasi karşıtı bakış açılarının tartışmaya açıldığı ve toplumların etnik bölünmeler yaşadığı bir anlayışın karşısına, çağdaş cumhuriyetçiler ancak özgürlük adına taleplerin dile getirilmesini onaylayacaktır.

Özgürlüğün tanımına ulaşmada cumhuriyetçi geleneğin Romalı kaynaklarına başvuran çağdaş cumhuriyetçiler, özgürlüğü katılımdan çok yasalarını halkın egemenliğine dayalı olarak oluşturan özgür bir devlette yurttaşların bireysel olarak korunmasında bulurlar. Bu açıdan Quentin Skinner'ın vurguladığı gibi Roma'yı ayırt eden özelliği, devletin ve bireylerin özgürlüklerini bir arada ele alarak, hem bireylerin hem de toplumun kendisinin özgürlüğüne yönelmiş olmasından kaynaklanır.[21]

Bu çıkarımın çağdaş dünyadaki değeri ve çekiciliği, cumhuriyetçi geleneğin, özellikle evrenselci açıdan sıklıkla eleştirildiği gibi, sadece ortak iyilere adanan bir siyasal yaşamı göstermediği, aynı zamanda bireylerin özgürlüğüne işaret ettiğidir. Bireyin özgürlüğüyse katılımla değil, basitçe bireysel korunmayla tanımlanabilir. Bu noktada bireylerden beklenen ödevler, kör bir sadakat duygusuyla devlete hizmet değil, kendilerini özgür kılan yasalı yönetimleri korumakla ilişkilidir. O halde topluluğa hizmeti içeren yurtseverlik ancak özgürlük aşkı ile tanımlanabilir. Başka bir deyişle cumhuriyetin yurtseverlik savı, dil, din, kültür gibi homojenleştirici öğelerden farklı olarak, bir ortak iyi olarak özgürlüğü sağlayan siyasal kurumları koruma istekliliğini içerir. Maurizio Viroli'ye göre "eğer bu anlamda cumhuriyetçi isek, ortak iyinin üzerinde tikel bir çıkar dayatmak isteyen her kim olursa olsun, ona karşı savaş vermemiz gerekir; ayırma ve dışlamaya karşı çıkmalıyız ama kültürel ya da etnik ya da dinsel homojenlik dayatma yükümlülüğümüz olmadığı gibi; ne başka insanların özgürlüğü pahasına kendi gücümüzü arttırmak, ne de kendi yurttaşlarımızdan herhangi birinin sivil ve politik haklarını inkâr etme yükümlülüğümüz vardır."[22]

Dikkat edilirse Viroli'nin yurtseverlik dili hem dünya yurttaşlığı düşüncesinden hem de yerelci ve milliyetçi her tür bakış açısından büyük ölçüde farklar içerir. Her şeyden önce Viroli, yurttaşlara tikel bir ülkeye ait ödev yükler: "Başka bir ülkede en iyi olasılıkla, sivil ya da belki politik özgürlüğe sahip olabiliriz ama kendi kültürümüze göre özgürce yaşayamayız. Kendi halkımızla birlikte yaşanan özgürlük daha tatlıdır; onu kendi özgürlüğümüz, ayrı olarak bizim olan bir özgürlük olarak

yaşarız."[23]

Cumhuriyetçilik her ne kadar somut bir cumhuriyete bağlılığı içeren tikelci söylemi milliyetçilikle paylaşsa da, aralarında hala önemli farklar bulunur. Cumhuriyetçilikle milliyetçilik arasındaki en önemli fark, cumhuriyetçiliğin tikelciliğinin, özgürlük ve özgürlüğü yaratan kurumlara bağlılığı, başka bir deyişle siyasal olanı öncelemesidir. Cumhuriyetçiliğin tikelciliği doğuştan ya da siyaset öncesi bir kimliğe değil, aksine siyasal ve sosyal sorumluluğa ilişkindir; cumhuriyetçi yaşam, özürlükçü kurumsal yapıların korunması yükümlülüğüne işaret eder. Bu açıdan cumhuriyetçilik, evrenselciliğin yurttaş sadakati yaratmadaki yetersizliğini aşan retorik gücüyle, milliyetçiliğin dışlayıcılığına karşı bir "panzehir" görevi görür.[24]

Elbette ki tikelciliğin oluşturduğu ortaklık hala milliyetçi yurtseverlik ve cumhuriyetçi yurtseverlik arasında bazı paralellikler kurulmasını olanaklı kılabilir. Ancak korunacak temel değerlerin neliği açısından bakıldığında cumhuriyetçilik ve milliyetçilik arasındaki farklar berraklaşacaktır. Korunacak temel değerleri milletin hikâyesine ve sivil toplumun kültürel bağlarının sahiciliğine dönüştürmek, yurttaşların siyasal ve sivil özgürlüklerini teminat altına almayı gerektirmez. Oysa çağdaş cumhuriyetçi bakış açısından yurtseverlik özgürlük aşkı ile somutlaştırılarak, milli topluluğun değeri vurgusunun yerine, haklar ve özgürlükler dilini öne çıkartır. Böylece cumhuriyetçi yurtseverlik bir tikelliği içermesine rağmen "halkın özgürlüğünü ayakta tutan politik kurumlara ve yaşam tarzına duyulan sevgiyi, yani cumhuriyet sevgisini" güçlendirmeyi hedef edinir. Milliyetçiliğin "güç arzusu" ile tanımladığı yurtseverlik, cumhuriyetçi açıdan "yurtseverin aşkının ve şefkatinin nesnesi (...) belli bir yerde özgür yaşayabilmektir."[25]

Maurizio Viroli cumhuriyetçi yurtseverliğin evrenselci bakış açısıyla tikelcilik arasındaki yerini şöyle özetler: "Özgürlükçü yurtseverlik dili, politik çalışmaları, çıkarsız, kültürel olarak renksiz, yansız bireylere göre belirlenmiş prosedürlerle çözüme bağlayacak kriterler oluşturmak için kaleme alınmış belli etik ilkelerle politik aşamayı hedefleyen teorilere bir alternatif olabilir ve yine aynı şekilde bu dil politik eylemi kültür, etnik ve köken ve din gibi politika öncesi alanlarla sınırlayan teorilere de alternatif olabilir. İlkine karşı yurtseverlik dili bireyleri kültürel olarak kararlı, ilgili ve tutkulu olmaya davet eder ve o bireylere özgürlük kültürü, cumhuriyete karşı bir ilgi, ortak iyiye duyulan bir sevgi olarak aşılamaya çalışır; rasyonel ahlaklı bireylerin ne yapması gerektiğini dayatmaya değil, özgürlüğü sevenleri baskının ve ayrımcılığın ateşli taraftarlarından daha güçlü kılmayı amaçlar. Milliyetçi ya da cemaatçi tutum denebilecek ikinciye karşı, yurtseverlik, kültürel bakımdan benzer insanlar arasında tikel bağlılığı, kültürel çeşitliliği kucaklamakla birlikte, tikel bir halkın cumuriyeti olduğundan hala tikel olan bir iyiye –cumhuriyete- olan bağlılığa dönüştürmeye çalışır."[26]

F.M. Barnard, Viroli'nin betimlediği bu türden bir yurtseverlik kavrayışını hem "aşk, tutku gibi irrasyonel ifadeler barındırarak duygulara hitap eden" hem de "tüm insanlara özgürlük kültürü, ortak iyi aşkı" aşılayan bir yurtseverlik olarak betimler.[27] Bu açıdan cumhuriyetçilik çağdaş dünyanın dikotomisinden farklı yeni bir olanak ortaya koyarken, aynı zamanda dikotomilerin yarattığı iki kutuplu dünya algısından da kurtarır.

Viroli'nin betimlemesinde cumhuriyetin ilkelerine bağlılık rasyonel bir rıza ürünü olmadığı, siyaset öncesi kavramlarla açıklanamaz. Cumhuriyetçiliğin yurtseverliği sadakat yaratacak kadar tikel, ancak diğerlerini değerleri nedeniyle dışlamaya yol açmayacak kadar evrenseldir. O halde çağdaş tartışmanın aşılmasında, hem evrenselci ve yerelci bakış açılarının taleplerine yanıt verecek hem de her iki düşünce eğiliminin yol açtığı sorunları giderebilecek denli kapsayıcı bir olanak olarak cumhuriyetçi yurtseverlik görüşü, bir güçlü alternatif olarak çağdaş dünyanın olanakları ve sorunları ışığında yeniden okunmalıdır.

Yrd. Doç., Maltepe Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

Notlar:

1 Bu çalışmanın hazırlanmasında büyük ölçüde *Bir Siyaset Felsefesi – Cumhuriyetçi Özgürlük* adlı kitaptan yararlanılmıştır. Bkz. A. Tunçel, *Bir Siyaset Felsefesi –Cumhuriyetçi Özgürlük,* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

2 P. Pettit, *Cumhuriyetçilik –Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi,* çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 19.

3 M. Viroli, *Republicanism,* çev. A. Shugaar, Hill and Wang, New York, 2002, s. 58.

4 A. MacIntyre, *Erdem Peşinde –Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma,* çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, s. 381.

5 B. Bowden, "Nationalism and Cosmopolitanism: Irreconcilable Differences or Possible Bedfellow", *National Identities,* 2003, sayı 5, no. 3, s. 237.

6 Bkz. R. Rorty, *Olumsallık, İroni ve Dayanışma,* çev. A. Türker ve M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

7 P. Pettit, 1998, s. 13.

8 Bkz. N. Babbio ve M. Viroli, *The Idea of Republicanism,* çev. A. Cameron, Polity Pres, Oxford, 2003, s. 18; M. Viroli, 2002, s. 86.

9 M. Viroli, *Vatan Aşkı –Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme,* çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 118.

10 Bkz. B. Çotuksöken, "Şiddet Üzerine", *Radikal Gazetesi*, 13.08.2010.

11 M. Nussbaum, "Kant and Stoic Cosmopolitanism", *Journal of Political*

Philosophy, 1, s. 9.

12 M. Nussbaum, "Patriotism and Cosmopolitanism", *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* içinde, der. M. Nussbaum ve J. Cohen, Beacon Pres, Boston, 1996, ss. 2-3.

13 Bkz. Epictetus, *The Discourses as Reported by Arrain, the Manual and Fragments,* çev. W.A. Oldfather, Harvard University Press, London, 1989.

14 Bkz. A. Marcus, *The Meditations,* çev. M. Staniforth, Penguin Books, London, 1964.

15 W.T. Pogge, "Cosmopolitanism and Sovereignity", *Ethics* içinde, 103/1, 1992, ss. 48-9.

16 P. Singer, *The Expanding Circle,* Farrar, Straus and Giroux, New York, 1981, s. 118.

17 L. Hill, "The Two Republicae of the Roman Stoics: Can a Cosmopolite be a Patriot?", *Citizenship Studies*, vol. 4, No. 1, 2000, s. 67.

18 G. Kateb, "Is Patriotism Mistake?", *Social Research* içinde, kış 2000, sayı 67, no. 4, s. 902.

19 A. MacIntyre, "Is Patriotism a Virtue?", *Theorizing Citizenship* içinde, der. R. Beiner, State University of New York Press, Albany, 1995, s. 212.

20 M. Viroli, 1997, ss. 26-27.

21 Bkz. Q. Skinner, *Liberty Before Liberalism,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

22 M. Viroli, 1997, s. 20.

23 M. Viroli, 1997, s. 21.

24 M. Viroli, 1997, s. 19 ve s. 25.

25 M. Viroli, 1997, s. 14.

26 M. Viroli, 1997, s. 27.

27 F.M. Barnard, "Patriotism as an Antidote to Nationalism" (review), *Review of Politics* içinde, kış 1997, sayı 59, s. 141.

Kaynakça:

Barnard, F.M., "Patriotism as an Antidote to Nationalism" (review), *Review of Politics* içinde, kış 1997, sayı 59, ss. 141-144.

Babbio, N. ve Viroli, M., *The Idea of Republicanism,* çev. A. Cameron, Polity Pres, Oxford, 2003.

Bowden, B., "Nationalism and Cosmopolitanism: Irreconcilable Differences or Possible Bedfellow", *National Identities,* 2003, sayı 5, no. 3, ss. 235-249.

Çotuksöken, B., "Şiddet Üzerine", *Radikal Gazetesi*, 13.08.2010.

Epictetus, *The Discourses as Reported by Arrain, the Manual and Fragments,* çev. W.A. Oldfather, Harvard University Press, London, 1989.

Hill, L., "The Two Republicae of the Roman Stoics: Can a Cosmopolite be a Patriot?", *Citizenship Studies*, 2000, vol. 4, no. 1, ss. 65-79.

Kateb, G., "Is Patriotism Mistake?", *Social Research* içinde, kış 2000, sayı 67, no. 4, ss. 901-924.

MacIntyre, A., "Is Patriotism a Virtue?", *Theorizing Citizenship* içinde, der. R. Beiner, State University of New York Press, Albany, 1995, ss. 209-228.

MacIntyre, A., *Erdem Peşinde –Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma,* çev. M. Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.

Marcus, A., *The Meditations,* çev. M. Staniforth, Penguin Books, London, 1964.

Nussbaum, M., "Kant and Stoic Cosmopolitanism", *Journal of Political Philosophy*, 1, ss. 1-25.

Nussbaum, M., "Patriotism and Cosmopolitanism", *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* içinde, der. M. Nussbaum ve J. Cohen, Beacon Pres, Boston, 1996, ss. 2-17.

Pettit, P., *Cumhuriyetçilik –Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi,* çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

Pogge, W.T., "Cosmopolitanism and Sovereignity", *Ethics* içinde, 103/1, 1992, ss. 48-49.

Rorty, R., *Olumsallık, İroni ve Dayanışma,* çev. A. Türker ve M. Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.

Singer, P., *The Expanding Circle,* Farrar, Straus and Giroux, New York, 1981.

Skinner, Q., *Liberty Before Liberalism,* Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Viroli, M., *Republicanism,* çev. A. Shugaar, Hill and Wang, New York, 2002.

Viroli, M., *Vatan Aşkı –Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme,* çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1997.

Neo-Liberalizmin Demokrasi ile İmtihanı: Hayek'e göre Demokrasi-Diktatörlük İlişkisi

Recep Batu Günör

İnsanlar, yaşamlarını sürdürebilmek için bir arada yaşamaları gerektiğinin bilincine vardıktan sonra siyaset ve siyaset felsefesi düşünceleri gelişmeye başlamıştır. Bu bağlamda Antik Çağdan modern zamanlara kadar pek çok siyaset kuramı ve felsefesi gelişmiş, pek çok kuramcı ve filozof bu konuda çeşitli fikirler üretmişlerdir.

Modern siyaset felsefesinde en dikkat çeken kuramlardan biri liberalizm iken, belki de günümüze kadar tartışılagelen en önemli siyasi, felsefi ve toplumsal kavram da demokrasi kavramıdır. Bu bağlamda demokrasi-liberalizm ilişkisi ayrı bir önem taşımaktadır.

Demokrasi ve liberalizm kavramlarının, günümüzde bir özellikleri dolayısıyla aynı kadere maruz kaldığını görmekteyiz. Bu ortak özellik, her iki kavramın da birden çok türlerinin olmasıdır. Çoğu düşünürler, bir tek liberalizmin değil, bir çok liberalizm türlerinin olduğu konusunda hemfikirdirler; tıpkı bir tek demokrasinin değil de birden çok demokrasi türünün olduğu gibi.

Bu liberalizm türleri arasında klasik, demokratik, sosyal, iktisadi, siyasi, hümanist, etatist... gibi liberalizm türleri sayılabilirken, demokrasi türleri için de, klasik, dolaylı, doğrudan, elitist, temsili, iki partili, çok partili, anayasal, liberal... demokrasiler örnek verilebilir. Kuşkusuz her iki terimin de bu kadar çok türünün olması, ilkesiz, temelsiz, her yöne çekilebilen kavramlar oldukları manasına gelmez. Liberalizm de, demokrasinin de belli temel ilkeleri vardır.

Liberalizm, Avrupa kaynaklı, İspanyolca'dan türetilmiş bir kelime olmakla beraber, aslı Latince'dir. İspanyolca'dan İngilizce'ye geçmiş ve ilk defa 19. yüzyılın başlarında siyasi terminolojiye girmiştir. Locke'cu anayasal monarşi ve parlamenter yönetim ilkelerini savunan milletvekilleri "liberales" olarak adlandırılmışlardır. (Yayla 2002: 15)

Liberalizmin herkes tarafından kabul edilen bir sınıflaması yoktur. Farklı yazarlar, farklı liberalizm sınıflaması yaparlar. Örneğin felsefe tarihinde genelde liberalizmin iki türünden bahsedilir; "iktisadi liberalizm ve siyasi liberalizm" (Cevizci 1999: 548) İktisadi liberalizme göre ekonomik alanda kendiliğinden doğan bir düzen vardır. İktisadi liberalizme göre; iktisaden liberal insan, homo economicos, yani "en az zahmetle en çok kazanç sağlamaktan başka bir amaç gözetmeyen rasyonel varlıktır." (1999: 548) Siyasi liberalizm ise, siyasi iktidarın müdahalesinin bireysel eylemlerin korunmasına yönelik görevlerle sınırlı kalmasını ve bireysel özgürlüğü kısıtlayacak her türlü müdahalecilikten kaçınılmasını öngörür.

Farklı liberalizm türleri olmasına rağmen, ortak olarak liberalizm anlayışlarında belirli ilkelerin ön plan çıktığı söylenebilir. Bu kavramlar doğal hukuk, doğal haklar, özgürlük, doğal düzen, pazar ekonomisi, bireycilik, mülkiyet, devletin sınırlılığı, hoşgörü, özel hayat, çeşitlilik, farklılık, adalet gibi kavramlardır.

Liberalizmin ahlaki ve ideolojik tutumu, kendine özgü değer ve inanç kümesine teslimiyetle açığa çıkar. Bu değerlerin en önemlileri şunlardır: Birey, Özgürlük, Akıl, Adalet, Hoşgörü ve farklılık. (Heywood 2007: 35)

Liberalizm ile ilgili bir diğer görüşe göre ise, klasik liberalizmin günümüzdeki uzantısı durumunda olan neo-liberal düşüncenin, hepsi mantıki olarak birbirine bağlı beş ilkesi vardır: 1- Bireyselliğin değeri ve insan hakları, 2- Piyasa ekonomisi, 3- Sınırlı devlet, 4- Hukuk devleti, 5- Liberal rasyonalizm. (Erdoğan 2006: 63)

Genel olarak, klasik liberalizmin genel olarak dört temel ilkesinin olduğu söylenebilir: "Bireycilik, özgürlük, kendiliğinden doğan düzen ve piyasa ekonomisi, ve son olarak hukukun hakimiyeti." (Yayla 2000: 162) Burada önemli olan nokta bu ilkelerin hepsinin birbirleriyle mantıksal olarak bağlı olduklarıdır. Yani bu ilkeler, bir bütün olarak uygulandıkları zaman bir anlam ifade ederler.

Demokrasi kavramı ise Grekçe halk anlamına gelen "demos" ve egemen olmak veya iktidar kullanmak gibi anlamlara gelen "kratein" kelimelerinden oluşmuştur. Demokrasi kelime anlamı olarak halkın egemenliği veya çoğunluğun egemenliği olarak tanımlanabilir. Demokrasi kavramı Antik çağda polis adı verilen özel bir örgütlenme biçimini ifade etmek için kullanılmıştır. İlkçağın önemli filozoflarından Platon ve Aristoteles, demokrasi kötü bir yönetim şekli olarak görmüşlerdir. Modern çağda ise demokrasi kavramı hemen hemen her düşünürün üzerinde fikir beyan ettiği bir kavram haline gelmiştir.

Özellikle günümüzde kendi yönetim şeklini demokrasi olarak nitelemeyen yönetim şekli çok azdır. Bunda demokrasinin, günümüzde oldukça popüler bir anlam kazanmış olması ve özellikle ikinci dünya savaşından sonra demokrasi yanlısı olmayan sistemlerin yoğun bir biçimde eleştirilmeye başlanmasının etkisi vardır. Son yıllarda demokrasi kavramının bu kadar yaygın ve her yerde kullanılmasından olsa gerek demokrasinin başına liberal kelimesi getirilerek, arzulanan demokrasilerin bir sınırı çizilmek istenmiştir.

Görüldüğü gibi her iki kavram da devlet yönetimi ile ilgilidir. Yalnız birbirlerinden farklı olarak demokrasi kavramı yönetimin kimin elinde ve hangi yolla bulunduğu ile ilgilenirken; liberalizm ise iktidarın güç ve yetkilerinin sınırı ile ilgilidir. Liberalizm ile demokrasi ilişkisinin zorunlu olup olmadığı günümüzde yoğun bir biçimde tartışılmaktadır. Kuşkusuz bu ilişkinin zorunlu olup olmaması meselesinde ideolojik farklılıklar da belirleyici olmaktadır.

Özellikle liberalizm yandaşları demokrasinin liberalizm olmadan bir işe yaramayacağını, bireysel özgürlükleri korumak için liberal düzendeki teşebbüs özgürlüğünün şart olduğunu söylerlerken, genelde liberal olmayan düşünürler ise demokrasinin başlı başına bireysel özgürlüğün korunması için yeterli olduğunu ve liberalizmin bireysel özgürlüklerin sağlanması ve korunması için mutlaka gerekli bir sistem olmadığını belirtirler.

Genel olarak kabul edilen görüşe göre Demokrasi, liberal devlet anlayışının toplumsal ve siyasal alanda gerçekleşmesi için tek yönetim şeklidir. Her iki sistemin de birbirine benzeyen ve birbiriyle örtüşen özellikleri vardır. Liberalizm kendini ancak demokrasiyle ve demokraside gerçekleştirebilir.

20. yüzyılda, siyaset felsefelerini totaliterliğin karşısında durabilecek ve onu engelleyebilecek tek güç olarak gördükleri liberalizmin savunulması doğrultusunda şekillendiren bazı filozoflar, bu bağlamda, demokrasi liberalizm ve diktatörlük ilişkilerini yorumlamışlardır. Liberalizm anlayışlarını bu doğrultuda geliştiren filozofların başında August von Hayek ve Karl Popper sayılabilir. Bu filozoflar, insanlığın yaşadığı zulmün ve acıların kaynağı olarak totaliter sistemleri görmüşler ve totaliter sistemlere karşı koyabilmek için yegane yolun liberalizm daha doğrusu liberal değerler olduğunu söylemişlerdir. bu düşünürlerin diğer bir ortak özellikleri, demokrasisiz bir yaşam düşünememelerine karşı, yine de demokrasinin tek başına bu liberal değerleri korumakta başarısız olacağını, dolayısıyla da demokrasinin yanında ona mutlaka başka değerlerin olması gerektiğini söylemeleridir.

Liberal kuramın 20. yüzyıldaki en önemli düşünürlerinden biri olan Friedrich August von Hayek (1899-1992)'e göre 20. yüzyılda liberalizm bir anlam karmaşasının içine düşmüş ve giderek liberal öğelerden uzaklaşılmaya başlanmıştır. Bu konudan rahatsızlık duyan Hayek, çalışmalarını eski liberal öğelerin tekrar canlandırılması konusunda yoğunlaştırmıştır. Bu amaç doğrultusunda da Hayek, demokrasi ve diktatörlük ile ilgili önemli saptamalarda bulunmuştur.

Friedrich August von Hayek, köken itibarıyla, Çek asıllı bir Avusturyalıdır. 8 Mayıs 1899 tarihinde Viyana'da doğmuştur. Viyana İktisat Ekolü veya Avusturya İktisat Ekolü olarak isim yapmış bir akımın beşiği olan bir kentte doğup büyüdüğü için, bu akım Hayek'in ekonomi düşüncesini büyük ölçüde etkilemiştir.

Hayek'in 1942 yılında yayınladığı "Kölelik Yolu" adlı kitap kendisine büyük bir ün sağlamıştır. Bu kitap, totalitarizme ve planlı ekonomiye çok ağır bir eleştiridir. Kölelik Yolu'nun temel tezi, devletin özellikle ekonomi alanına her türlü müdahalesinin, sonuçta ister istemez bir baskı yaratacağı, bireysel özgürlüğü engelleyeceği ve planlı bir düzenden ve kumanda ile yönetilen bir ekonomiden oluşan totalitarizmin doğacağıdır.

Hayek, bu kitapta ayrıca, yaşadığı tarihlerde görülen totaliter sistemlerin özünün sosyalizm olduğu fikrini savunmaktadır. Yani, sosyalizm

aslında totaliter bir sistemdir ve doğurduğu sonuçlar da totaliter olmak zorundadır. Bir sistemin gittikçe totaliter bir kimlik kazanması, mutlaka zor kullanarak, anti demokratik bir biçimde olmaz.

Hayek, bu düşüncesine önek olarak, Almanya'da diktatör Hitler'in yönetime seçimle ve demokratik yollarla gelmesini verir. Hayek sonuçta bu kitapla, yönetimlerin totaliterleşmelerinin sanıldığından çok kolay olduğunu vurgulamakta ve bu yönetimleri ve insanları uyarmak istemektedir.

Hayek, her ne kadar kendisini, bir Old Whig olarak nitelendirse de, onu klasik liberalizmden bazı noktalarda oldukça ayrılan "ultra-liberal" (Vergara 2006: 15) olarak gören yazarlar da vardır. Bu yazarlar, Hayek'in paranın özelleştirilmesini savunmasını, klasik liberalizmden en temel farkı olarak nitelendirmişler, ayrıca kamu otoritesine sadece ekonomide değil ayrıca "eğitimde, sağlıkta ve hatta kolektif altyapılarda bile verilecek hemen her rolü reddetme eğiliminde olduğunu" (2006: 15) söylemişlerdir.

Liberal doktrin, Hayek'e göre devamlı suretle, gelişmesini engelleyen düşüncelerle çarpışmak zorunda kalmıştır. Çünkü "genellikle müspet iş adı verilen istikamette ilerleme ister istemez yavaş oluyordu; ve hemen gerçekleşmesi istenen ıslahat karşısında, liberalizm işi daha ziyade zamana bırakmak, servetin hürriyet sayesinde azar azar artmasına güvenmek mecburiyetinde idi." (Hayek 2004: 22)

Öyle ki; "liberalizm, gitgide menfi bir dogma telakki edilmeye başlandı; çünkü fertlere sadece müşterek terakkiden bir hisse verebiliyordu; bu ilerleme ise artık tabii görülüyor ve bunun hürriyet siyasetinin bir neticesi olduğu fark edilmiyordu. Hatta denilebilir ki, "liberalizmin gerilemesinin sebebi, liberalizmin muvaffakiyeti olmuştur." (2004: 24) Bu sayede kazanılan başarı, insanları, henüz sürekli olan ve artık hem dayanılmaz hem de faydasız görünmeye başlayan birtakım fenalıklara göz yumamayacak bir hale getirmiştir.

Hayek'in liberalizm ile demokrasi arasındaki ilişki hakkındaki düşüncelerine baktığımızda, ela alınması gereken ilk nokta, Hayek'in demokrasinin bir amaç değil, araç olduğunu vurgulası ve demokrasinin sınırlarının onun hizmet etmesini istediğimiz amaçların ışığı altında belirlenmesi gerektiğini söylemesidir. Düşünür, başlıca üç nedenle demokrasiyi tercih ettiğimiz kanaatindedir. Birincisi, her ne zaman birbiri ile çelişen, çatışma içinde bulunan görüşlerden birinin hakim olması gerekirse, hangi görüşün hakim olacağının belirlemenin en iyi yolunun, farklı fikirleri savunanların dövüşmesi yerine, her birine destek verenlerin sayısına bakmak olmasıdır. (Yayla 2000: 248) Bu bağlamda, insanlar tarih boyunca demokrasiden daha iyi ve daha öte barışçıl siyasal yönetim biçimi bulamamışlardır.

İkinci olarak, demokrasi bireysel özgürlüğün önemli ve etkili bir teminatıdır. Bu, tarihi bir gerçektir. Ancak totalitarizmin rejimini de demokrasi olarak görmemiz halinde bu hususun doğruluğundan şüphe

etmemiz gerekir. Ayrıca demokrasiyi popülist bir yoruma uğratarak demokrasinin çoğunluğun her dediğinin mutlaka doğru ve bağlayıcı olması esasına dayandığını ileri sürersek, bu sefer demokrasi adı altında bir çoğunluk tahakkümü ile karşılaşırız, ki bu durumda da bireysel özgürlüğün korunması mümkün olmayabilir. Kaldı ki, otorite eninde sonunda dar bir grup tarafından kullanılacağından, çoğunluğun desteğine sahip bir rejim de, başka şekillerde sınırlandırılmadığı taktirde, eninde sonunda diktatörlüğe dönüşecektir. Üçüncüsü demokrasinin, çeşitli demokratik mekanizma ve kurumların kullanılması suretiyle, geniş halk kitlelerini eğitmenin en iyi yolu olmasıdır. (Yayla 2000: 249)

Hayek'e göre siyasi yöneticileri belirlemenin ve denetlemenin demokrasiden daha iyi bir yöntemi yoktur. Buna rağmen demokrasi tek başına bireysel özgürlüğü korumaya yeterli değildir. Bu yüzden liberalizm tarafından desteklenmesi gerekmektedir. Nitekim bugün demokrasi adını verdiğimiz ve gerçekten demokrasi olduğunu aynı zamanda tecrübeyle anladığımız rejimler, liberal demokrasilerdir.

Demokrasi, egemenliğin kimde olduğu ve kanunların nasıl yapıldığı ile ilgilidir. Buna karşılık liberalizm egemenliğin nasıl kullanıldığıyla ve kanunların içeriğiyle alakalıdır. Liberalizm egemenliğin halkta olduğu, siyasal katılmanın en yüksek seviyede gerçekleştirildiği ve kanunların halkın temsilcisi olan parlamento tarafından yapıldığı bir rejimin dahi teorik olarak despotik olabileceğini kabul eder.

Yani demokrasi ile liberalizm kavramlarının ilgili oldukları alanlar birbirlerinden farklı alanlardır. Demokrasi, siyasi hakimiyetin kimin elinde olacağı ile ilgiliyken, liberalizm, bu hakimiyetin liberal değerlere karşı tutumunu ele alır. Yani bu hakimiyetin, bireysel özgürlüğe ve kendiliğinden doğan düzene müdahale edip etmemesi ile ilgilidir. Burada bir önemli nokta da, liberalizmde çoğunluğun fikrinin demokrasideki gibi önemli olmadığıdır. Yani devletin gücünün sınırlanmasını isteyen liberalizm için bu doğrultuda çoğunluğun fikri göz önüne alınmayabilir.

Özü itibariyle bireyci bir müessese olan demokrasinin sosyalizm ile uygulanmasının mümkün olmadığını Hayek'e göre en güzel biçimde ünlü Amerikan Demokrasisi kitabının yazarı, Fransız düşünür Alexis de Tocqueville (öl. 1859) izah etmiştir. "demokrasi bireysel bağımsızlığın sahasını genişletir, sosyalizm ise daraltır. Demokrasi her insanın kıymetini mümkün olan azami hadde kadar yükseltir, sosyalizm her insanı bir vasıta, bir alet, bir rakam haline getirir. Demokrasi ve sosyalizm yalnız bir kelime ile birbirlerine bağlıdırlar, eşitlik. Fakat aradaki farka dikkat ediniz: Demokrasi özgürlük içinde eşitlik, sosyalizm ise sıkıntı ve kölelik içinde eşitlik ister." (Hayek 2004: 39)

Hayek'e göre demokrasi kelimesinin çok yaygın bir kavram haline gelmesi onun mutlaka ve sınırsızca kullanılması anlamına gelmez. Yani demokrasi kavramının dilenildiği gibi geniş bir biçimde kullanılması ve alanının arttırılması, bizi eninde sonunda diktatörlüğe götürür. Bu bağlamda

demokrasi ile diktatörlük arasında ince bir çizgi vardır ki bu çizgi de liberalizm ile belirlenir. Hayek'in bu düşünceleri kuşkusuz özellikle 20. yüzyılda kötü izler bırakan diktatörlerin başa gelirken demokrasiye aykırı bir tutum izlememelerini görmesinden etkilenmiştir.

Çeşitli türden azınlık grupların esas olarak ABD'de, siyasal partilerin de özellikle Avrupa ülkelerinde en basitinden oy ver-çıkar al takası yapmaları; siyaseti yönlendiren örgütlerin, odakların toplumsal sınıfları bile değil belli çıkar gruplarını, belli azınlık gruplarını maddi, manevi, siyasi destek karşılığında kollamaları: hem toplumsal mutabakatı bozmakta, hem rejimi çürütmekte, hem de buna bağlı olarak demokrasiyi yozlaştırmakta, demokrasinin altını oymaktadır. Liberal demokrasinin ideal veya sağlıklı işleme yol ve koşulları bu şekilde devre dışı bırakılınca demokratik sistemde Hayek'in nitelemesiyle bir pazarlık demokrasisi halini alarak yozlaşmaktadır. (Güvenç 2000: 92)

Liberalizmsiz demokrasi bildiğimiz demokrasi olamaz ve bu tür sistemlere demokrasi adının verilmesi de onları gerçekten demokrasi olduğu anlamına gelmez. Sosyal demokrasi dediğimiz şey de aslında liberal demokrasinin bir versiyonudur. "Liberal olamayan demokrasiler, yalnızca onları savunan yazarların kafalarında veya gönüllerinde yaşayan fanteziler olma niteliğini henüz aşamamışlardır." (Yayla 2002: 214)

Hayek'e göre bugün, demokrasinin kapitalizme tolerans gösteremeyeceği sözü sık sık tekrarlanmaktadır. "Eğer kapitalizm, hususi mülkiyet üzerinde serbestçe tasarruf esasına dayanan bir rekabet sistemi manasına geliyorsa, şunu iyice bilmek lazımdır ki, ancak böyle bir sistem demokrasiyi mümkün kılar." (Hayek 2004: 93) Yani, kolektivist bir doktrin hakim olduğu taktirde, demokrasi ister istemez ortadan kalkar.

Hayek'e göre demokrasi bir araçtır, ve günümüzde sık sık tekrarlanan demokrasi özgürlüklerin korunması için tek geçerli yoldur gibi iddialar gerçek dışıdır. "Demokrasi, esas itibariyle, dahili barışı ve bireysel özgürlüğü korumak için bir vasıta, faydalı bir usuldür. Bir vasıta olarak da asla hataya düşmeyecek anlamına gelmez." (Hayek 2004: 94)

Mutlakiyetçi bir idare altında, bazı demokrasilerdekinden daha fazla fikir ve kültür özgürlüğü bulunduğu görülmüştür. En azından homojen ve belirli bir akideye sımsıkı bağlı bir çoğunluğun idaresi altında demokrasinin de en fena diktatörlükler kadar zorba olabileceğini görmek güç değildir.

> Demokrasi teorisinin bugünkü yanlış anlaşılmasının kaynağı, Rousseau tarafından, halk iradesinin genel inancın yerine konması ve bunun sonucu olan halk egemenliği görüşüdür. Bu ise, uygulamada, çoğunluğun özel sorunlarla ilgili olarak verdiği her kararın herkes için bağlayıcı bir yasa olması demektir. Ne var ki, ne böyle sınırsız bir güce ihtiyaç vardır, ne de böyle bir gücün varlığı bireysel özgürlükle bağdaşabilir (Hayek 1993: 137)

Hayek, siyasal rejimler arasında asıl karşıtlığın demokrasi ile totalitarizm arasında olmadığını vurgulamıştır. Ona göre otoriterizm ile demokrasi ve liberalizm ile totalitarizm birbirlerinin karşıtıdırlar. Otoriter bir rejimin teorik olarak demokratik bir rejimden daha özgürlükçü olması; buna karşılık demokrasinin koyu bir despotizm yaratması mümkündür.

Hayek'e göre popülist demokrasiler adeta bir oy satın alma sürecine dönüşmüştür. Bu belki demokrasinin özünde yatan bir sorun değildir, belki yalnızca bugünkü demokrasi tatbikatından kaynaklanmaktadır. Partilerin işi gücü çoğunluğu temin etmek için desteklerini sağlamaları gereken seçmen gruplarına rüşvet vaat etmek gibidir. Bu sürecin bir tamamlayıcısı da örgütlü baskı gruplarının siyasi iktidarı, baskıyla, tehditle, iknayla kendi avantajlarına karar almaya yönlendirmeye çalışmasıdır. Bu süreç sonunda iktidara ulaşan partiler-hükümetler, kamu fonlarını kullanarak kişi ve gruplar arasında kendi değer ve tercihlerine göre bir dağıtım yapmaktadır. (Yayla 2000: 253)

Görüldüğü üzere Hayek, liberalizmin demokrasiye indirgenmesine şiddetle karşı çıkmış, demokrasi ile liberalizmin alanlarının ve topluma bakışlarının farklılıklarını ortaya koymuştur. Hayek, tabii ki demokrasiye soğuk bakan, demokrasiye uzak duran bir düşünür değildir; ama onun karşı çıktığı, demokrasinin her şeyin koruyucu ve güvencesi olarak görülmesidir. Hayek'e göre bu yanlıştır, çünkü, demokrasi totalitarizmin oluşmasına tamamen engel olamamaktadır. Totalitarizmin zıddı demokrasi değil liberalizmdir.

> Eğer bugün artık demokrasi, çoğunluğun sınırlanmamış gücü anlamına geliyorsa; çoğunluğun gücünün sınırlı olduğu bir hükümet sistemini tanımlaması için yeni bir kelime bulmamız gerekmektedir. Ben böyle bir devlet sistemine Demarşi dememizi öneriyorum. Bu halkın kaba güce sahip sayılmadığı; fakat John Locke'un sözleriyle "günübirlik kararnamelerle değil, ilan edilip halkın bilgisine sunulmuş ve devamlı olmak üzere konmuş yasalarla" yönetmek işiyle sınırlı bir hükümet sistemidir. Bu bize, halkın iradesi bir kere egemen olunca, çoğunluğun kendi kararlaştırdığı her şeyi adil saymasının artık kanıta ihtiyaç göstermediği yanılgısı altında, anayasal monarşiyi bilfiil sınırlamak için yararlandığımız bütün güvenceleri silip süpürmekle vaktiyle nasıl bir hata işlemiş olduğumuzu hatırlatmaktadır. (Hayek 1993: 140)

Hayek, demokrasilerin totaliter sistemlere dönüşebilme şansının fazla olduğunu söyler. Sırf bu açıdan bile özellikle sınırsız demokrasi büyük bir tehlikedir. Hayek, demokrasilerin diktatörlüğe geçiş yollarını şöyle ifade eder. Totaliter bir rejimi halkın tümüne kabul ettirebilme şansı, liderin etrafına, başkalarına zorla kabul ettirilecek totaliter disiplini gönüllü olarak kabul etmeye hazır bir grubu toplama şansına bağlıdır. Hayek'e göre "böyle güçlü, kalabalık ve homojen görüşlü bir grubun toplumun en iyi değil, aksine en kötü insanlarınca yaratıldığını açıklayan üç ana aşama vardır:" (Hayek 2004: 187)

Birinci aşamada öncelikle diktatörün geniş halk yığınlarına ulaşması gereklidir. Modern toplumda yani nüfusun kalabalık olduğu toplumlarda insanların eğitim ve algılama düzeyleri farklıdır ve bu düzeyler geliştikçe görüşleri de farklılaşmakta, belli bir değerler hiyerarşisinde uzlaşmaları giderek zorlaşmaktadır. Oysa nüfus açısından kalabalık bir kitleye hitap edebilmek için bu insanların ortak ya da en azından birbirine yakın değerlere ve düşünce sistemine sahip olmaları gerekmektedir.

Dolayısıyla, düşünce sisteminde aşırı bir benzeşmeye varabilmek için ilkel içgüdülerin, basit ve yaygın zevklerin geçerli olduğu, düşük moral ve entelektüel standartların belirlediği sosyal katmanlara inmek gerekir. Halkın çoğunluğu düşük moral standartlara sahip olmasa bile, değerleri birbirine çok benzeyen büyük bir kesimin standardının düşük olduğu bir gerçektir. Geçmişte olduğu gibi hâlâ, değerlerdeki benzerlik halkın en kalabalık kesimini birleştiren en düşük düzeyli bir ortak paydadır. O halde, toplumsal hayatı kendi değer sistemine göre değiştirecek olan kalabalık grup, halkın orijinallik ve bağımsızlık özelliklerinden en yoksun yığınlarından gelecek ve bu grubun kendine has ideallerini toplumun geri kalan kısmına da kabul ettirebilmek için kullanabileceği tek koz, sahip olacağı sayısal ağırlığı olacaktır. Bu durumda, potansiyel diktatörün yapacağı tek şey kendi akidesine kazanacağı insan sayısını mümkün olduğunca arttırmaktır. (Hayek 2004: 187)

Şimdi Hayek'e göre artık ikinci bir aşamaya gelinmiştir. Demokrasiyi kullanarak diktatörlüğe geçiş yapmak isteyen Potansiyel diktatör için, eğitim açısından az gelişmiş, bu yüzden de kendilerine hoşlarına giden ve işlerine yarayan şeylerin belirli aralıklarla ve söylenildiğinde belli birinin peşinden gidebilecek, uysal ve saf insan yığınlarının desteğini kazanmak, artık sorun olmaktan çıkmıştır. Desteği kazanılacak olan grup, fikirleri yeterli niteliğe ulaşamadığı için kolaylıkla yeniden ve istenilen doğrultuda şekillendirilecek, heyecan ve tutkuları da zaten yeterince kabartıldığından totaliter partinin saflarına katılarak onu kısa zamanda genişletmeye başlayacaktır. (Hayek 2004: 188)

Bundan sonra önemli olan nokta ise, bir şekilde etkilenmiş halk yığınını kendi istek ve amaçları doğrultusunda rahatça yönlendirmesidir. Bunun için de en kolay yol belli bir karşıtlık yaratmak ve insanları bu karşıtlığın doğrultusunda harekete zorlamaktır. Biz ile onlar arasındaki çelişki, grup dışarısındakilere karşı ortak bir savaş hedefi, bir grubu belli bir akide çerçevesinde en fazla kaynaştıran temel temadır. Bu, geniş halk yığınlarının sadece politik desteğini değil, kayıtsız şartsız sadakatini isteyen kişiler tarafından daima uygulanan bir yöntem olagelmiştir. Yahudi gibi harici ve dahili düşman, totaliter liderin en vazgeçilmez temaları olmuştur. (Hayek 2004: 188)

Sonuçta Hayek gibi ultra-liberal olarak adlandırabileceğimiz bir düşünüre göre demokrasi ister istemez kötü bir manaya bürünecek ve anlamındaki olumlu değerleri tok edecektir. Hayek'e göre

> Daha yüksek bir Nomos'un sınırlılıklarını kabul ettiğinden kişisel özgürlüğün teminatı olarak anlaşılan döneminden sonra, er veya geç belirli bir meseleyi şu veya bu şekilde bir çoğunluğun mutabık kaldığı bir tarzda çözümlemesi hakkını iddia etme haline gelmesi, demokrasinin gelişiminin düzenli mecrası gibi görünüyor (Hayek 1996: 4)

Bu bağlamda özellikle sınırsız bir demokrasinin totaliterliğe dönüşebileceğinden korkan Hayek, demokrasiye bakışını tek bir cümle ile şöyle ifade eder: "Eğer demokrasinin sınırsız devlet olduğunda ısrar edilirse, o zaman ben demokrasiye inanan birisi değilim, o takdirde tanımladığım anlamda bir demarşist olarak kalmayı yeğleyeceğim." (Hayek 1990: 96)

Arş. Gör., Gazi Üniversitesi, recepbatu@hotmail.com.

Kaynakça:

CEVİZCİ Ahmet (1999), *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları

ERDOĞAN, Mustafa (2006) *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*, Ankara: Orion Yayınları.

GÜVENÇ, Nazım (2000) *Hayekizm*, İstanbul: BDS Yayınları

HAYEK, Friedrich August (1960) *The Constitution of Liberty*, , Chicago: The University of Chicago Press

HAYEK, Friedrich August (1990) "The Confusion of Language in Political Thought" *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* ss. 71-98 London: Routledge

HAYEK, Friedrich August (1993) "Liberal Bir Devletin Anayasası", (Çev:Mustafa Erdoğan), *Sosyal ve Siyasal Teori,* ss. 136-142, Ankara: Siyasal Kitabevi.

HAYEK, Friedrich August (1996) "*Hukuk, Yasama ve Özgürlük, Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni*", çev: Mehmet Öz, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

HAYEK, Friedrich August (2004) *Kölelik Yolu*, çev: Turhan Feyzioğlu&Yıldıray Arsan, Ankara: Liberte Yayınları

HEYWOOD, Andrew (2007) *Siyasi İdeolojiler*, çev: Ahmet Kemal Bayram, Ankara: Adres Yayınları.

VERGARA, Francisco (2006) *Liberalizmin Felsefi Temelleri*, çev: Bülent Arıbaş, İstanbul: İletişim Yayınları.

YAYLA, Atilla (2002) *Liberalizm*, Ankara: Liberte Yayınları

YAYLA, Atilla (2000) *Liberal Bakışlar*, Ankara: Liberte Yayınları.

Slavoj Žižek Düşüncesinde Liberalizm ve Özgürlük Sorunu Üzerine Bazı Notlar

H.Bahadır Türk

I. Giriş

Bu tebliğin temel amacı; Slavoj Žižek'in "akademik-entelektüel piyasa" içindeki konumundan çok, bizatihi onun düşüncesinde sıkça karşımıza çıkan bir temayı, "liberalizm ve özgürlük" temasını merkeze alarak Žižek'in söz konusu temaya hangi yöntemsel tercihler ile yaklaştığını ve bu temanın Žižek metinlerinde ele alındığı şekliyle taşıdığı genel karakteristikleri tartışmak olacaktır. Bunu yaparken öncelikle ve ağırlıklı olarak Žižek metinlerine başvurularak, açıklayıcı-yorumlayıcı bir perspektiften Žižek'in metinlerinde karşımıza çıktığı haliyle liberalizm ve özgürlük arasındaki ilişkinin kurgulanışı ve bu ilişkinin özgün bir konumu haiz olup olmadığı meselesi ele alınacaktır.

II. İdeoloji Nosyonu ve Siyasalı Yeniden Konumlandırmak

Žižek metinlerinde karşımıza çıkan temel karakteristiklerden birisi, siyasal olanın hakiki anlamını ortaya koymaya yönelik bir çaba ve siyasal olanın içeriksizleştirilmesine yönelik güçlü bir itirazdır. Sarah Kay'ın yerinde hatırlatmasıyla "Žižek'e gore politika her şeyi içermektedir. (...) Žižek politik alanı eski usulde, iktidar aracılığıyla tanımlar: İktidarı empoze etme, kullanma ya da ona karşı direnme biçimleri..." (Kay 2006, 181-182). Žižek metinlerinde karşımıza çıktığı haliyle hakiki siyaset, özgürlük imkanlarını mündemiç bir mücadele alanıdır ve bu mücadele alanını anlamak siyasal öznelerin konumlarını yeniden düşünmekle mümkündür. Žižek için günümüzde adına siyasal dediğimiz şey güçlü bir biçimde içeriksizleşmektedir. Bu aynı zamanda siyasetin salt teknik bir alana dönüştürülmesine yönelik de bir itirazdır.

Bir bakıma Žižek, Jacques Rancière'in politika ve polis kavramları arasındaki farkı akla getiren bir biçimde polis'ten -gerçek anlamıyla- "politika"ya dönmek ister. Hatırlatmak gerekirse Rancière için politika "daima yalnızca çekişmeci olabilecek bir kamunun etkinlik alanı" (Rancière 2005, 35), "konuşan varlıklar olarak sayılma hakkına sahip olmayanların (...) kendilerini bir şekilde saydırdıkları için varolan" (Rancière 2005, 49) ve "her bir sınıfı kendisinden farklı olarak kuran şey" (Rancière 2005, 39) olarak, kuruluşu "sınıf mücadelesinin kuruluşuna özdeş" (Rancière 2005, 38) bir pratiktir. Polis ise "ortaklaşalıkların kümelenmesinin ve rızasının işler kılınmasının, güçlerin örgütlenmesinin, yerlerin

ve işlevlerin dağıtımının ve bu dağıtımı meşrulaştırma sistemlerinin gerçekleştirilmesini sağlayan prosedürler kümesi" (Rancière 2005, 51), yani geleneksel anlamda politika olarak kabul ettiğimiz şeydir. Dolayısıyla Žižek için asıl mücadelenin liberal sinizme dayalı teknik bir polis algısından gerçek anlamıyla bir politikaya geçişle ilgili olduğunu iddia edebiliriz. Bu geçişi, Žižek'e göre, engelleyen ve 'siyasalın travmatik boyutunu küçültmeye, yok etmeye yönelik" olarak varolan dört siyaset biçimi vardır: "Kapalı, organik biçimde yapılanmış homojen bir sosyal uzam yaratmayı amaçlayan 'cemaatçi çaba"ya işaret eden "kök siyaset", "siyaseti siyasetsizleştirme" çabası çerçevesinde örgütlenmiş ve siyaseti salt "bildik partiler/failler ararsında temsili uzamda düzenlenen bir yarışmaya" dönüştürmeye yönelik bir tavır olarak "yarı-siyaset", "siyasal mücadeleyi tümüyle benimseyen ancak siyasal alanı "sadece asıl yerleri Başka bir Sahne (yani ekonomik süreç) olan olayların oynanmakta olduğu bir gölge-tiyatrosu" olarak gören "Marksist (veya Ütopik Sosyalist) Meta-Siyaset" ve "mevcut mücadeleyi siyasetin direkt militarizasyonu aracılığıyla 'aşırılaştırarak, bir başka deyişle 'Biz ile Onlar' arasındaki simgesel karşıtlığa yer bırakmayan amansız bir savaşa dönüştüren" bir siyasetsizleştirme gayreti olarak "ultra-siyaset" (Žižek 2005b, 229-230). Žižek burada oluşturduğu tabloda kök-siyaset (archipolitcs) ve ultra-siyaseti (ultrapolitics) geleneksel, yarı-siyaset (parapolitics) ve meta-siyaseti (metapolitics) ise modern siyaset biçimleri olarak değerlendirir. Buna göre yarı-siyaset ve kök-siyaset uyuma dayalı, ultra-siyaset ve meta-siyaset ise antagonizmalara dayalı bir karakter sergilemektedir (Žižek 2007a, 223-225).

Bu dört temel siyaset biçiminin bizi getirdiği nokta *siyaset-sonrası siyaset*'tir. Siyaset-sonrası siyaset" aslında Žižek tarafından "siyaset-sonrası biyosiyaset" olarak tanımlanan şeye de işaret eder. Günümüzün hakim siyaset biçimi olarak" siyaset-sonrası siyaset" veya "siyaset-sonrası biyosiyaset"in temel unsuru korkudur. Dolayısıyla burada söz konusu olan bir "korku siyaseti"dir (Žižek 2007b, xxvi). "Siyaset sonrası siyaset"in ayırt edici bir özelliği de bu çalışmada değinilecek olan "siyasetin kültürelleştirilmesi"dir (Žižek 2008, 349). Bu kavram üzerinden düşünüldüğünde burada sadece siyasalın anlamının daraltılması değil bizatihi askıya alınması söz konusudur. Onun deyişiyle "iktidar için yarışan muhtelif partilerde vücut bulan farklı küresel ideolojik anlayışlar arasındaki malum mücadele, siyaset-sonrası siyasetle beraber yerini aydın-teknokratların işbirliğine ve liberal çok-kültürcülere bırakmıştır." (Žižek 2005b, 240). *Siyaset-sonrası siyaset* ve siyasalın içeriğinin parçalanışı süreçleri siyasal öznelerde de yansımasını bulur. Rancière'in de belirttiği gibi "siyasal özneyi düşünülebilir kılan, siyasal ilişkidir; tersi değil" (Rancière 2007, 139). Bu ilişki üzerinden Žižek, yine Rancière 'in "cemaatin kısımlarını saymanın iki biçimi" olarak söz ettiği "her türlü eklentiyi dışlamak" (polis) ve "payı olmayanların payını saymak" (politika) sorunu (Rancière 2007, 149) üzerinden siyasal özne kategorisinin oluşum sürecindeki politika'dan polis'e dönüşünsomut bir

örneği olarak şunları söyler: "günümüzün eleştirel ve politik söyleminde 'işçi' terimi ortadan kalktı, göçmenler onun yerini aldı (...) Bu şekilde işçilerin sömürülmesinin sınıf sorunsalı, çokkültürücü 'Ötekiliğe yönelik hoşgörüsüzlük' vb. sorunsalına dönüştü." (Žižek 2008c, 301).

İşte bu özne sorunu üzerinden devreye Žižek metinlerinin *leitmotiv'i* olarak ideoloji nosyonu girer (Türk 2005). Žižek metinlerinde karşımıza çıkan teorik kurguyu, kavramsal tartışmaları ya da yöntemsel tercihleri ideoloji kavramını ıskalayarak okumak mümkün gözükmemektedir. Ernesto Laclau, Slavoj Žižek'in ideoloji ve söylem tartışmaları paralelinde sarfetmiş olduğu zihinsel mesaiyi, "Lacan'cı psikanaliz, Hegelian felsefe ve Saul Kripke'nin anti-deskriptivizmi'ni biraraya getiren bir yaklaşımla söylem teorisini siyasal analiz alanına doğru genişletmeye dönük olarak" (Laclau 1993, 436) son dönemlerde ortaya çıkan oldukça önemli bir çaba olarak değerlendirmektedir. Žižek'in ideoloji kavramsallaştırması için vurgulanması gereken ilk husus şudur: Žižek için "ideoloji yalnızca bir 'yanlış bilinç', gerçekliğin yanılsamaya dayalı bir temsili değildir" (Žižek 2002d, 36). Tüm bu çerçeve içinde öznenin zorunlu olarak bir yanlış temsil ya da yanlış bilinç sarmalında olması gerekmez. Žižek pek çok metninde "bilmiyorlar ama yapıyorlar" şeklindeki o klasik Marxist formülü yeniden yapılandırır ve günümüzün ideolojik işleyiş mekanizmaları için geçerli olabilecek formülü "Ne yaptıklarını gayet iyi biliyorlar, ama yine de yapıyorlar" şeklinde açıklar (Žižek 2004c, 54). Žižek bu bağlamda -iyi bir örnek olarak- bir söyleşisinde şu anekdotu aktarır (Zizek, 2008g, 300):

> Niels Bohr'u bilirsiniz, Kopenhaglı kuantum fizikçisi. Kır evini ziyaret eden bir arkadaşı, kapının girişinde bir at nalı görür; biliyorsunuz, Avrupa'da batıl inançların bir parçası olan at nalının güya kötü ruhların eve girmesini engellediğine inanılır. Bir bilimadamı olan arkadaşı sorar: 'Fakat bir dakika, buna gerçekten inanıyor musun?' Niels Bohr 'Elbette hayır. Aptal değilim. Ben bir bilim adamıyım' der. Arkadaşı tekrar sorar: "O halde niçin burada bulunduruyorsun?" Niels Bohr ne cevap veriyor biliyor musunuz? 'İnanmıyorum ama bu at nalını bulunduruyorum çünkü ona inanmasan bile işe yaradığı söyleniyor.' Bugünün ideolojisi işte bu. Demokrasiye inanmıyoruz – hiç kimse inanmıyor. Onunla eğlen dur, vesaire fakat bir şekilde sanki işliyormuş gibi yapıyoruz.

Buna ek olarak, Althusser'i anımsatan bir biçimde ideolojinin dışsallıklar üzerinden işlediğinin, maddileştiğinin altını çizer. Örneğin, Claude Levi-Strauss'un besin hazırlamayla ilgili göstergebilimsel üçgeni (çiğ, pişirilmiş, kaynatılmış) Alman, Fransız ve Amerikan tuvalet tipleriyle karışılaştırılır. Žižek'e göre, söz konusu tuvalet tipleri (örneğin Fransız tuvaletinde deliğin arkada olması ve dışkının hemen kaybolması) öznenin bedenin içinden gelen nahoş dışkıyla nasıl ilişki kurması gerektiğine dair ideolojik bir algılamanın ürünüdür: "Nitekim bir akademisyen bir yuvarlak masa toplantısında kolayca ideoloji-sonrası bir evrende yaşadığımızı iddia etse de hararetli tartışmalardan sonra ayakyolunu ziyaret ettiği anda yine

ideolojiye batar" (Žižek 2002b, 145-146).

Žižek, ideoloji analizinde kullandığı araç setini Hegel'in din olgusuna ilişkin olarak ayırt ettiği üç ana uğrağa atıfta bulunarak oluşturmaktadır. Öğreti, inanç ve ayin (Doctrine, belief, ritual). Bu ana uğraklar Hegelian *Kendinde, Kendi için, Kendinde ve Kendi için* kategorileri ile örtüşmektedirler. Bu kategoriler ve uğrakların ise Žižek'in ideoloji terimine yaklaşımında çizdiği tabloda şu şekilde karşımıza çıktıklarını görmekteyiz: "Bir fikirler (teoriler, kanaatler, inançlar, akıl yürütme işlemleri) kompleksi olarak ideoloji, dışsallığı içinde ideoloji, yani ideolojinin maddiliği, İdeolojik Devlet Aygıtları, ve son olarak, en ele avuca sığmaz alan, toplumsal 'gerçekliğin' kendisinin kalbindeki 'kendiliğinden' ideoloji". Bu tablonun daha da somutlaşmış halini Žižek'in liberalizm tarifinde görmek mümkündür: "Bir öğreti olarak liberalizm (Locke'tan Hayek'e çeşitli düşünürlerce geliştirilmiş), ayinler ve aygıtlar içinde (özgür basın, seçimler, piyasa vs.) maddileşmiş haliyle liberalizm ve öznelerin 'özgür bireyler' olarak yaşadıkları 'kendiliğinden' deneyimlerde rol oynadığı haliyle liberalizm" (Žižek 2004c, 55-56).

III. Bir *Yaşam Tarzı* Olarak Liberalizm

Žižek metinlerinde karşımıza çıktığı haliyle liberalizm ve günümüzdeki haliyle neo-liberalizmağırlıklı bir biçimde bir yaşam tarzı olarak sorunsallaştırılır. Aslında bu onun yöntemsel tercihlerine de uygun bir tavırdır. Gündelik yaşam pratikleri, popüler kültür ögeleri, filmlerbaşta olmak üzere tüketilen kültürel ürünler Žižek metinlerinin zengin malzemeleri arasında yer almaktadır. Žižek için kitle kültürünü düşünmek son derece hayatidir. Bu doğrultuda kendi pozisyonunu şöyle açıklar: "Bugün siyasal analiz kitle kültürünü görmezden gelemez. (...) Kitle kültürü bugünün merkezi ideolojik mücadele alanıdır." (Henwood 2002). Bu kültürün işlediği temel tektonik olarak ise "kapitalizmin sorunu (...) onun aslında evrensel, nötr bir toplumsal ilişkiler matrisi olmasıdır." (Žižek 2008c, 318).

Böylesi bir yöntemsel tercihe sahip olan Žižek için liberalizm, ayrıcalıklı bireylere bir tür "kapanma alanı" yaratır. Žižek bu "kapanma alan"larının işleyişini şöyle tasvir etmektedir: "Parası olanlar gitgide kapalı kapılar ardına saklanıyor, medya mensuplarının büyük ilgi gösterdiği olaylara katılmaktansa evlerinde özel konserler, moda gösterileri ve sanat sergileri düzenliyorlar (...) Söz gelimi cebinde Hindistan pasaportu, İskoçya'da şatosu, New York'ta hafta sonu evi ve Karayipler'de kendine özel adası

olan yeni bir küresel sınıf boy gösteriyor" (Žižek 2010, 116). "Dışardakiler"i Agambenci anlamıyla bir tür "belirsizlik mıntıkası"na hapseden bu paradigma içinde "liberal demokrasinin sorunu, yapısal nedenlerle *a priori* olarak evrenselleştirilememesidir. (...) Zafer kazanmış liberal-demokratik 'yeni dünya düzeni'ne gittikçe daha fazla damgasını vuran şey 'içeri'yi 'dışarı'dan ayıran sınırdır " (Žižek 2002c, 240-241). Zaten Žižek'in deyişiyle "liberal bakışın kendisi (...) Öteki'nin dışlanması üzerine kurulduğu için" (Žižek 2002c, 242) liberal paradigmaya içkin bir dışlama pratiğinden bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda bu dışlama pratiklerinin bir tür mega-alanı bizatihi küreselleşmedir. Žižek, küreselleşmeyi "dünya sistemi olarak kapitalizmin ortaya çıkışı" olarak görür ve "küreselleşmeye dahil edilenler ile ondan dışlananlar arasındaki bir bölünme"den bahseder (Žižek 2009d, 355). Dolayısıyla küreselleşmenin nihai sonucu bütünleşme değil bölünmedir. Bu bölünmenin somutlaşımı ise yaşam tarzları üzerinden gerçekleşir.

Yaşam tarzlarına vurgu yapan bu türden bir okumanın ihtiyatlı bir ilk değerlendirmesi bize Žižek'in liberalizm, liberal demokrasi, kapitalist sistem ya da liberal-parlamenter konsensüs dediği şeyin en temel özelliklerinden birisinin bir tür "yüzeysel serbestiyet" olduğunu gösterir. Onun deyişiyle, "egemen politik konsensüsü ciddi biçimde sorgulamadığı sürece istenileni yazıp söylemek", "global ekolojik felaket olasılıkları, insan hakları ihlalleri, cinsiyetçilik, homofobi, antifeminizm, yalnızca uzak ülkelerde değil, megapollerimizde de artan şiddet, Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya, zenginle yoksul arasındaki uçurum" gibi konular üzerine eleştirel değerlendirmeler yapmak mümkündür (Žižek 2004c, 8). Bununla birlikte "bugünün liberal demokratik egemenliği yazılı olmayan bir tür *Denkverbot* (düşünme yasağı) ile sürdürülmekte"dir: "Varolan düzeni ciddi olarak zorlayan politik bir projeye en ufak bir ilgi gösterildiğinde derhal verilen yanıt: 'Ne kadar iyi niyetli olsa da sonu yeni bir Gulag olacak!'tır. Sürekli holokost, Gulag ve yakın tarihin üçüncü dünya felaketlerine atıfta bulunmanın ideolojik işlevi bu *Denkverbot*'a destek vermemiz için işlerin çok daha kötü olabileceğini hatırlatmaktır" (Žižek, 2004c, 8) ve "en özgür seçimler bile onları meşrulaştıran ve düzenleyen yasal prosedürleri, seçim sürecini (gerekirse zor kullanarak) güvenceye alan devlet aygıtını vs. sorgulatmaz" (Žižek 2008d, 18).

Buradan hareketle siyasalın kavranışı da siyasal aktörlerin genel yapısı da değişmiştir. Söz gelimi; yeni toplumsal hareketler geleneksel siyasi partilerden "aynı anda hem daha azını hem de daha çoğunu isterler. (...) Peşinde oldukları şey (...) yaşam paradigmasının değişmesidir" (Žižek 2004a, 219). Tüm bu çerçeve içinde Žižek, Fukuyama'nın liberal demokrasinin mutlak zaferine işaret eden ve "küresel bir liberal dünya toplumunun doğuşunun köşebaşında beklediğini, öyle ki bu aşırı Hollywoodvari mutlu sona doğru engellerin sadece ampirik ve olumsal olduğunu anons eden" (Žižek 2009a, 10) "tarihin sonu" iddiasının iki tarihsel momentte tıknadığına dikkat çeker. Bunlardan ilkinde, 11

Eylül 2001'de –ABD'nin kendi topraklarında uğradığı saldırıyla- "liberal demoratik politik ütopya", ikincisinde yani 2008'de dünyada patlak veren büyük finansal krizde ise "Fukuyama'nın ütopyasının ekonomik özelliği", bir başka deyişle sorunsuz işleyen bir liberal ekonomik piyasa modeli çökmüştür (Žižek 2009a, 10). Bu tıkanıklık hali kapitalizmi ve onun felsefi-siyasal mantığı kabul edilebilecek liberalizmi yeniden düşünmeyi zorunlu kılar. Žižek, metinlerinde bu çağrıyı yaparken şunu hatırlatmaktan da geri kalmaz: "Liberalizmin başlangıcında bir alçakgönüllülük vardır. Esasında liberalizm, 'insan kraldır' doktrini değildir. (...) İnsanların birbirlerini katletmeden bir arada yaşayabileceği bir alan inşa etme girişimidir" (Rasmussen 2007, 80).

Dianna Dilworth'e verdiği mülakatta ise Žižek; aslında liberalizmle "büyük bir sorunu" olmadığına işaret ederek, doğuşuna bakıldığında liberalizmin özünde "asil bir proje" olduğunun altını çizer ve günümüzde liberalizmi eleştirmenin moda olmasına rağmen, liberalizmin Otuz Yıl Savaşları'ndan sonra dinsel hoşgörü sorunun çözümü doğrultusunda bir ortak alan yaratma konusundaki ılımlı ve dürüst tavrını hatırlatarak "bu projede içkin olarak kötü bir şey görmediğini" söyler. Bununla birlikte şunları da eklemeyi ihmal etmez: "Bugün benim liberalizmde, ekonomik liberalizmde değil ama radikal insan hakları liberalizminde gördüğüm sorun felsefi yaklaşımı." (Dilworth, 2004). Sorun, Žižek için daha çok varolan düzenin mümkün düzenler içinde en iyisi olduğu yönündeki hakim görüşü sorgulamak, politik alternatifleri ve bu alternatifleri geliştirecek bir mücadele istencini yaratmanın yollarını düşünmektir. Žižek "liberalizmin özü"yle sorunu olmadığına işaret ederek "liberal kapitalizmin ironide bulunmaksızın büyük başarılarının (özgürlükler, maddi yaşam standartları vb) farkında" olduğunu (Žižek 2009d, 354) belirtse de gelinen noktada Žižek'in liberalizme yönelik eleştirileri liberalizmin yapısal özellikleriyle ilintilidir. Örneğin şöyle bir değerlendirmede bulunur Žižek : "Liberal için siyasal alan kamusal meselelerin iradesini ilgilendiren kararların alındığı dar bir alanla sınırlıdır – yalnızca mahrem (cinsel) ilgiler değil, sanat, bilim, hatta ekonomi dahi bu sınırlı ufkun dışında kalır. Tabii Marksist radikale gore siyasallık, sosyal alandan özel mahremiyetlerimize dek hayatımızın her alanına sinmiştir-bir şeyin 'siyaset dışı', 'özel' vs. olarak algılanması varlığı inkar edilmiş olan siyasal bir kavrama dayanır." (Žižek 2005b, 218-219). Bir başka yerde ise liberalizmin kilit kavramı özgürlüğün "evrensel bir nosyon" olarak kapitalist dinamikler içinde nasıl konumlandırıldığına bakar ve bir yaşam tarzı olarak liberalizm içindeki ayırt edici vasıflardan birine işaret eder: Žižek için "her türlü ideolojik Evrensel –örneğin özgürlük, eşitlik- zorunlu olarak bütünlüğünü bozan, yanlışlığını açığa çıkaran özgül bir durum içerdiği sürece 'yanlış'tır. Örneğin özgürlük; bir dizi türden oluşan (ifade ve basın özgürlüğü, vicdan özgürlüğü, ticaret özgürlüğü, siyasi özgürlük vb.) evrensel bir anlayıştır; ama aynı zamanda yapısal bir zorunluluk sayesinde bu evrensel anlayışı yıkan özgül bir özgürlüktür de (işçinin piyasada kendi emeğini özgürce satabilme özgürlüğü). Yani bu özgürlük

fiili özgürlüğün tam zıttıdır: İşçi emeğini özgürce satarak özgürlüğünü kaybeder- bu özgür satış ediminin gerçek içeriği işçinin sermayeye köle olmasıdır. Buradaki canalıcı nokta şüphesiz şudur: 'Burjuva özgürlükleri' çemberini kapatan, tam da bu özgürlüktür, kendi zıttının biçimidir." (Žižek 2002d, 37). Dolayısıyla Žižek "liberalizmin özü" ile "bugünkü liberalizm" ya da "günümüz liberalleri" arasına bir çizgi çizmeye çalışsa da ikna edici olmaktan uzaktır. Bu noktada Žižek metinlerinin "günümüz liberalleri"ni eleştirirken sert bir polemik üslubuna ve vulger bir dile sahip olduğunu da belirtelim. Örneğin Žižek, metinlerinde kah "günümüzdeki hoşgörülü ama kansız liberaller"e (Žižek 2008c, 349) kah "konformist liberal şerefsizler"e (Žižek 2003a, 9) kızar. Bazen ise daha insaflıdır ve "yumuşak kalpli bazı liberaller"e (Žižek 2009d, 360) seslenmekle yetinir.

Žižek'in liberalizmi bir yaşam tarzı olarak konumlandırması; onun metinlerindeki bir başka karakteristik unsurun, günümüz kapitalizminin kültürel eleştirisinin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Liberal bakışın kapitalist dinamikler üzerinden gündelik yaşam pratikleriyle iç içeliği hem yeni yaşam tarzlarının, tüketim kalıplarının belirlemesinde kendisini gösterir hem de Žižek'in günümüz liberal-kapitalist toplumunda yakaladığı bir özellik olan haz erteleyici, seçme özgürlüğü görünümündeki aşırı-düzenleyici kodlarda cisimleşir. Žižek'e göre asıl ilginç paradoks "uğrunda ölünecek bir aşkın nedenin hayal bile edilemeyeceği liberal toplumlarımızda, hedonist, faydacı veya tinsel açıdan daha da egoist bir tutum takınmamıza nasıl izin verildiği"dir. Bu, 'istediğiniz her şeyi yapabildiğiniz bir durumla değil, paradoksal bir durumla sonuçlanır: "Kahve iç ama kafeinsizse, bira iç ama alkolsüz olsun, tatlı ye ama içinde şeker olmasın" (Rasmussen 2007, 76).

"Artı-değerin kapitalist dinamikleriyle artı-hazzın libidinal dinamikleri arasındaki bağlantı"ya dikkat çeken Žižek "kapitalist mala kusursuz örnek olduğu kadar artı hazzın da cisimleştiği Coca-Cola" örneğini düşünmemizi ister: "Cola hiç bir somut ihtiyacı tatmin etmediğinden ihtiyacımızı başka bir içecekle giderdikten sonra onu sadece bir ek olarak tüketmemiz değil, fakat bu çok gereksiz karakteri dolayısıyla Cola'nın susuzluğumuzu daha da çok doyumsuz hale getirmesi"nden bahseder. Bu noktada Žižek, "ne kadar çok cola içersen o kadar susarsın (asıl ihtiyaç ertelenir ve artar)" ile "ne kadar çok kar yaparsan daha fazlasını istersin" arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Tüm bu özellikleriyle Coca-Cola bir "objet petit a"dır (Žižek 2003b, 32-34) ve dolayısıyla Žižek için bir yaşam tarzı olarak liberalizm ve kapitalizm sadece artık değerle değil artık hazla da ilişkilidir.

IV. Eklemleyici Bir Pratik Olarak Liberalizm

Žižek şunu sorar: "Dinsel-köktenci rejimlerden kurtulmak için doğru çözüm Batılı liberal demokrasiyi getirmek midir, yoksa bu rejimler bizzat liberal demokrasinin bir semptomu mudur?" (Žižek 2010a, 123). Bu bağlamda belki şunu akılda tutmak gerekebilir: Demokrasiyi "her şeyden önce biçimsel yasallıkla ilişkili" (Žižek 2004b: 95) gören Žižek için liberal

hak ve özgürlükler basitçe kapitalist dinamiklerin ürünü değildir. Onun deyişiyle "bugün liberal demokrasi ve özgürlükle özdeşleştirdiğimiz tüm özellikler alt sınıfların 19. yüzyıl boyunca verdiği uzun ve zorlu bir mücadele ile kazanıldı; hiç de kapitalist ilişkilerin doğal bir sonucu falan değillerdi" (Žižek 2010a, 107).

"Demokrasi bugün gerçekten ne anlama gelir?" sorusu Žižek için önemlidir. Zira günümüz temsili demokrasisini düşünmek liberalizmi ve kapitalizmi de düşünmektir aslında. Ona göre "bugün kapitalizmin kendisinin radikal bir şekilde sorgulanmasını engelleyen şey, tam da kapitalizme karşı mücadelenin demokratik biçimine duyulan inançtır. (...) Hollywood'un 'sosyo-eleştirel' filmlerine varana kadar herkesin anti-kapitalist kesildiği bugün anti-kapitalizm göstereni yıkıcı iğnesini yitirmiştir. (...) Bugünün küresel kapitalist evreninin sert çekirdeği, hakiki temel göstereni budur: Demokrasi" (Žižek 2008e, 15-16). Žižek için demokrasi "itaat edilen belli kuralları kabullenmek", "eylemden kaçmaya yönelik bir oportunizmle malul olmak", "gerçek karar alış süreçlerini örtbas etmek" gibi özellikleri bünyesinde taşıyan bir karakteristiğe sahiptir ve bu karakteristik son dönemde yeniden güçlenen "yalnızca demokrasi için yeterince olgun olanlar"ın demokrasiye hakkı olduğu gibi bir bakıştan da beslenir (Žižek 2009c, 101-102).

Bu noktada hem bu liberal demokratik konsensüsün hem de bir eklemleyici pratik olarak liberalizmin nasıl işlediğine örnek olarak Žižek'in 1968 üzerine söylediklerini düşünmek anlamlı olabilir (Žižek 2008a, Türk 2008). Žižek'in temel argümanı 1968'in, liberal-kapitalist mantık tarafından bünyesine eklemlenmiş bir tarihsel kesit olduğu yönündedir. Dolayısıyla Žižek'e göre " '68 ruhu" ya da hareketi politik açıdan kaybetmiş bir harekettir. '68'in özünü oluşturan tüm o politik radikalizminden geriye kalan şeyin radikal bir kimlik siyaseti ve buna bağlı olarak hazcı bir özgürlük söylemi olduğunu söyler bize Žižek. Žižek'e göre; '68 olayları üzerinden yaşadığımız zamanlara bakmak bizi '68'in politik radikalizminin mutlak yenilgisi, hakim bir hazcılık, fetişleştirilmiş bir kimlik siyaseti ve kapsayıcı bir "new age" kültürü ile karşı karşıya getirir. Bununla birlikte Žižek için toplumsal açıdan '68 hareketi muzaffer bir harekettir. Zira ataerkil otoriteye başkaldırı, kadın özgürleşimi, cinsel kimliğe dayalı farklılıklar liberal-kapitalizmin de kabul edip desteklediği toplumsal-kültürel görüngülerdir. Žižek'in '68 hareketinin başarısını muhasebe ederken kullandığı toplumsal düzlem-siyasal düzlem ayrımı karşımıza diğer kritik tarihsel anların değerlendirilmesinde de çıkar.

Bu çerçevede Žižek 1968, 1989 ve 2005 şeklinde sıraladığı üç kritik momentin bir tür Hegel'ci üçleme oluşturduğunu savunur. Bu üçlemenin mantığına göre; Mayıs '68 hareketinin politik açıdan yaşadığı mağlubiyetin ve toplumsal açıdan elde ettiği galibiyetin zıttı 1989'da ortaya çıkmıştır. 1989'daki "anti-komunist ayaklanma" politik açıdan başarılı olmuş ve komunizm çökmüştür. Ancak 1989 momenti için konuşacak olursak toplumsal düzlemde bir başarısızlık söz konusudur. Çünkü "komunizmin

çöküşü"nün ardından ortaya çıkan sistem vahşi bir kapitalizm, etnik bir milliyetçilik, yükselen popülizm gibi bir dizi krizden muzdariptir. '68'in parlamenter demokrasi karşıtı radikal söylemleri ile 1989'un parlamenter demokrasiye kucak açan liberal söylemleri arasındaki zıtlık, bizi üçüncü bir momente taşır: 2005'e. Paris banliyölerinde arabaların yakıldığı bir kaos anı, Fransa'nın göç politikalarının tıkandığı bir kriz anı, varoşlardaki yoksul göçmenlerin öfkesinin açığa çıktığı bir şiddet anı olarak 2005 Ekim'i bize ne ifade eder? Žižek'in sözleriyle: " '68 ayaklanması yönetici ideoloji tarafından hızla sahiplenilmişti, böylece onun başlıca artetkisi kapitalizmi devirmek yerine kapitalist özgür dünyanın düşmanını, reel sosyalizmi devirmek oldu.; 2005'te, '68'den '89'u çıkardıktan sonra ne kalırsa onu elde ettik, yani onun edimsel politik gizilinin gerçekleşmesini- herhangi bir programı olmayan saf akıldışı ayaklanmayı" (Žižek 2008a, 31-32). Şu halde bu Hegel'ci üçlemenin bize söylediği şeylerden birisi de iki farklı tarihsel momentteki politik ve toplumsal düzlemler arasındaki örtüşmenin yol açtığı kriz halidir. Daha somut bir biçimde belirtmek gerekirse, Mayıs '68'in toplumsal düzlemdeki başarısı ve liberal mantığın bünyesine eklemlenmesi ile 1989'un politik düzlemdeki başarısı ve ortaya çıkardığı serbest piyasa düzeninin rakipsiz kaldığı kabulü bizi anlamdan arınmış, saf haliyle bir şiddet pratiğine taşımıştır.

Liberal-kapitalist akıl, Žižek'e göre, belirgin ve sınırları net bir bilişsel harita sunmaz. '68'in bize sunduğu perspektiften bakıldığında durduğumuz yer anlam ve hedeften yoksun, new-age kültürüne yakın hazcı pozisyonlarla işaretlenmiş ve bizi "zincirlerinden başka kaybedecek hiç bir şeyi olmayan proleterler"den çok "her şeyi kaybetme tehlikesiyle yüz yüze proleter"ler durumuna getiren bir düzlemde yer almaktadır. Bir başka deyişle, 1968'in toplumsal düzeyde kurmaya ve işletmeye çalıştığı idealler bütünü liberal-kapitalist mantık tarafından bir haz kültürüne indirgenmişken, 1989'un "tarihin ve ideolojilerin sonu" gibi yaftalarla bezeli politik idealleri ve toplumsal-ekonomik bunalımları yaşadığımız zamanın akışını belirliyorken, elimizde sadece 2005 Ekimi'nde Paris'te patlak veren türden "ötekilerin öfkesi" kalmışken artık hepimiz homo sacer'izdir (Žižek 2008a, 55-57). Egemenlik alanında konumlandırılmış "kutsal insan"larızdır biz artık. Žižek'in Giorgio Agamben'den ödünç aldığı ve "öldürülebilen ama kurban edilemeyen bir insan-kurban"a (Agamben 2001, 113) işaret eden bu "homo sacer/kutsal insan" kavramı bu haliyle 1968'in içinden "tam şimdi"ye bakıldığında çıkan manzaranın da adıdır aslında.

Liberalizmin söz konusu eklemleyici gücüne yönelik bir hamle olarak Üçüncü Yol politikalarını düşünmek de anlamlı olabilir. Žižek'e göre Üçüncü Yol aslında kapitalizmin devamına yönelik bir politikalar bütünüdür. Bir "orta yol"dan çok, basitçe "Birinci Yol"un yeniden onaylanmasıdır. Žižek için "Üçüncü Yol'un gerçek mesajı bir 'İkinci Yol'un olmadığı, küresel kapitalizme gerçek bir alternatif olmadığıdır. "Üçüncü Yol basitçe insani bir küresel kapitalizmdir." (Polidori 2000; Žižek 2007b, xxxviii). Bu haliyle

Üçüncü Yol politikalarının sosyal demokrasi, muhafazakarlık, liberalizm sacayağına dayanan eklektik kurgusunu Žižek'in işaret ettiği anlamda bir "siyaset-sonrası siyaset" örneği olarak okumak mümkün gözükmektedir. Örneğin Žižek için "Thatcher devrimini kendi içinde bir rastlantı, bir tarihsel kaza olmaktan bir zorunluluğa yükseltmeyi beceren Üçüncü Yol'cu Blair Hükümeti'dir." (Žižek 2008e, 27; Žižek 2008g, 189). Bu arada Žižek'in liberalizmin eklemleyici bir pratik olarak sergilediği esnek yapının radikal bir siyaset imkanını üretmek için bir mazeret olmaması gerektiğinin altını dikkatle çizdiğini de akılda tutmalıyız. Žižek bu bağlamdaki konumunu şöyle açıklıyor: "Her eylemi 'bu sisteme dahil edilecek' diyerek bertaraf eden sahte-radikallerden nefret ediyorum. Elbette ki her şey sisteme dahil edilebilir. Bu, tamamen hiçbir şey yapmamak için harika bir mazeret" (Rasmussen 2007, 85). Bu bağlamda liberalizmin sol ve sağ totaliter yaklaşımlara eşit uzaklıktaki pozisyonu aslında liberalizmin ideolojik esnekliği ve pragmatik yapısından kaynaklanmaktadır. Žižek şöyle yazar: "Solcu ve Sağcı totalitarizm karşısındaki eşit mesafeli 'saf' liberal duruş a priori sahtedir, insanın taraf olması ve birini diğerine göre temel bir şekilde 'daha kötü' ilan etmesi gerekir. (...) Politikadaki minimal fark Nazizmle Stalinizm arasındaki fark sayılmaz mı? (...) Stalinist gulag ve Nazi imha kampı arasındaki fark da o tarihsel momentte uygarlıkla barbarlık arasındaki farktı." (Žižek 2008b, 89). Stalin'in kulakları tasfiyesindeki "hedef onların hepsini öldürmek değil, onların iradelerini kırmak, direnişlerini acımasızca ezmek, onlara kimin efendi olduğunu göstermekti. (...) Nazilerin son aşamada hedefledikleri şey ise Yahudileri birey olarak yok etmek, onları bir ırk olarak ortadan kaldırmaktı" (Žižek 2008b, 89). Žižek'e göre bu türden bir kapitalist formasyonun ideal ideoloji formu ise çokkültürcülüktür. Çokkültürcülük "bir tür boş küresel konumdan her yerel kültüre, sömürgecinin sömürge halkına baktığı gibi –adetlerini dikkatle araştırıp bunlara saygı göstermek gereken 'yerliler' olarak- bakar. Yani geleneksel emperyalist sömürgecilik ile küresel kapitalist kendi kendini sömürgeleştirme arasındaki ilişki, Batı kültürel emperyalizmi ile çokkültürcülük arasındaki ilişkinin aynısıdır (...) Başka bir deyişle, çokkültürcülük tekzip edilmiş, tersine çevrilmiş, göndermesi kendinde bir ırkçılık biçimidir, 'mesafeli bir ırkçılık'tır." (Žižek 2002a, 282). Liberal demokratik konsensusun belirleyici özelliklerinden birisi de alternatifini düşünmeyi mümkün olduğunca imkansızlaştırma eğiliminde olmasıdır. Kültürel farklılıklar için savaşma" ya da tüm bu çokkültürcülük tartışmaları aslında liberalizmin bu temel refleksi ile ilintilidir. Žižek'in deyişiyle, "toplumsal tahayyül ufku artık bize kapitalizmin en sonunda çökeceği fikrini besleme izni vermediği için -başka bir ifadeyle, kapitalizmin kalıcı olduğunu herkes sessizce kabullendiği için- eleştirel enerji, kapitalist dünya sisteminin temeldeki homojenliğine dokunamayınca kültürel farklılıklar adına savaşmayı bir çıkış yolu olarak görmüştür adeta" (Žižek 2002a, 284).

Liberal eklemleme mekanizması, Žižek'e göre, "siyasetin kültürelleştirilmesi" (Žižek 2008f, 119) dinamikleri üzerinden de işler.

Siyasalın kendisi kültürel olana indirgenirken, siyasal sorunlar kültürel sorunlar olarak ele alınır. Bu mekanizmanın kültürelleştirilmeye yönelik söz konusu işleyişinin liberalizmin tarihsel olarak bünyesinde barındırdığı özsel niteliklerinden beslendiği söylenebilir. Söz gelimi bir ideoloji olarak liberalizmin temel unsurlarından birisi olan "hoşgörü" hem siyasetin kültürelleştirilmesi sürecinin kurucu bir unsurudur hem de bu sürecin bir parçası olarak çokkültürlülük tartışmalarının argümanlarını devşirdiği asli mecradır. Žižek'in deyişiyle günümüzde "siyasal eşitsizlik ya da ekonomik sömürü tarafından belirlenmiş siyasal farklılıklar kültürel farklılıklara dönüştürülmek suretiyle doğallaştırılır ve nötralize edilir" (Žižek, 2008f, 119). Nihayetinde adaletsizlik, eşitsizlik veya sömürü gibi sorunlar hoşgörüsüzlüğün farklı biçimleri olarak karşımıza çıkartılır. Žižek tam da bu noktada siyasetin kültürelleştirilmesinden kültürün siyasallaştırılmasına geçilmesi gerektiğinin altını çizer. Bu noktadan hareketle siyasal ve kültürel olan arasındaki ilişkiyi düşünmek, zamanımızın ruhuna uygun olarak "silahlı mücadele, siyasal mücadele ya da özgürleşim seçenekleri yerine temel çarenin hoşgörü olarak gösterildiği" (Žižek 2008f, 119) bir siyasal paradigma içinde özgürlük ve totalitarizm arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmenin de kapılarını açabilir.

V. Sonuç

Carlos Fuentes'in *Doğmamış Kristof* romanında (Fuentes 1998, 63-65) şöyle bir bölüm vardır:

> Diego ve İsabella Palomar mucittiler. (...) Yoksullar için içine gerçek peynir yerine, peynir resmi konan bir fare kapanı icat etmeye giriştiler. Kapanın içinde dimdik duran bir Rokfor peyniri parçasının muhteşem, renkli fotoğrafıyla satılacak (ya da dağıtılacak) olan icadın en önemli kısmı fotoğrafıydı. Heyecanlanan babaannen ve deden her zaman yaptıkları gibi aleti önce kendileri denediler. Geceleyin kapanı bodruma bıraktılar ve ertesi gün sonucu görmek için hevesle başına geldiler. Kapan işe yaramıştı. Peynir fotoğrafı kaybolmuştu. Yerinde bir fare fotoğrafı duruyordu. Bu sonucu başarı mı yoksa başarısızlık mı saysınlar bilmediler.

"Son yirmi otuz yıldır Avrupa'dan çıkmış olan, psikanalizin ve genel olarak kültür teorisinin en muhteşem temsilcisi" (Eagleton 2003, 209) olarak selamlanan Žižek'e, Fuentes'in romanındaki bu alıntıdan hareketle getirilebilecek klasik bir ortodoks Marksist eleştiri muhtemelen şöyle olurdu: Žižek, gerçek bir peynir (üretim ilişkileri) yerine bir peynir resmi (ideoloji ve tüketim kalıpları) kullanarak gerçek bir fare yerine (sömürü ilişkilerinin analizi) bir fare resmi (liberal-demokratik sistemin yüzeysel bir eleştirisi) yakalayan bir düşünürdür. Aslında bu kadar çok "devrim, Lenin, Stalin, liberal-demokratik kabullerin sorgulanması, küreselleşmenin dışlayıcı etkisi, gündelik yaşam pratiklerinin eleştirisi, ideoloji sonrası bir toplumda yaşandığına dair güçlü bir itiraz" vurgusu yapan ve çeşitli vesilelerle sürekli "ben bir radikal solcuyum" (Gonzalez

ve Goodman 2009), "bir Leninist olarak" (Žižek 2009b, 49), "insanlar çoğu zaman beni çılgın bir postmodernist olarak görüyorlar, hayır ben geleneksel bir ahlakçıyım" (Steele 2009) gibi açıklamalar üzerinden kendini tanımalama çabası içine giren bir düşünüre bu yönde bir itiraz yöneltilmesi anlaşılabilir bir durumdur.

"Devrimci olmayan bir durumda büyük asli sorunu erteleyerek doğrudan ivedi sorunlar çözülebilir ('Ruanda'da insanlar ölüyor, emperyalizm karşıtı mücadeleyi unut, bırak da katliamı engelleyelim'), devrimci bir durumda strateji daha fazla işlemez ve artık küçük ivedi sorunların dahi çözümü için Büyük Sorun ele alınmalıdır." (Žižek 2010b, 219) davetinde bulunan ve somut siyasal taleplerin ya da seçim yapmanın öneminin altını çizen bir düşünürün tam olarak neyi önerdiği üzerinde düşünülmeye değerdir. Nitekim ısrarla ve haklı olarak "günümüzün devrimin olmayacağı, küresel kapitalizmin sonsuza dek sürüp gideceği yolundaki Solcu kaygı, devrimi ahlaki bir zorunluluğa, kapitalist şimdinin ataletiyle mücadele ederken yapmamız gereken bir şey haline soktuğu ölçüde sahtedir" (Žižek 2008c, 334) diyen Žižek'in bu çalışmada da değinilen bu ve benzeri "liberal-demokratik konsensus"un ya da "kapitalizm"in dışında bir alternatif tahayyül edememek merkezli anti-kapitalizm yorumları Ernesto Laclau tarafından "içi boş" olarak değerlendirilir. Laclau'ya göre Žižek'in ne kastettiği açık değildir. Proletarya dikatörlüğü mü söz konusudur? Yoksa üretim araçlarının toplumsallaştırılması mı? Belirlenmiş bir alternatif ya da siyasal strateji var mıdır? (Laclau 2009a, 229). Her ne kadar Žižek, Laclau'nun eleştirilerinin kendi "radikal demokrasi projesi için de geçerli" olduğunu (Žižek 2009, 354) söylese de Laclau'nun haklılık payı vardır. Benzer bir şekilde Stephen Tumino, Žižek'i "flexodox (esnek görüşlü) Marksist parodinin bir örneği" olarak görürken onun yazılarındaki temel vurgunun kapitalizmin üretim içindeki sömürüsüne değil, tüketim üzerindeki bir mücaleye olduğunu söyler. "Tüketimin psiko-Marksist potporisi"ni yapmakla suçladığı Žižek'in yazılarındaki yoğun ideoloji vurgusunun "burjuva yüksek kuram pazarı"nda "eğer her şey ideoloji ise köklü bir toplumsal değişim değil, sadece değerlerin tersine dönüşü ve biçimsel olarak tekrarı mümkündür" kanaatini beslediğini iddia eder (Tumino 2005, 282-283). Bu noktada tüketim odaklı bir kapitalizm analizinin ilk kez Žižek'in yaptığı bir şey olmadığını ve Žižek'i bu yönden eleştirmenin de metodolojik bir eleştiri olmaktan öteye geçmeyeceğini hatırlatmak gerekebilir. Ancak bu türden eleştirilerin aynı zamanda "tek 'gerçekçi beklenti olanaksızı tercih ederek, istisnanın yerini tam olarak üstlenerek, tabusuz, ön normsuz ('insan hakları', 'demokrasi' vb.), terörü 'yeniden anlamdırma'mızı da önleyen şeye saygıyla, acımasız güç kullanımıyla özveri ruhuyla yeni bir siyasal evrenselliği temellendirmektir. Yumuşak kalpli bazı liberaller bu radikal tercihi *Linksfaschismus* (sol faşizm) diye yererlerse, kendileri bilirler!" (Žižek 2009d, 360) şeklinde bir siyasal yön tayininde bulunan bir düşünüre geldiğini, dolayısıyla eleştirinin nesnesiyle çok da bağlantısız sayılamayacağını görmek gerekir. Sorun belki de Kay'in de ifade ettiği gibi "Žižek'in Sol olarak gördüğü şeye

verdiği anlamın sürekli değişmesi"dir (Kay 2006, 183).

Bu çalışmada Žižek'in "keyfin politik olarak düzenlenmesi"yle ilintilendirdiği (Kay 2006, 194) kapitalizmin felsefi-siyasal temeli olarak liberalizme getirdiği –ki Žižek metinlerinde küreselleşme, postmodernizm, liberalizm, liberal demokrasi ya da bizatihi demokrasi farklı kavramlar olmalarına rağmen ortak bir hat üzerinden eleştirilir- eleştirel bakışın üç temel özellik gösterdiğini vurgulamaya çalıştık: (1) Žižek için liberalizm ve onun eleştirisi her şeyden once tüketim pratikleriyle iç içe geçmiş bir yaşam tarzı algısına dayanmaktadır. (2) Žižek için liberalizm kendini evrensel ve zaten her zaman "orada bir yerde" olan, sorgulanamaz bir hakikat olarak sunmaya çalışan tikel bir ideolojidir ve bu yönüyle sürekli bir eklemleme mekanizması olarak işler. (3) Liberalizmin eleştirisi aynı zamanda dar bir siyasallık anlayışının eleştirisidir. Bu üç temel nokta üzerinden Žižek'in özgürlük kavramına yaklaşımıyla ilgili iki ana karakteristiğe değindik: (1) "Modern düşünce tarihindeki tüm çiftler (Freud ve Lacan, Marx ve Lenin) içinde belki de en problemlisi Kant ile Sade"ı (Žižek 2005a, 181) birlikte okuyan, bu iki uç nokta arasındaki bağ üzerinde düşünen Lacancı yaklaşım, Žižek'in özgürlük kavramına yaklaşımı için de geçerli sayılabilir. Onun için özgürlük nosyonu bir uç nokta olarak totalitarizm ile birlikte düşünülebilir. Liberal sinizmin sahte özgürlük anlayışı ile totalitarizmin kendini saklamaya gerek duymayan kısıtlayıcılığı arasındaki bağı düşünmek, hem Žižek'in aradığı türden yeni bir siyasallık ve siyasal evrensellik anlayışı için hem de bizatihi özgürlük nosyonun yeniden inşa edilmesi için önemlidir. (2) Žižek için özgürlük küresel kapitalist matris içinde ideolojik bir işlev görmektedir. Dışsal kısıtlamalardan azade olmak anlamında bir negatif özgürlük günümüz liberal toplumlarında asla tam anlamıyla mümkün değildir. Özgürlük "onun adına ve onun için" kullanımda tutulan söylemsel bir malzemedir. Tüketim alışkanlıkları, gündelik yaşam pratikleri ya da demokratik teamüller özgürlüğün gerçek anlamıyla somutlaştığı alanlar değil, daha çok sonsuz bir manipülasyona açık liberal sinik aklın iktidarını tesis ettiği zeminlerdir. Sonuç olarak Žižek metinlerinde karşımıza çıktığı haliyle liberalizm ve özgürlük, Žižek'in siyasete dair yürüttüğü tartışmanın kalbinde yer alır. Ancak Žižek'in liberalizm ve özgürlük nosyonlarına yaklaşımı onun genel kuramsal ve yazınsal eğilimlerinden bağımsız değildir ve -bu tebliğ kapsamında da gösterilmeye çalışıldığı gibi- metinlerindeki tüm o eğlenceli anekdotlara, akıllıca kurulmuş bağlantılara rağmen hemen her metinde karşımıza çıkan tekrarlar, "kullanılan farklı perspektiflere bağlı olarak (Lacancı, Marxist, Hegelian fikirler) oluşan bir tür perspektif kördüğümü" (Parker 2008, 1) ve "bir tür yarım kalmışlık hissi"yle maluldur.

Çankaya Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi

Kaynakça:

Agamben, Giorgio. 2001. **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.

Eagleton, Terry. 2003. **Aykırı Simalar**, çev. A.Ş. Okyayuz, Ankara: Epos.

Fuentes, Carlos. 1998. **Doğmamış Kristof**, çev. A.Biçen, İstanbul: Ayrıntı.

Kay, Sarah. 2006. Žižek: Eleştirel Bir Giriş, çev. Z.Kuyumcu, İstanbul: Encore.

Laclau, Ernesto. 1993. "Discourse", (ed.) R. E. Goodin-P. Petit), **A Companion To Contemporary Philosophy** Oxford: Blackwell.

..... 2009a. "Yapı, Tarih ve Siyasal", J.Butler, E.Laclau ve S. Žižek, **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik**, çev. A. Fethi, İstanbul: Hil.

Rancière , Jacques. 2005. **Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe**, çev. H.Hünler, İzmir: Ara-lık.

..... 2007. **Siyasalın Kıyısında**, çev. A.U.Kılıç, İstanbul: Metis.

Tumino, Stephen. 2005. "Ortodoks Marksizm Nedir ve Bugün Niçin Daha Önce Hiç Olmadığı Kadar Önemlidir?", çev. B. Sönmezer, **Praksis**, 13, ss. 279-95.

Türk, H. Bahadır. 2005. "Žižek'i İdeoloji ve Söylem Tartışmaları Üzerinden Okumak ya da Altını Boka Dönüştürmek", **Birikim**, sayı 199, Kasım, ss. 78-82.

..... 2008. "1968'i Yeniden Düşünmek", **Birgün Kitap**, 2 Kasım, sayı 63.

Žižek, Slavoj. 2010a. "Demokrasiden Tanrısal Şiddete", (haz.) Eric Hazan, **Demokrasi Ne Alemde?**, çev. S. Kılıç, İstanbul: Metis.

..... 2010b. "En Baştan Başlamak", çev. S.Karlıtekin, **Cogito**, s.62, ss. 183-221.

..... 2009a. Önce Trajedi Sonra Komedi: Ya da 2008 Finansal Krizi, çev.M.Öznur, İstanbul: Encore.

..... 2009b. "Bir Yahudi Ne İster?", (der.) S. Žižek, **Bir Yahudi Ne İster?**, çev.B.Turan-Ö.Tuna, İstanbul: Encore.

..... 2009c. "Tartışma", S. Žižek ve A.Badiou, **Felsefe ve Güncellik**, çev. Ö.Aktok, İstanbul: Encore.

..... 2009d. "Yeri Tutmak", J.Butler, E.Laclau ve S. Žižek, **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik**, çev. A. Fethi, İstanbul: Hil.

..... 2008a. **1968**, çev. S. Gürses, İstanbul: Encore

..... 2008b. **Stalinizm**, çev. S. Gürses, İstanbul: Encore
..... 2008c. **Paralaks**. çev. S. Gürses, İstanbul: Encore

..... 2008d. "Önsöz: Trotskiy'in Terörizm ve Komunizm'i ya da Fırtınalı 1920 Yılında Umutsuzluk ve Ütopya", Trotskiy, **Terörizm ve Komunizm**, çev. O.Koyunlu, Ankara: Epos.

..... 2008e. "Sunuş: Mao Zedung: Marksist Kargaşa Ağası", Mao, **Pratik ve Çelişki Üzerine**, çev. A.Kırmızıgül, Ankara: Epos.

..... 2008f. **Violence**. London: Profile Books.

..... 2008g. **In Defense of Lost Causes**. London: Verso.

..... 2007a. "The Parallax View", **Interrogating The Real**, New York: Continuum.

..... 2007b. "Introduction: Robespierre or The 'Divine Violence' of Terror", Robespierre, **Virtue and Terror**, trans. by. J.Howe, London: Verso.

..... 2005a. "Kant ile Sade: İdeal Çift", çev. A.Kaftan, **Cogito**, s.41-42, ss. 181-190.

..... 2005b. **Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojin Yok Merkezi**, çev. Ş. Can, Ankara: Epos.

..... 2004a. **Yamuk Bakmak**. çev. T.Birkan, İstanbul: Metis.

..... 2004b. **Ödünç Alınan Irak Çaydanlığı**, çev. M.Öznur-S. Erduman. İstanbul: Encore.

..... 2004c. **Lenin Üzerine**, çev. N. Aras., Encore Yayınları, İstanbul: Metis.

..... 2003a. **Biri Totalitarizm Mi Dedi?,** çev. H.Nalçaoğlu, Ankara: Epos.

..... 2003b. **Kırılgan Mutlak**. çev. M.Öznur, İstanbul: Encore.

..... 2002a. "Çokkültürcülük, ya da Çok Uluslu Kapitalizmin Küresel Mantığı", (haz.) T. Birkan-B. Somay **Kırılgan Mutlak**, çev. T. Birkan. İstanbul: Metis.

..... 2002b. "Siyasi Bir Kategori Olarak Fantazi", (haz.) T. Birkan-B. Somay, **Kırılgan Mutlak**, çev. T. Birkan. İstanbul: Metis.

..... 2002c. "Milletinin Keyfini Çıkar, Kendinmiş Gibi", (haz.) T. Birkan-B. Somay, **Kırılgan Mutlak**, çev. T. Birkan. İstanbul: Metis.

..... 2002d. İdeolojinin Yüce Nesnesi. çev. T. Birkan, İstanbul: Metis.

Žižek'le Yapılan Söyleşiler:

Steele, John. 2009. "An Interview with Žižek", http://www.khukuritheory.net/an-interview-with-Žižek/, (16.07.2010).

Gonzalez, Juan ve Goodman, Amy. 2009. "Slovenian Philosopher Slavoj

Žižek on Capitalism, Healthcare, Latin American 'Populism' and the 'Farcical' Financial Crisis", http://www.democracynow.org/2009/10/15/slovenian_philosopher_slavoj_Žižek_on_the (28.07.2010)

Parker, Ian. 2008. "Conversation with Slavoj Žižek about Slavoj Žižek", International Journal of Žižek Studies, vol.2 no.3., http://Žižekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/148/248 (14.07.2010)

Rasmussen, Eric. 2007. "Özgürleşmek Acı Verir" çev. Ş. Öztürk, **Cogito**, s.51, ss. 73-90.

Dilwort, Dianna. 2004. "Interview with Slavoj Žižek", **The Believer**, July 2004, http://www.believermag.com/issues/200407/?read=interview_Žižek (17.07.2010).

Henwood, Doug. 2002. "I am a Fighting Atheist: Interview with Slavoj Žižek", http://bad.eserver.org/issues/2002/59/Žižek.html (14.07.2010).

Polidori, Fabio. 2000. "An Interview with Slavoj Žižek", www2.units.it/etica/2000_1/Žižek.doc, (16.07.2010).

Niklas Luhmann'ın Demokrasi Teorisi

Yunus Yoldaş - Özlem Becerik Yoldaş

Demokrasi teorisiyle ilgili felsefe ve siyaset bilimi literatürleri incelendiğinde, demokratik sistemlerin teori ve pratiğiyle ilgili sistem teorik çözümlemelerin az sayıda olduğu göze çarpmaktadır. Sistem teorisinin, modern siyaset anlayışına sağladığı önemli katkıları yanında, demokrasinin geleceği açısından demokrasi teorisiyle ilgili yeni algılamalara ışık tutacağı kuşkusuzdur.

Bu bağlamda Alman sistem kuramcı Niklas Luhmann demokrasinin geleceğinin yok edilmesi endişesi nedeniyle, demokrasinin kısa ve uzun vadede tehlikede olduğunun altını çizmektedir. Bu noktada demokrasinin geleceği prensip olarak açıktır. Luhmann'a göre mümkün olan bu durum siyasal eylem ve pratiği açısından değil, teoriktir. Demokrasi ve tehlike potansiyelini iyi anlamak ve analiz etmek ancak iyi teorilerle mümkündür.

Luhmann hem toplum teorisinde hemde siyasal sistem teorisinde, demokrasinin merkezi problemlerini bugüne kadar ele alınmadığı şekliyle analiz etmiştir.

Bu çalışmada Luhmann'ın demokrasi teorisi, demokrasinin merkezi problemleri demokrasinin geleceği açısından inceleneecektir.

1. Giriş

Demokrasinin siyasal olarak tanımlanan ve kabul edilen bir mekana ihtiyacı vardır. Toplum üyelerinin istemlerine bağlı olarak gerçekleşen birbirine bağlı kararlar, istemden önce kamusal olarak meşrulaşmak zorundadır. Birbirine bağlı kararların topluma geri dönüşünde çoğunluğun kararının siyasal yöntem olarak uygulanması meşruiyet açısından çoğu toplumlarda tartışmalıdır. Bunun yanında globalleşme ve kaptalist dünya ekonomisinin ademi merkeziyetçiliği, neo liberal pazar ideolojisiyle desteklenmesi siyasal alanının şekillenmesini tahrip etmektedir. Bu süreç aynı zamanda demokratiksizleşmeyle eş anlamlıdır. (Zeuner 1997, 20-21)

Demokrasinin geleceği tehlikedemidir? sorusuna son yıllarda yapılan bir çok bilimsel çalışmayla cevap aranmaya çalışılmıştır. Bu alanda yapılan çalışmalara yeni teorik bakış getirmesiyle Niklas Luhmann, kendisini diğer sistem teorisyenlerden farklı bir yere koymaktadır.

David Easton, Karl W.Deutsch, Gabriel Almond, Talcott Parsons, Richard Münch ve Helmut Willke gibi sistem teorinin önemli temsilcilerinin çalışmalarında demokrasi teorisiyle ilgili analizleri derinlemesine değil, yüzeyseldir. (Czerwick 2008, 19)

Luhmann'ın çalışmalarının bütününe bakıldığında, yukarda anılan

sistem teorisyenlerin hepsinden daha fazla demokrasi konusuna eğildiği görülmektedir. (Czerwick 2008, 7, 19)[1]

David Easton için demokrasi bir parti demokrasisidir. Talcott Parsons için yedi 'evrimsel evrenlerden = evolutionären Universale'[2] biri demokratik cemiyetlerdir. Gabriel Almond demokrasi modelini siyasal sistemlerin karşılaştırmalı analizi için 'ideal' karakter olarak görüyor. (Czerwick 2008, 20-26) Luhmann için demokrasi toplumsal bir kavram değil, siyasal sistemin bir alt sistemidir. Diğer bir ifadeyle demokrasi toplumun bir alt sistemi değil, bilakis toplumun bir alt sistemi olan siyasal sisteme ayittir. (Czerwick 2008, 127) Bu anlamda demokrasi ve politika ayrımının yapılması gerekmektedir. Luhmann'a göre demokrasi sadece siyasal sistem içerisinde, siyasetin alt sistemi olarak yerini almaktadır. Çünkü burada partiler tarafından siyasal kararlar hazırlanır ve siyasal sistemin diğer alt sistemlerine dağıtılır. (Czerwick 2008, 123)

2. Demokrasinin Standart Modeli: Demokrasi Fenomeni

Hans – Joachim Giegel 'Luhmann'ın Toplum Teorisinde Siyasetin Demokratik Şekli = Die demokratische Form der Politik in Luhmanns Gesellschaftstheorie' konu başlıklı makalesinde, demokrasinin kendi tanımlamasından ortaya çıkan demokrasinin standart modelini üç bölümde ayırıyor: (Giegel 2002, 196-197)

1. bir süreç modeli,
2. bir sonuç modeli ve
3. gelişme ve kendini düzeltme modeli

1. Süreç modeliyle yurttaşların (halkın) çıkarlarından (istemleri / degerleri) ortaya çıktığını,

- Bu çıkarlar siyasi iletişimle (başkası üzerinden ise daha gerçek ve kesin bir şekilde) ifade edildiğini,

- Bu çıkarlar bağlamında (gözlem sayesinde açık olan siyasi merkeze daha kolay yaklaşabiliyor) çeşitli siyasal olanakların sunulduğunu,

- Yurttaşların bu olanaklar sayesinde eşit etki şanslarına sahip olacaklarını,

- Siyasal partilerin, hükümet pozisyonuna gelebilmeleri için çoğulcu olanakların sunulduğunu,

- Yurttaşların, bu olanakları gerçekleştirmede (yeniden seçilememe cezası) yaptırım tehditi üzerinden mecbur olduklarını,

- Bu olanakların gerçekleştirilmesinde üstün güç sayesinde toplumda söz geçirebilmenin daha kolay olduğunu, iddia ediyor.

2. Standart modelin ikinci bölümünde ise, bu modelin gerçekleşmesinde oluşan sonuçların nitelenmesidir.

- Diger siyasal sistemlerle karşılaştırıldığında çoğulculuğa yönelimli siyasetin seçimi nedeniyle, yurttaşların isteğine yakın bir ideal siyasi karar verme pratiği ortaya çıkıyor.

- Siyasal karar pratiğinin yurttaşların istemlerine yakın işlem görmesi,

- İyi pozisyonda olmayan yurttaşlara istemlerini gerçekleştirmede eşit şansların sunulması,

- Yurttaşlar arasındaki uçurumun dengelenmesi,

- Devlete karşı yurttaşların haklarının iyileştirilerek güvence altına alınması,

- Yurttaşların bireysel anlamda güçlendirilmesi,

- Toplumda güç kullanma şeklinin yine toplumun kendisinin gerçekleştirmesidir.

3. Demokrasiler standart modeli başlangıçta kusursuz olarak gerçekleştiremezler. Eğer uygulamada sorunlar çıkarsa, yine demokrasinin verdiği avantajlardan yararlanarak demokrasinin sunduğu gelişim potansiyeli içinde yeniden düzeltilme olanağının bulunduğudur.

3. Luhmann'ın Demokrasi Anlayışı

Luhmann sistem teorisinde ‚demokrasi' kavramını tek bir başlık altında ve bütüncül olarak analiz etmemiştir. Bu nedenle Luhmann'ın demokrasi anlayışını ve bu anlayışın değişik yönlerini kısa bir formül veya tanımla göstermek mümkün değildir. Demokrasi kavramı yapıları, süreçleri, alt sistemleri, örgütleri, rasyonelleşmeyi, kendi tasvirlerini ve kendi gözlemlerini, işlevlerini, yansıma teorilerini, bilimsel teorileri, karmaşıklığın artmasını, evrimi v.b. konuları kapsamaktadır.

Burada demokrasinin kapsadığı konular açısından bütüncül olarak birbirine olan ilişkisi kesin değildir. Bunu ‚diğerlerinin birbiriyle davranışını tamamlayan = Komplementarität' kavramıyla açıklamak gereklidir. Niels Bohr demokrasinin birçok sosyal birleşenlerinin ve fenomenleri biraraya getiren (birleştiren) kavram olduğunun altını çizerek, ‚tamamlayan' kavramını, tamamıyla farklı ilişkide olduğunu ifade etmiştir. (Czerwick 2008, 45) Fenomenlerin tamamının aynı zamanda gözlemlenememesi de göstermektedir ki, bu kavramın bütüncül bir şekilde nedensel bir ilişkide zaman ve mekan açısından tanımlanması gerekmektedir. Demokrasinin nedensel ilişkide açıklanması mümkün değildir. Bu kavramın nedensel biçimde açıklanmayışının nedeni ise epistemolojik problem olmasından ziyade, gerçeklik probleminin olmasıdır.

Luhmann demokrasinin halk yönetimi olduğu şeklindeki eski ve günümüzdeki mevcut çeşitli düşüncelerinden çok erken uzaklaşmıştır. Bu düşüncesiyle çok sayıdaki realist ve amprik demokrasi teorisyenlerine öncülük yapmıştır. Onun için demokrasi kelimenin tarihi açısından yönetim şekli olarak formule edilse de, ne halkın halk üzerindeki yönetimi ne yönetimin kaldırılması, ne de bütün kararların katılımcı olarak alınması prensibidir. Luhmann'a göre halk hiçbir zaman yönetmemiştir. Bu ifadede vurgulamak istediği, onun için demokrasinin halkın yönetimi anlayışının eskimeyeceği anlamına gelmektedir. Luhmann'ın demokrasi kavramıyla ilgili eleştirisindeki amaç kavramın varlığıyla ilgili değil, işleviyle ilgili eksiklikleri dile getirmektir. (Czerwick 2008, 46, Luhmann 1994, 127)

Luhmann'a göre demokrasi kavramı aynı zamanda toplumsal bir kavram değildir. Demokrasi siyasetin alt sistemi olarak siyasal sisteme ayittir. (Czerwick 2008, 127) Demokrasi siyasal ve toplumsal evrimin sonucudur. Demokrasi kavram olarak sisteme özgüdür. Luhmann günümüzde bizler başka bir ifadeyle insanlar tarafından yönetilmediğimizin altını çiziyor ve kodlar (Codes) tarafından özellikle hükümet / muhalefet koduna bağlı olarak yönetildiğimizi vurguluyor. (Czerwick 2008, 48, 182) Burada iktidar sosyal bir vasıf olarak tanımlanmıyor, her şeyden önce sistem vasfını gösteriyor. Luhmann demokratik bir sistemde iktidarın sistem vasıflarının ve buna bağlı olan sosyal sonuçların nasıl meydana geldiğini açık bir şekilde ifade etmiyor. (Czerwick 2008, 48)

Luhmann için demokrasi ve iktidar ilişkisi başka bir açıdan da problemlidir. İktidar sistem spesifik anlamda meşru güç kullanır. Buna göre toplumun her alt sistemi spesifik bir iktidar yapısı olarak, iktidar pratiği gösterir. Bir toplumun iktidarı bu alt sistemlere dağılmıştır. Bu bağlamda demokrasiden halk egemenliği, kendi kendini yöneten halkın (toplumun) iktidarından anlaşılırmı veya bütün toplumsal iktidar olarak yorumlanabilirmi? Böyle bir yorum yukarıda anlatılan nedenlerden dolayı Luhmann tarafından reddedilmiştir. Çünkü demokrasi siyasi sistemde konuçlanmıştır ve aynı zamanda iktisadi, bilimsel veya dini iktidar değil, siyasal iktidardır. (Czerwick 2008, 50) Luhmann'a göre demokrasi için toplumun siyasal sistemi merkezi önem taşır. Siyasal sistem mevcut olmadığında demokrasinin olmayacağı gibi, demokrasisiz siyasal sistem varlık bulamaz. Siyasal sistem modern toplumların diğer sosyal sistemleri gibi öz referanslı bir sistemdir. Siyasal sistem kendi imkanlarıyla ve kendi yapılarını üreterek ve tekrar üreterek, bu yapılardan meydana gelir. (Czerwick 2008, 76) Bu şartlarda demokrasi, toplumun bir ürünü değil, daima siyasal sistemin bir ürünüdür. Siyasal sistem toplumun bir alt sistemi olarak, toplumun siyasal iletişimini tamamlamak için, bütün toplumun üretimine katılır. Siyasal sistemin toplumsal merkezi işlevi, bütün toplumu bağlayıcı kararlar almak ve bunu toplumsal çevreye uygulamaktır. (Czerwick 2008, 77)

Luhmann'ın sistem teorisinde genelde demokrasi siyasal sistemin yapı kavramı olarak, özelde siyasetin alt sistemi olarak hükümet/muhalefet

koduna bağlı olarak yerleştirilmiştir. İlk önce ortaya çıkmasında veya kurulmasında sonra hükümet/muhalefet kodunun kurumsallaşmasında, siyasal sistem demokratik siyasal sisteme dönüşüyor. Buna göre bu kodu açıkça otoriter veya totaliter sistemlerden ayırmak gerekiyor. Luhmann'ın çift olarak tanımladığı kodu ,pozitif ve negatif değer' örnek olarak iyi/ kötü, yasal/yasal değil, olarak ayırıyor. Bu iktidar/muhalefet üzerinden mümkün hale gelir. İktidar/muhalefet için hangi şansların olacağı veya değişeceği siyasi olarak algılanabilir ve hesaplanabilir. Burada hükümet sistem aracılığıyla meşru gücü kullanırken, muhalefet hükümete kritik işlevini üstlenecektir. Sadece hükümet birbirine bağlı kararları almak ve uygulamak için makam ve mevkileri paylaşıyor. Muhalefet ise eleştiri getirip, taleplerini ifade ediyor ve bütün birbirine bağlı alınan kararlara yansıtıyor. Pozitif değer olarak 'hükümet' sistemin belirleyen değeri, negatif değer olarak 'muhalefet' sistemin yansıtan değerdir. (Luhmann 2002, 99, Czerwick 2008, 105)

Hükümet/muhalefet kodunun kurulması siyasal partilerin varlığına bağlı olarak siyasal partiler aracılığıyla yöneten/yönetilen koduna bağlı olarak uygulanmasıyla gerçekleşir. Bütün siyasal sistemler için birincil ve ilk kodlama hükümet/yönetilenler, güç/güçsüz, güç üstünlüğü/güç azlığı belirleyiciliği sözkonusudur. Demokratik siyasal sistemlerde bu ilk kodlama belirli spesifik bir organizasyon şeklinde, bir tarafta kod olarak hükümet iktidar sahibi olarak, diğer tarafta muhalefet görevini üstlenenler yerini alır. Hükümet/muhalefet kodu seçimle göreve gelen hükümet partileri ve muhalefet partileriyle belirlenir. (Czerwick 2008, 106, Luhmann 1993, 444-445)

Demokrasinin Geleceği

Kim geleceği planlamak isterse, bütünüyle yakın ve uzak geçmişi bilmek zorundadır. Bunu tersi için söylemek mümkün değildir. Geçmişi iyi anlamak için geleceği tanımak ve bilmek gereklidir. (Höffe 2009, 21) Gelecek beklentisinin duygusal ve normatif olarak iki ideal tipi vardır. Positif beklentiden iyi duygularla güvenle iyi bir gelecek hedeflenir. Negatif beklenti ise önemli bir gelecek kaygısı ile, cesaretsizliğe bağlı olarak endişe ve kuşkunun artmasıdır. (Höffe 2009, 24) ,Gelecek' kavramı bütünüyle endişe, diğer bir ifadeyle kaygıyla ilişkilidir. Bu anlam içeriği demokrasinin geleceği için de geçerlidir. Çünkü demokrasinin büyük ölçüde gelecekteki olanakların seçimine alışılagelmiş şekilde açık olmasıdır. Biz hangi demokrasi kavramını tanımlarsak tanımlayalım demokrasinin geleceği değişik algılanıyor. Geleceğe göre şimdiki zamanda da problemler görebiliriz. Bunlardan, bizim problem olarak tanımladıklarımız ve inandıklarımız, diğerleri tarafından problem olarak algılanmayabiliyor veya ciddiye alınmıyor.(Luhmann 1994, 126)

Luhmann demokrasinin geleceğinin yok edilme endişesi nedeniyle,

demokrasinin kısa ve uzun vadede tehlikede olduğunun altını çizmektedir. Bu noktada demokrasinin geleceği prensip olarak açıktır. Luhmann'a göre mümkün olan bu durum siyasal eylem ve pratiği açısından değil, teoriktir. Demokrasi ve tehlike potansiyelini iyi anlamak ve analiz etmek ancak iyi teorilerle mümkündür. (Czerwick 2008, 13)

Standart Modelin Eleştirisi

Luhmann demokrasinin standart modelini eleştirisinde karşı çıktığı savlardan biri, sermaye çıkarlarının siyasette doğrudan ve baskın bir şekilde uygulandığını kabul etmemesidir.

Standart modele getirilen diğer bir eleştiri ise kendini yönetme düşüncesi, demokrasinin kendini etkinleştirmesiyle mümkündür. Demokrasi her ne kadar kendini yükseltme olanakları olsada, bunun gerçekte demokrasi tarafından gerçekleşmesi güç olduğu aşikardır. (Giegel 2002, 198) Luhmann standart modelde öngörülen ‚demokrasinin pozitif sonucu' konusuna şüpheyle yaklaşıyor. O'na göre demokrasinin halk üzerinde güç uygulaması fikri paradoks bir düşünce olarak ortaya çıkıyor. (Giegel 2002, 199)

Standart modele diger bir eleştiride demokrasinin kendi üzerindeki etkisi fikrine bağlı olarak demokrasinin yükselen olanakları üzerinden yapılıyor olmasıdır. Bu özellikle demokrasinin katılımcılığını genişletilmesinin kuvvetlendirilmesi beklentisiyle ilişkilidir. (Giegel 2002, 200)

Süreç modelinde seçmenlerin büyük bölümünün demokratik istem oluşturulmasında katılım şartları ve karar süreçleri üzerindeki memmuniyetsizliğinin artması diğer önemli bir faktördür.

Pratikte ortaya çıkan sorunlardan biri de demokrasinin hata düzeltme başarımının beklentilerin altında ve zayıf kalmasıdır.(Bauer, under ‚Krise der Demokratie Zukunft der Demokratie' En üstte siyasal sistemin iktidar ve muhalefet koduna bağlı olarak paylaşılması ‚demokratları olmayan demokrasilerde, yurttaşların vatandaş olarak görevlerini yerine getirememesine neden olmaktadır. Meslek olarak siyasetçi olmadan veya bir partiye üye olmadan yurttaşların siyasal sistem tarafından alınan birbirine bağlı kararları eleştirmesi ve tartışması bir vatandaşlık görevidir. Otoriter bir sistemin olması bu yurttaşlık görevinin yerine getirilmesini engeller ye yurttaşları siyasal istemsizliğe yönlendirebilir. Bununla birlikte demokratik kültür olmadan da demokrasinin yaşaması mümkün değildir. (Dahrendorf 2003, 92)

Siyasal sistemin artan problemlerin çözümünde teknokrat ihtiyacı karar vermeye imkan tanımazken, demokraside herkes üzerinde herkesin karar vereceği hipoteziyle ilişiktir. Ayrıca bürokrasinin artması ve demokrasinin standart modelinin uygulanmasında sivil toplumun taleplerine siyasal sistemin düşük kapasitede cevap vermesidir. (Bobbio 1988, 27-29)

Post Demokrasi

Biz her ne kadar demokrasinin geleceği ve engelleriyle ilgili saptamalarda bulunsak da, 21. yüzyılın başında demokrasi bütün yeryüzünde az yada çok başarıyla uygulanmaktadır. Bu çelişkili durum dünya tarihi açısından bakıldığında zirveye ulaşmıştır. Birinci demokrasi dalgası 18. 19. yüzyılda sanayi devriminin desteğiyle Amerika, Fransa ve İngilteredeki ilk şekillerinden sonra, ikinci dünya savaşına kadar olan dönemde gerçekleşmiştir. İkinci demokrasi dalgası galip devletlerin baskısıyla Almanya, İtalya ve Japonya'da totaliter sistemlerin çöküşüyle demokrasiye geçme sürecidir. Üçüncü demokrasi dalgasının zaferi ise, 70'li ve 80'li yıllarda önce otoriter yönetilen İspanya, Portekiz ve Yunanistan gibi Güney Avrupa ülkelerinin demokrasiye geçmeleriyle birlikte, Doğu Asya ve Latin Amerika ülkelerinde yaşanan demokratikleşme süreciyle yaşanmıştır. Dördüncü ve son demokrasi dalgası ise Sovyetler Birliğinin dağılması ardından ‚Doğu Bloku' ülkelerinin serbest kalmasıyla birlikte, Afrika ve Asya ülkelerinin demokratik dönüşümleriyle tüm dünyaya hakim olmuştur. (Frevel 2009, 125)

Günümüzde ulus devletler eskisinden daha fazla demokratik yönetim sistemini uygulamaktadırlar. Kısmen serbest seçimlerin uygulandığı ülkelerin sayısı 1988'de 147'ye, 1995'de164'e, 1999'da 191'e yükselmiştir. (Crouch 2008, 7)

Burada, Demokrasinin geleceği açısından bu ülkeler post demokrasiye mi yaklaşıyor?' sorusunu sormak anlamlı hale geliyor. Sorunun cevabı Colin Crouch'un Post-demokrasi kavramının tanımında netlik kazanıyor. ‚Liberal demokrasi anlayışı çerçevesinde siyasal sistemin işleyişine göreceli olarak düşük talepler yöneltilirse, yeni bir fenomen olarak bizi kör yapacak kadar memmuniyet durumuna yöneltirse, bu durum ‚Post demokrasi' olarak tanımlanır. Bu kavram bir devlet olarak, önceden olduğu gibi seçimlerin yapıldığı, seçimlerle tekrar hükümetlerin değiştiği, profesyonel halkla ilişkiler uzmanları ekibiyle kamusal tartışmaların yapıldığı, seçim kampanyalarının kuvvetli bir şekilde kontrol edildiği, uzmanların önceden belirlediği bir dizi problemlerin tartışıldığı, yurttaşların çoğunluğunun pasif sessiz ve istemsiz kalmalarıyla ilişkilidir. Bu durumda siyasal sahnenin gölgesinde reel politika kapalı kapılar arkasında yapılır. Seçilen hükümetler ve elitler herşeyden önce iktisadi çıkarları temsil ederler. (Crouch 2008, 10)

Luhmann, post demokrasi kavramını, demokrasinin gerilemesinde basit bir şekilde yöneten ve yönetilen ayrımından bahsediyor. Demokrasinin yaşaması için siyasal sistemin önemli problemleri çözmesi gerekiyor. Bu şu anlama geliyor, bir siyasi sistem toplumdan üstlendiği problemleri çözerek, tekrar topluma birbirine bağlı kararlarla geri verdiği ve eğer bu problemler siyasal sistemde çözülmez ise tekrar yeni problemlerin üretileceği anlamına gelmektedir. Bu durumda, post demokrasiden bahsedildiğinde, demokratik siyasal sistemlerin diğer toplumsal

sistemlere karşı kendi problemlerini çözümünde özellikle iktisadi sisteme karşı başarabilmeleri oldukça zayıf kalmaktadır. (Czerwick 2008, 146)

Sonuç

Demokrasi bir toplumda bireyler tarafından içselleştirilip gelenek haline gelmediği taktirde, hiçbir toplumda yaşaması mümkün değildir. Luhmann'ın bu kavramı sistem bazında tanımlamasında olduğu gibi, siyasal sistemin demokrasiyi kültür olarak yasal ve ussal kendi bünyesine yerleştirmesi, koruması ve geliştirmesi, alınan tüm bağlayıcı kararlarda bunu topluma yansıtması gerekmektedir. Bu durumda, eğer siyasal sistem toplumun demokratikleşmesi koşullarını sağlayamaz ise, toplumsal sisteminde ‚özgürlük, eşitlik, kardeşlik' temelinde insanların aynı hedefe kilitlenmezlerse, demokrasinin geleceği açısından karşılaşabileceği tehlikelerle baş etmesi mümkün olmayacaktır. Özgürlük olmadan demokrasi, demokrasi olmadan eşitlik, kardeşlik olmadan demokrasi olmaz.

Yrd.Doç.Dr., Ögr.Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Biga İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü, yyoldas@gmx.net.

Notlar:

1 Burada yanlış anlaşılmaması gereken husus, Luhmann'ın amacı demokrasi teorisi geliştirmek olmamıştır.

2 Parsons, evolutionären Universale=evrimsel evrenler kavramından herbiri kendi içinde düzenlenmiş gelişim veya buluşu' anlıyor.

Kaynakça

Bauer, Werner T. 2003. Krise der Demokratie Zukunft der Demokratie. ÖGPP,

http://www.politikberatung.or.at/ (erişim Ağustos 09, 2010).

Bobbio, Norberto. 1998. Die Zukunft der Demokratie. In *Die Zukunft der Demokratie.* Hrsg. Bobbio, Norberto, 7-34. Berlin: Rotbuch Verlag.

Crouch, Colin. 2008. Postdemokratie. Frankfurt am Main: Suhrkamf Verlag.

Czerwick, Edwin. 2008. *Systemtheorie der Demokratie Begriffe und Strukturen im Werk Luhmanns.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Dahrendorf, Ralf. 2003. *Die Kriesen der Demokratie Ein Gespräch.* München: Verlag C.H. Beck.

Frevel, Bernhard. 2009. *Demokratie Entwicklung -Gestaltung – Problematisierung.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Giegel Hans, Joachim. 2002. Die demokratische Form der Politik in Luhmanns Gesellschaftstheorie. In *Theorie der Politik Niklas Luhmanns politische Soziologie.* Hrsg. Kai Uwe Hellmann, Reiner Schmalz Bruns, 194-222. Frankfurt am Main: Suhrkampf Verlag.

Luhmann, Niklas. 1994. Die Zukunft der Demokratie. In *Soziologische Aufklärung 4 Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft,* 126-132. Opladen: Westdeutscher Verlag,

Luhmann, Niklas. 2002. *Die Politik der Gesellschaft.* Hrsg. Andre Kieserling. Frankfurt am Main: Suhrkampf Verlag.

Luhmann, Niklas. 1993. *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissensoziologie der modernen Gesellschaft Band 3.* Frankfurt am Main: Suhrkampf Verlag.

Höffe, Otfried. 2009. *Ist die Demokratie zukunftsfähig. Über moderne Politik.* München: Verlag C.H. Beck.

Zeuner, Bodo. 1997. Entpolitisierung ist Entdemokratisierung Demokratieverlust durch Einengung und Diffusion des politischen Raums Ein Essay. In *Demokratie in Gefahr?: Zum Zustand der Deutschen Republik,* Hrsg. Reiner Schneider Wilkes, 19-34. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Sistem Karşıtı Hareketler ve Toplumsal Muhalefet

Füsun Kökalan Çımrın

Tarihsel ve bütüncül bir bakış açısıyla toplumsal gerçeklik ve sosyal hareketleri açıklamaya çalışan Sistem Karşıtı Hareketler yaklaşımı, aslında Dünya Sistemi anlayışını savunan Wallerstein, Amin, Gunder Frank, Arrighi ve Hopkins gibi düşünürler tarafından geliştirilmiştir. Bu anlamda genel olarak sistem karşıtı hareketler yaklaşımının dünya sistemi kuramcılarının sosyal hareketlere ilişkin görüş ve açıklamalarını temsil etmek üzere geliştirilmiş olduğu söylenebilir.

Sosyal bilimler alanına bakıldığında günümüze kadar gözlemlenen ve oldukça dikkat çekici toplumsal fenomenler olarak kabul ettiğimiz sosyal hareketler üzerine sayısız çalışmanın yapılmış olduğu gözlemlenir. Yapılan çalışmalar hareketlerin nedenlerini, amaçlarını, yarattıkları etkileri ve örgütlenme yapılarını ortaya koymayı amaçlamıştır. Sosyal hareket çalışmaları içinde ise en dikkat çekici kavramsallaştırmaların başında sistem karşıtı hareketler yaklaşımı yer almaktadır.

Bu yaklaşımın tarih sahnesinde gözlemlenen direniş ve başkaldırı hareketlerini ideal biçimde formüle etmesi ve sahip olduğu geniş kuramsal perspektif, onu diğer açıklama modellerine göre daha ayrıcalıklı kılmıştır. Yaklaşımın sosyal hareketleri açıklamak üzere kullanmış olduğu kavramsallaştırmanın asıl dayanak noktası ise özgürlük, eşitlik ve kardeşlik idealleridir. Sistem karşıtı hareketlerin tanımlanması ve ulaştıkları amaçlar bağlamında bu üç idealin ne denli geçerli bir parametre olduğu bu çalışmanın temel yapı taşlarından birisini oluşturmaktadır.

Dolayısıyla bu çalışmada hem sosyal hareketlerin tarihçesi açısından kuramsal bir değerlendirme yapmak hem de özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üçlemesinin toplumsal gerçekliği ne ölçüde temsil ettiği üzere bir açıklama yapabilmenin amaçlanmış olduğu söylenebilir. Diğer taraftan sosyal hareketlerin kategorilendirilmesi bağlamında eşitlik, özgürlük ve kardeşlik ilkelerinin ne kadar geçerli bir parametre olduğunun değerlendirilmesi ve günümüz dünyasındaki sosyal hareket repertuarı açısından bu üç idealin ne anlama geldiğinin sorunsallaştırılması da bu çalışmanın esas dayanak noktalarından birisini oluşturmaktadır.

1.Giriş

Tarihsel bir izdüşümü bağlamında sistem karşıtı hareketler ve dolayısıyla da sosyal hareketlerin doğasının çözümlenmesi üzerine kurulu olan bu çalışmada öncelikle sosyal hareket kavramından ne anladığımıza bakmak gerekir.

Tarih sahnesinde sosyal hareketler diğer tüm toplumsal fenomenler gibi aniden ve kendiliğinden gündeme gelmemiştir. Toplum halinde yaşam, sayısız çelişki ve çatışmayı da beraberinde getirmiştir. Gerçekte toplumsal yaşam bir anlamda zorunlu olarak da çatışmanın kaynağı olmuştur. Doğal yaşamda insanların eşit koşullarda var oldukları düşünülürse, toplumsal yaşamın başlamasıyla insan üretimi olan eşitsizlik, adaletsizlik vb. durumlar ile birlikte direniş, isyan ve başkaldırı hareketlerinin de başladığı gözlenmektedir. Yaşanan eşitsizlik ve adaletsizlik karşısında da kitlelerin ve başkaldıranların temel talepleri biçimlenmeye başlamıştır.

İsyan, başkaldırı, direniş, kolektif hareket ya da sosyal hareketler, toplumsal çatışmanın farklı görünümlerini temsil etmektedir. Bu çalışmanın temel dayanak noktası olan sosyal hareketler ise modern toplumlara ait fenomenlerdir. 19. yüzyılda Avrupa'da yaşanan nüfus, göç, kentleşme, sanayileşme, proleterleşme gibi büyük değişmelerle birlikte toplumsal mücadeleler alanında da ilk defa kalıcı, örgütlü ve sürekli sosyal hareketler gözlenmeye başlanmıştır. Böylesi bir görüşten beslenen bu çalışma, çatışma biçimleri içinde kolektif bir kimliğe dayalı, örgütlü ve sürekli olan sosyal hareketler üzerine odaklanmaktadır. Sosyal hareketler genel olarak meydana geldikleri toplumsal koşullar üzerinde ya değişmeyi gerçekleştirmek ya da değişmeye direnmek amacını taşırlar. Amaçları her ne olursa, tüm tarihsel süreçler boyunca sosyal hareketlerin varlığından söz edilebilmektedir. Bugüne kadar hiçbir toplumsal sistem, toplumun her kesiminin isteğini karşılayacak bir yapılandırmayı sağlayamamıştır. Yaşanan böylesi bir durumda gerçeklikler ile istenilenler arasındaki doğrusal olmayan ilişki, sosyal hareketlerin yön ve biçimlerini de tayin etmiştir. Ancak yine de sosyal hareketleri tarihsel ve kuramsal bir bağlama yerleştirmek bakımından hareketlerin "modern toplum" a ait bir olgu olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir. Bu anlamıyla toplumsal bir fenomeni sosyal bir hareket olarak adlandırmanın ortak özelliklerinin 19. yüzyıl itibari ile belirlenmeye başlandığı söylenebilmektedir. Sosyal hareketlerin modern toplum ile eş süreçte açıklanmasının en önemli dayanak noktası ise yaşanan toplumsal ve tarihsel gerçekliktir. 19. yüzyılda yaşanan fabrikalaşma ve sanayi devrimi ile işçi sınıfının ortaya çıkması, diğer yandan da etnik grup ve ulusların bağımsızlık mücadelelerini başlatmaları tarih sahnesindeki kolektif ve örgütlü ilk sosyal hareketlerin temelini oluşturmuştur. Ayrıca yine bu dönemde kentlerin ve kentleşme sürecinin hızlanması, insanların giderek daha büyük oranda kitleler halinde kentlerde yaşamaya başlamaları, nüfus artışı ve bunun gibi pek çok toplumsal faktör sosyal hareketlerin örgütlenmesi ve mobilize olmasına yol açmıştır. Ancak 19. yüzyılın başından günümüze dek yaşanan ve gözlemlenen sosyal hareketlerin biricikliğinden söz etmek asla mümkün olmamıştır. Sosyal hareketler birbirlerin farklı ve hatta bazen birbirine zıt amaç, tema ve örgütlenme yapıları ile tarih sahnesindeki haklı yerlerini almışlardır. Bu hareketler içerisinde bir ulusun top yekün bağımsızlık hakkını elde etmek gibi makro amaçlar yanında küçük bir grubun gündelik yaşam hakları üzerine kurulu mücadeleler de yer almıştır. Dolayısıyla

sosyal hareketler ailesinin geçmişten günümüze kadar oldukça renkli, çeşitli ve hatta dikkat çekici bir görünüm sergilediği söylenebilir.

Yukarıda yapılan tüm açıklamalar bağlamında modern sosyal hareketlerin tarihine bakıldığında, 1990'lı yılların başına dek geçen süreçte genel anlamda iki tür sosyal hareket tarzının gerçekleşmiş olduğu söylenebilir. Bu hareketler, birinci ve ikinci dalga, eski - yeni, klasik ve yeni sosyal hareketler olarak adlandırılmaktadır. 19. yüzyılın ikinci yarısından 1990'lı yılların başına dek geçen süreç, sosyal hareketlerin değişim repertuarı açısından aşağıdaki gibi bir ayrımlandırmaya tabii tutulabilir;

1. Klasik (Eski) Sosyal Hareketler;
    - İşçi Sınıfı Hareketleri.
    - Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri.
2. Yeni Sosyal Hareketler; Barış, çevreci, feminist hareketler vb.

İkili ve genel bir ayrımla temellendirilen sosyal hareketler tarihçesinin belirlenmesinde birçok faktör göz önünde bulundurulmaktadır. Hareketlerin amaçları, aktörleri, örgütlenme yapıları ve eylem biçimleri bağlamında ortaya çıkan farklılıklar, böylesi bir temellendirmeyi gerekli kılmıştır. Diğer taraftan yapılan böylesi bir temellendirme, genel sosyal hareket çalışmaları açısından da kabul edilen bir yaklaşım olma niteliğini taşımaktadır. Ancak yukarıda belirtilen ve sosyal bilimler alanında genel kabul görmüş olan bu ayrımlandırma ile birlikte sistem karşıtı hareket kuramcılarının daha bütüncül bir bakış açısı ile sistem karşıtı hareketler kavramını geliştirmiş oldukları söylenebilir. Onlar eski ve yeni sosyal hareketler arasında bir ayrımlandırma yapmaktan öte geçmişte ve günümüzde kapitalizme karşı geliştirilen tüm hareket biçimlerini sistem karşıtı olarak değerlendirmişlerdir. Ancak yine de sistem karşıtı hareketlerin tarihçesi açısından 1960'lı yıllardan sonra yeni bir tür hareket tarzının da ortaya çıkmış olduğu kabul edilmektedir.

II. Sistem Karşıtı Hareketler Yaklaşımı

Immanuel Wallerstein ile anılan Dünya Sistemi ve Sistem Karşıtı Hareketler yaklaşımı bugün günümüzdeki en dikkat çekici ve en popüler sosyal bilim çalışma alanları arasında yer almaktadır. Bugün artık Fernand Braudel Merkezi ve Annales Okulu bünyesinde tartışılan pek çok konunun sosyal bilimler alanında bir ekol yaratmış olduğundan söz edilebilmekteyiz.

Dünya sistemi yaklaşımı bütüncül ve tarihsel bir bakış açısıyla kapitalizmin geçmişine ve bugünkü görünümüne ışık tutmaya çalışmaktadır. Bu yaklaşımın en temel özelliği ise tarihsel ve bütüncül (kapsayıcı) bir arka plana sahip olmasıdır. Geçmişten günümüze dek uzanan pek çok değişim, dünya sistemi perspektifi içinde değerlendirilmiştir. Sistem karşıtı hareketler yaklaşımı içinde de tarihsel bir bakış açısından yola

çıkılarak hem hareketlerin tarihsel bir izdüşümünde ele alınmasını hem de hareketlerin bir üyesi oldukları kapitalist dünya ekonomisinin tarihsel evriminin izlenilmesi temel hareket noktası olarak benimsenmiştir. Çünkü yazarlara göre sistem karşıtı hareketlerin değişimini anlamak için öncelikle kapitalizmin tarihsel değişimini açıklamak gerekmektedir[1]. Böylesi bir anlayıştan yola çıkan yaklaşıma göre günümüzün sistem karşıtı hareketlerini anlayabilmek için hem kapitalizmin hem de geçmişin sistem karşıtı hareketlerinin öz tarihinin bilinmesi gerekmektedir. Sistem karşıtı hareketler yaklaşımının ileri sürdüğü bu açıklama ile hemfikir olan bu çalışma açısından da yöntemsel olarak böylesi bir modelin benimsenip, uygulanmaya çalışılmış olduğu söylenebilmektedir.

Sistem karşıtı hareketler yaklaşımına dair söylenebilecek ilk şey, kavramın terminolojisine yöneliktir. Kapitalist düzene karşı geçmişten beri var olagelen çeşitli muhalefet ve başkaldırı hareketlerini ifade etmek üzere kullanılan terminolojinin birbirlerinden farklılık gösterdiği bilinmektedir. Farklı terminolojik yaklaşımlar içinde belki de en dikkat çeken kavramsallaştırmalardan biri de sistem karşıtı hareketler yaklaşımıdır. Bu bağlamda esas olarak vurgulanacak nokta, sistem karşıtı hareketler kavramının sosyal bilimlerde örgütlü ve kolektif başkaldırı hareketlerini adlandırmak üzere kullanılan sosyal hareket kavramı yerine kullanıldığıdır. Dünya sistemi kuramcıları, sosyal hareket kavramı yerine sistem karşıtı hareketler kavramını kullanmaktadırlar. Yazarların böylesi bir seçim yapmasının temel nedeni, hem belli bir ideolojik perspektif hem de sahip oldukları kuramsal yaklaşım ile açıklanabilmektedir. Kuramsal olarak böylesi bir adlandırmanın temel nedeni, "kapitalist dünya sistemi içerisinde onun çok biçimli adaletsizlik yapılarına karşı çıkıp, örgütlenen çok sayıdaki hareketin kendi açılarından köklü bir değişiklik yaratmak ya da durumu net bir biçimde değiştirmeye yönelik alternatif önermiş olmaları bakımından" ele alınması ile açıklanmaktadır[2] . Ortaya konan bu tanımlamada ağır basan yan, hareketlerin kapitalist dünya sistemi içinde ve ona karşı mücadele ederek alternatifler yaratmak istemesidir. Dolayısıyla kavramın hem içerik olarak hem de zihinlerde yaratmış olduğu çarpıcı etki nedeni ile oldukça çekici olduğu söylenebilir. Bu çalışma açısından ise 19. yüzyıl ile temellendirilen ve sisteme karşı mücadele eden çeşitli toplumsal muhalefet ve başkaldırı hareketleri, sosyal hareketler olarak adlandırılmaktadır. Sistem karşıtı hareketler kavramı, sahip olduğu tüm çekiciliği ve kışkırtıcılığına karşın bu çalışma açısından benimsenmemektedir. Çünkü sosyal bir hareketi tanımlayabilmenin en temel yolu sisteme karşı olmak değildir. Sosyal hareketleri diğer tüm toplumsal fenomenlerden ayıran ve onları bir arada görmemizi sağlayan unsurlar aslında farklıdır. Bir başkaldırı ya da direnişin sosyal hareket olarak tanımlanabilmesi için illaki sisteme karşı olması değil, örgütlü, sürekli ve kolektif olması gerekmektedir. Sosyolojik olarak sosyal hareketleri açıklamak bağlamında hareketlerin sisteme karşı olmalarını esas almak değer yüklü bir yaklaşım olarak ele alınabilir. Diğer taraftan sosyolojik bir çözümleme yapmak için hareketlerin kolektif, örgütlü

ve sürekli yapılarına bakarak bir değerlendirme yapmak gerekir. Ayrıca diğer taraftan tüm sosyal hareketlerin özleri gereği aslında sistem karşıtı oldukları ayrıntısını da göz önünde bulundurmak gerekir.

III. Sistem Karşıtı Hareketlerin Tarihselliği

Sistem karşıtı hareketlerin tarihinin ve sınırlarının çizilmesi, aslında bu yaklaşım hakkında büyük açılımlar sunmaktadır. Yazarlar, savundukları yaklaşım çerçevesinde sistem karşıtı hareketleri bir sınıflandırma anlayışı çerçevesinde kategorize etmişlerdir. Buna göre eski sosyal hareketler ve yeni sosyal hareketler ayrımından özellikle söz edildiği bilinmektedir.

Ancak bu yaklaşımın en belirleyici ve ayırt edici özelliği, hareketlerin başlangıç tarihi üzerindedir. Wallerstein, örgütlü ve sistemli toplumsal muhalefet hareketlerinin başlangıcının 19. yüzyıla doğru gerçekleşmiş olduğunu savunmaktadır. Bu yaklaşım açısından kabul edilen sembolik başlangıç tarihi ise 1789 Fransız Devrimi'dir. Fransız Devrimi her ne kadar hareketlerin örgütlenmelerinin temelini atmış olmasa da sistem karşıtı hareketler açısından temel savunu olan özgürlük, eşitlik, kardeşlik ilkelerinin gündeme gelmesini sağlamıştır. Wallerstein'a göre bu üç ilke, sosyal hareketlerin yani ezilen sınıfların eşitliği, kardeşliği ve özgürlüğü fethetme mücadelesi anlamına gelmektedir[3]. Elbette ki, bu slogan Fransız Devrimi Döneminde birdenbire ve aniden ortaya çıkmamıştır. Ancak devrim ile birlikte bu ilkeler dünya çapında popülerleşerek, yaygınlık kazanmış ve bu bağlamda da çok daha fazla oranda insanın harekete geçmesini sağlamıştır. Dolayısıyla sistem karşıtı hareketler kuramcılarının özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerini burjuva liberalizminin bir ifadesi olarak değil de, tüm dünyadaki sıradan insanların demokratik ve sosyalist istemlerini dile getirip, özetleyen bir slogan olarak benimsemiş oldukları söylenebilir. Devrimin yaygınlaştırmış olduğu bu üç ilke, yazarlar tarafından öylesine benimsenmiştir ki, sistem karşıtı hareketleri tanımlamak açısından temel bir kriter haline getirilmiştir. Ortaya konan bu bakış açısına göre tarihte gözlemlenen her başkaldırı hareketinin sistem karşıtı hareketler sınıflandırması içine girmediği söylenebilir. Bir toplumsal muhalefet/başkaldırı hareketinin, sistem karşıtı hareket olarak tanımlanması için bu üç ilkeyi de savunması gerekmektedir. Formüle edilen bu bakış açısına göre kimi dinsel kökenli hareketleri ya da yerel mücadeleleri sosyal hareket olarak ele almak mümkün değildir. Çünkü bu hareketlerin özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerini ne ölçüde savundukları sorunludur. Farklı toplumların toplumsal mücadele alanları tek tek göz önünde bulundurulduğunda aslında birçok sosyal hareketin kardeşlik, eşitlik ya da özgürlük ideallerinden uzak olduğu görülür. Öyle ki, bir toplumsal hareketin bu üç faktörü de bir arada taşıyarak mobilize olduğu durumlar oldukça azdır. Bunun yanında kimi hareketler temelde özgürlüğün peşinden koşarken kimi hareketler de daha eşit bir dünyada yaşamak için mücadele etmişlerdir. Diğer yandan eşiklik, özgürlük ve kardeşlik üçlemesinin bir sosyal hareketin sınırlarının çizilmesi açısından

ne ölçüde geçerli bir parametre olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekir. Doğası gereği sosyal hareketlerin bu üç ideali gerçekleştirmek üzere mobilize olduklarını düşünmek oldukça olağandır. Ancak yeterli değildir. Sosyal bir fenomenin taşıdığı değerler kadar işleyişi ve örgütlenme yapısı da büyük bir önem taşımaktadır. Yani bir başkaldırı hareketi diyelim ki, bu üç ideali de taşıyor olmasına karşın örgütlü ve sürekli olmayan ve yalnızca kısa süreli bir defa gözlemlenen bir başkaldırı hareketi olursa biz ona sistem karşıtı hareket ya da sosyal hareket demek lüksünde bulunabilir miyiz? Elbette ki, böylesi bir lüksten yoksunuz. Direniş hareketleri açısından bu üç ideal bir dinamo görevi üstlenmiş olsa da sosyal bir harekete dönüşmesi için yeterli değildir. Sosyal bir hareketin sınırları ancak, süreklilik, kolektiflik ve kalıcı olması ile anlam kazanmaktadır.

Yaklaşım açısından 1789 Fransız Devrimi'nden sonra altı çizilen ikinci sembolik önemli tarih ise 1848 devrimidir. 1848'den sonra artık tarih gündeminde üyeleri, yetkileri ve özgül politik amaçları olan sürekli bir örgütlenme modelinin gelişmeye başlandığı ifade edilmektedir. Ancak 1848'in asıl önem ve değeri, sosyal hareketlerin uzun yıllar boyunca mücadeleyi sürdürme yeteneğine sahip istikrarlı bir siyasal örgüte ihtiyaç duyulduğunu ortaya koymasıdır[4]. 48'de sosyal hareketler adına yaşanan yenilgi, aslında toplumsal mücadele alanlarında başarının hiç de kolay sağlanamayacağını ortaya koymuştur. Bu nedenle de toplumu değiştirmek üzere harekete geçen sosyal hareketlerin düzenli, sürekli ve örgütlü siyasal yapılara ihtiyacı vardır. 48 baharının bütün yenilgisine rağmen sosyal hareketler açısından bu önemli noktayı su yüzüne çıkarması, 48'in önemli bir izdüşümü olarak altının çizilmesinin temel nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte kuramsal yaklaşımda da görüldüğü üzere tarihsel bir bakış açısından yola çıkıldığında sosyal bir hareketin tanımlanması için yalnızca değerlerin ve amaçların yeterli olmadığı ve tarihin bizlere örgütlenme, kolektiflik ve sürekliliği de bir ön koşul olarak sunduğu anlaşılır.

İki sembolik tarihsel çıkış noktasından hareket eden sistem karşıtı hareketler yaklaşımının sosyal hareketleri açıklama konusunda kullanmış olduğu kavram ise sınıftır. Yaklaşım çerçevesinde sınıf ve statü grubu temelli bir açıklama modelinin benimsenmiş olduğu gözlenir. Bu iki kavram, genelde Adam Smith'in teorisinden hareketle birbirlerinden zıt bir biçimde kavramsallaştırmaya çalışılırken, sistem karşıtı hareketler yaklaşımı içerisinde kaynaştırılmaya çalışılmıştır. Böylece sınıf ve statü grubu kavramları birbirlerinden ayrıştırılmadan bir potada eritilmeye çalışılarak, sosyal hareketleri açıklamak üzere temel kategorik perspektif olarak konumlandırılmıştır. Yaklaşıma göre her iki kavram aslında aynı toplumsal gerçekliği açıklamak üzere ortaya atılmıştır. Yazarlara göre her iki kavramın sanki ayrı şeylermiş gibi algılanmasının temel nedeni ise tarihsel bakış açısının eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Oysaki sistem karşıtı hareketler içerisinde bu oluşumları tarihsel bir yöntemle

ele alabilirsek, aslında bu kavramların aynı şey olduklarını da görmemiz açısından önemli bir adım atmış olacağız. Bu anlamda yazarlar ileri sürdükleri görüşlerini ispatlamak üzere ilginç bir örnek vermektedirler;

> ...eğer ortada renk dilimlerinden oluşmuş bir renk tayfının tümünü içeren bir disk varsa, hız arttıkça bu disk gittikçe yekpare, beyaz bir kütle gibi görünecektir. Giderek hız öyle bir noktaya ulaşır ki, diski, saf beyazdan başka türlü görmek olanaksızlaşır. Bununla birlikte, disk yavaşlarsa, beyaz kendisini oluşturan renklere ayrışacaktır. Gruplar ve hatta modern dünya sisteminin kurumsal yapılarının en merkezi olanları (devletler, sınıflar, uluslar) için de durum böyledir. Uzun bir tarihsel zaman içinde ve geniş dünya mekânından bakıldığında birbirlerinin içinde eriyerek yalnızca "gruplar" a dönüşürler. Kısa bir tarihsel zamandan ve dar bir dünya mekânından bakıldığında ise açıkça tanımlanmış bir hal alırlar ve böylece belirgin yapıları oluştururlar[5].

Yukarıdaki örnek her ne kadar sınıf ve statü grubu kavramlarını açıklamış olsa da diğer taraftan bu yaklaşımın sosyal hareketlere ilişkin önemli bir yönünü de açıklığa kavuşturmaktadır. Buna göre yaklaşımda temel olan unsurlardan birinin de yapı kavramı olduğu gözlenir. Yapısal bir analiz çerçevesinde sınıf mücadelesinin konumu da kapitalist sistem ile eşdeğerdir. Yani sınıf mücadelesi, kapitalist sistem devam ettiği müddetçe kendisini gösterme eğilimi taşımaktadır. Dolayısıyla günümüz küresel sosyal hareketlerinin artık sınıf mücadelesi anlayışından uzak bir biçimde hayat bulduğunu iddia eden anlayışlara karşı ciddi bir karşı duruşu savunmaktadırlar. Yazarlar "rejimlerin kendi devlet sınırları içerisinde sınıf mücadelesinin olmadığı ya da artık olmadığına ilişkin açıklamaların analitik açıdan tözden yoksun ideolojik açıklamalar" olduklarını öne sürmektedirler[6]. Ancak burada yazarların yanlış bir saptamadan yola çıktıklarını söylemek mümkündür. Küresel sosyal hareketlerin, sistem karşıtı hareketler kuramını savunan Marksist teorisyenlerin öne sürdükleri iddialar çerçevesinde açıklanmayacağını savunan bu çalışmaya göre günümüzde sınıf hareketleri elbette ki tamamen ortadan kalkmamıştır. Her tarihsel dönemin kendi gerçekliği içinde egemen bir sosyal hareket türü doğurduğunu savunan bu çalışmaya göre günümüzün egemen sosyal hareketleri küresel sosyal hareketlerdir. Küresel sosyal hareketler içinde elbette ki sınıf temelli mücadele eden çeşitli sosyal hareketler de yer almaktadır. Bu anlamda ortaya çıkan önemli ayrım, artık sınıf mücadelesinin tarih sahnesinde gözlenmediği değil, egemen sosyal hareket türünün artık sınıf temelli olarak yükselmediğidir.

Bu yaklaşımdaki en temel öğelerden bir diğeri ise toplumsal değişme ile sosyal hareketler arasında kurulan ilişkidir. Bütüncül ve tarihsel bakış açısının yanında toplumsal değişmenin de temel alınması kendisini en çok yeni sosyal hareketler anlayışında ortaya koymuştur. Barış, ekoloji ve alternatif yaşam alanlarından yükselen yeni sosyal hareketler yalnızca kendi yaşamlarına hakim olan sosyo-ekonomik yapılara karşı değil, sosyal demokrat partilerin değişimi gerçekleştirmek için öne sürdükleri

stratejilere de karşı çıkmışlardır. Bu anlamda yeni sosyal hareketlerin ikili bir muhalefet temelinde yükseldiği söylenebilmektedir. Bunlardan ilki, 60'lı yıllara kadar sosyal hareket mücadeleleri açısından ihmal edilen ya da ikincil planda bırakılan hakların talebidir. İkincisi ise o güne kadar gerçekleşmiş ve kısmen başarılı olmuş sosyal hareketlerin devlet iktidarından kısmen pay almaları sonucunda muhalif niteliklerini yitirmeleridir. Yeni sosyal hareketler tarafından gerçekleştirilen suçlama, eski sosyal hareketlerin artık sistem karşıtı olmadıkları ya da yeterince sistem karşıtı olmadıkları anlayışı üzerine kurulmuştur. Yazarların bu yorumu, sistem karşıtı hareketler yaklaşımı açısından önemli bir noktayı açıklığa kavuşturmaktadır. Tarihsel bir bakış açısıyla eski ve yeni sosyal hareket ilişkileri iki evre altında değerlendirilmektedir. 1960'dan 1970'e kadar uzanan ilk evre eski ve yeni sosyal hareket ilişkilerinin kötüleşme evresi olarak ele alınmaktadır. Bu evrede her iki grup arasında birbirini dışlayan bir bakış açısı egemendir. 1975'den sonraki dönem ise ilişkiler açısından belirsiz ancak iyimser bir dönem olarak ifade edilmektedir. İlişkiler belirsiz olmakla birlikte düşmanca ve birbirlerini dışlayan tavır ortadan kalkmıştır[7]. Yazarların sosyal hareketlerin ilişkileri açısından yapmış oldukları bu yorum, aslında oldukça doğru ve yerindedir. 1960'lı yılların başında yeni sosyal hareketlerin gündeme geldiği ilk zamanlarda temel olarak eski sosyal hareketlere karşı bir muhalefet anlayışı içinde oldukları bilinmektedir. Öncelikle eski sosyal hareketler içerisinde ağırlıklı olarak ekonomik ve siyasal mücadelelerin temel alınması böylesi bir muhalefetin temel gerekçesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Oysaki ekonomi ve siyaset dışında cinsiyet, ırk, yaşam, çevre, barış vb. birçok alanla ilgili sorunu mevcut olan birçok insanın varlığı söz konusudur. Bu anlamda çeşitli kesimlerin eski sosyal hareketler açısından ikincil planda kaldığı söylenebilmektedir. Ayrıca eski sosyal hareket kadroları içinde erkek egemen bir yapının olması, yeni sosyal hareketler içinde artan kadın aktivist sayısını da açıklamaktadır. Böylece eski sosyal hareketler bağlamında kendisini ifade edemeyen ya da ikincil planda kalan birey ya da mücadele alanlarının tepkisel bir nitelikle kendilerini yeni sosyal hareketler içinde konumlandırdıkları ifade edilebilir.

Diğer taraftan dönemin hareketleri arasında yatay bir örgütlenmeden de söz etmek mümkün olmamıştır. Zaten yeni sosyal hareketler açısından gerçekleştirilen en büyük eleştiri noktası da bu hareketlerin birbirinden habersiz, kopuk ve zaman zaman birbirleri ile rekabetçi bir tavır içerisinde siyaset yapmalarıdır. Wallerstein sosyal hareketler arasında daha fazla diyalog ve ilişkinin gerçekleştirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu anlamda hareketlerin kendi küçük dünyalarında yaşamalarına son vermeleri gerekmektedir. Hareketlerden her biri hareketler "aile"sinin dünya ölçeğindeki bir parçası olmak konumundadır. Wallerstein'a göre bugün yeniden siyasallaştırılan ve kavramsallaştırılan bir hareketler ailesi kurulmasına gereksinim duyulmaktadır[8]. Wallerstein'ın burada yapmış olduğu yorumdan da anlaşıldığı üzere bütüncül bakış açısı yine kendisini ortaya koymaktadır. Dünya gündeminde yer alan çok çeşitli

sosyal hareketin yatay bir örgütlenme yolu ile birbirlerine bağlanıp, yeni bir örgütlenme ve hatta yeni bir hareket türü ortaya çıkardıklarını bugün için gözlemlemek ve ifade etmek mümkün görünmektedir. Bu nedenle de çeşitli sosyal hareketler arasında kurulan entegrasyona dayalı bu biçimdeki bir yapının "hareketler ailesi" ya da "hareketlerin hareketi" olarak ifade edilmesi oldukça anlamlıdır.

Böylesi bir konum sergileyen küresel sosyal hareketleri anlamak ve açıklamanın oldukça zor olduğunu düşünen yazarlar, dağınık ve bütüncül olan bu yapının mecburen basitleştirilerek kavranabileceğini savunmaktadırlar. Anlamayı kolaylaştırmak üzere küresel sosyal hareketleri açıklamak için kullanılan kavramın "yapı" olduğu söylenebilmektedir.

> ...bugün bir yandan işletmelerarası sistemi devletlerarası sisteme bağlayan bağları gevşeten, devletler ötesi birikim sürecine niteliğini veren çok katmanlı örgütsel biçimlerin karmaşık ilişkisel yapıları söz konusudur. Bu şebekelerin düğüm noktaları ve çok katmanlı yapıların kesişmeleri artarken, açık bir toplumsal yapı oluşmaktadır. Bu hareketlerde iletişim araçlarının giderek elektronikleşmesi, hareketleri dünya ölçeğinde devletler ötesi bir konuma getirmektedir. Böylece mücadeleler, daha çok küresel olarak adlandırılan mücadeleler içinde birbirlerine bağlanmış yerelliklerden oluşan bir yapı konumu sergilemektedir[9].

Yukarıda da açıklandığı üzere sistem karşıtı hareketler yaklaşımı açısından sosyal hareketlerin tarihsel değişimi oldukça ayrıntılı olarak çizilmeye çalışılmıştır. Yazarlar, günümüzde sosyal hareketler ve diğer toplumsal fenomenler açısından bazı yeni formların gündemde olduğunu kabul etmektedirler. Bu anlamda sosyal hareketlerin örgütlenmesi açısından yeni bir dönemden söz edilebilir. Ancak formlar yeni görünse de bu formları yaratan sürecin dinamikleri hiç de yeni değildir. Kapitalizm olarak ifade edilebilen bu süreç, aslında sermayenin merkezileşmesi ve sosyo-ekonomik kutuplaşmanın derinleşmesi olarak kendini sunmaktadır. Küreselleşme olarak ifade edilen ve çoğu teorisyen tarafından yeni bir dönem olarak kabul edilen günümüz dünyası, aslında teorisyenlere göre hiç de yeni değildir. İçinde yaşadığımız dönem, kapitalizmin küresel halde derinleşmesidir. Dolayısıyla sosyal hareketlerin formu ve biçimi ne kadar değişirse değişsin, onlar aslında geçmişten beri var olagelen kapitalizm düşmanı sistem karşıtı hareketlerin bir devamıdır. Bugün yine eşitlik, özgürlük ve kardeşlik idealinin peşinden koşulmaktadır. Bu üç ilke artık kendisini ulusal kurtuluş ya da sosyalizm talebi ile değil, demokrasi talebi ile göstermektedir. İşte sosyal hareketler açısından meydana gelen asıl değişim demokrasi talebidir[10]. Geçmişte özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerinin harekete geçirdiği sosyal hareketler bugün her ne kadar farklı amaç, tema ve örgütlenme yapılarına sahip olsalar da tüm hareketlerin birleştikleri ortak nokta demokrasidir. Günümüzde varlıklarını sürdüren eski sosyal hareketler, yeni sosyal hareketler ve küresel sosyal hareketlerin

tümünün yer aldığı geniş hareketler ailesi içinde binlerce sosyal hareket türü varlığını sürdürmektedir. Bu hareketler içindeki mücadele alanları o denli çeşitlidir ki, çoğu kez buna dair bir çözümlemeye girişmek bile mümkün olamamıştır. Ancak yaşanan bu çeşitliğe rağmen hareketleri ortaklaştıran ve onları bir sosyal hareket olarak nitelendiren en önemli dinamik, demokrasi talebidir. Günümüz demokrasi talebinin beslendiği kaynak ise Fransız Devrimi'nin yaygınlaştırıp, popülerleştirdiği özgürlük, eşitlik ve kardeşlik talepleridir. İşte tam bu yönü ile bakıldığında sosyal bilimler alanında demokrasinin ne olduğu, ne anlama geldiğine dair sayısız çalışmanın yapılmış olduğu görülür. Yapılan çeşitli tartışmalara bu çalışmadan sağlanabilecek katkı ise demokrasinin; özgürlük, eşitlik ve kardeşliğin buluşabildiği bir zemin olduğu önermesidir.

IV. Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışma açısından sosyal hareketler olarak kavramsallaştırılan sistem karşıtı hareketler olgusu, sosyal bilimler alanında oldukça dikkat çekici bir yaklaşımdır. Tarih sahnesinde gözlemlenen tüm başkaldırı ve direniş hareketlerini sistem karşıtı hareketler olarak nitelemeyen bu yaklaşıma göre bir başkaldırı hareketinin sistem karşıtı olabilmesinin temel kriteri özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ideallerini kendisinde taşımasıdır.

Sosyal bilimler alanında sosyal hareketleri anlamak ve açıklamak için sayısız açıklama modeli geliştirilmiş. Sosyal hareketlerin kategorilendirilmesi ya da kavramsallaştırılması açısından geliştirilmiş olan bütün açıklama modelleri farklı perspektiflere sahiptir. Hareketlerin amaçları, temaları, örgütlenme yapılarını esas alan açıklama modellerine karşın, aynı tarihsel zemin ve zaman içerisinde gerçekleşme esasına göre de yapılan gruplandırmalar vardır. Örneğin Touraine açısından sosyal hareketlerin kategorilendirilmesi için temel kriter kolektivite kavramı iken, Castells aynı tarihsel süreç ve zaman kesiti içerisinde sisteme karşı mücadele etmeyi sosyal hareketler adına bir kriter olarak ele almıştır. Sosyal hareket çalışmalarına büyük katkılar sağlamış olan Charles Tilly ise "hareket repertuarı" kavramından yola çıkarak her tarihsel dönemin kendine özgü bir hareket repertuarı olduğundan söz eder.

Sosyal hareketleri açıklama konusunda yapılmış olan çalışmalar çeşitli farklılıklar taşımış olsalar da tüm yaklaşımların ortaklaştığı alan hareketler adına dile getirilen demokrasi talebidir. Fransız Devrimi ile gündeme gelen eşitlik, özgürlük kardeşlik ideallerinin bir bütün olarak vücut bulması da demokrasi olarak ifade edilebilir. Sonuçta günümüz sosyal hareketleri açısından bir değerlendirme yapacak olursak, geçmişte sosyal hareketleri mobilize eden ve onları örgütleyen özgürlük, eşitlik ve kardeşlik üçlemesinin bugün demokrasi talebi ile anlam bulmuş olduğu söylenebilir. Ortaya çıkan bu durum bizlere göstermektedir ki, yaşanan ve değişen toplumsal gerçekliklere rağmen insanlar ideal toplumsal değişme koşulları üzerinde mücadele etme gücünü hala benzer kaynaklardan almaktadırlar.

Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir Meslek Yüksek Okulu, İktisadi ve İdari Programlar Bölümü.

Notlar:

1 Samir Amin vd., *Büyük Kargaşa-Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi*. (İstanbul: Alan Yayıncılık, Çeviren, Erden Akbulut, 19936.

2 Samir Amin vd., 6.

3 Immanuel Wallerstein, "Sistem Karşıtı Hareketlerin Tarihi ve İkilemleri", *Büyük Kargaşa-Yeni Toplumsal Hareketlerin Kriz,* (1993: 11-12).

4 Wallerstein, 14-15.

5 Wallerstein, 27.

6 Giovanni Arrighi ve Terence Hopkins ve Immanuel Wallerstein, *Sistem Karşıtı Hareketler*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1995, 62).

7 Giovanni Arrighi ve Terence Hopkins ve Immanuel Wallerstein, 88-89.

8 Immanuel Wallerstein, "Kapitalist Dünya Ekonomisinde Sınıf Çatışması", *Irk, Ulus, Sınıf-Belirsiz Kimlikle,* (1993*:* 53).

9 Giovanni Arrighi ve Terence Hopkins ve Immanuel Wallerstein, 130-131.

10 Samir Amin, "Çeperde: Ulusal Kurtuluşun Sonu Mu?", *Büyük Kargaşa-Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi*, (1993:138).

Kaynakça:

Amin Samir, Giovanni Arrighi, Gunder Frank ve Immanuel Wwallerstein, *Büyük Kargaşa-Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi*. İstanbul: Alan Yayıncılık.1993.

Arrighi Giovanni, Terence Hopkins ve Immanuel Wallerstein, *Sistem Karşıtı Hareketler*. İstanbul: Metis Yayınları. 1995.

Immanuel Wallerstein, "Kapitalist Dünya Ekonomisinde Sınıf Çatışması", *Irk, Ulus, Sınıf-Belirsiz Kimlikler,* (1993):145-157. .

Immanuel Wallerstein, "Sistem Karşıtı Hareketlerin Tarihi ve İkilemleri", *Büyük Kargaşa-Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi,* (1993): 10-48.

Samir Amin, "Çeperde: Ulusal Kurtuluşun Sonu Mu?", *Büyük Kargaşa-Yeni Toplumsal Hareketlerin Krizi*. (1993)